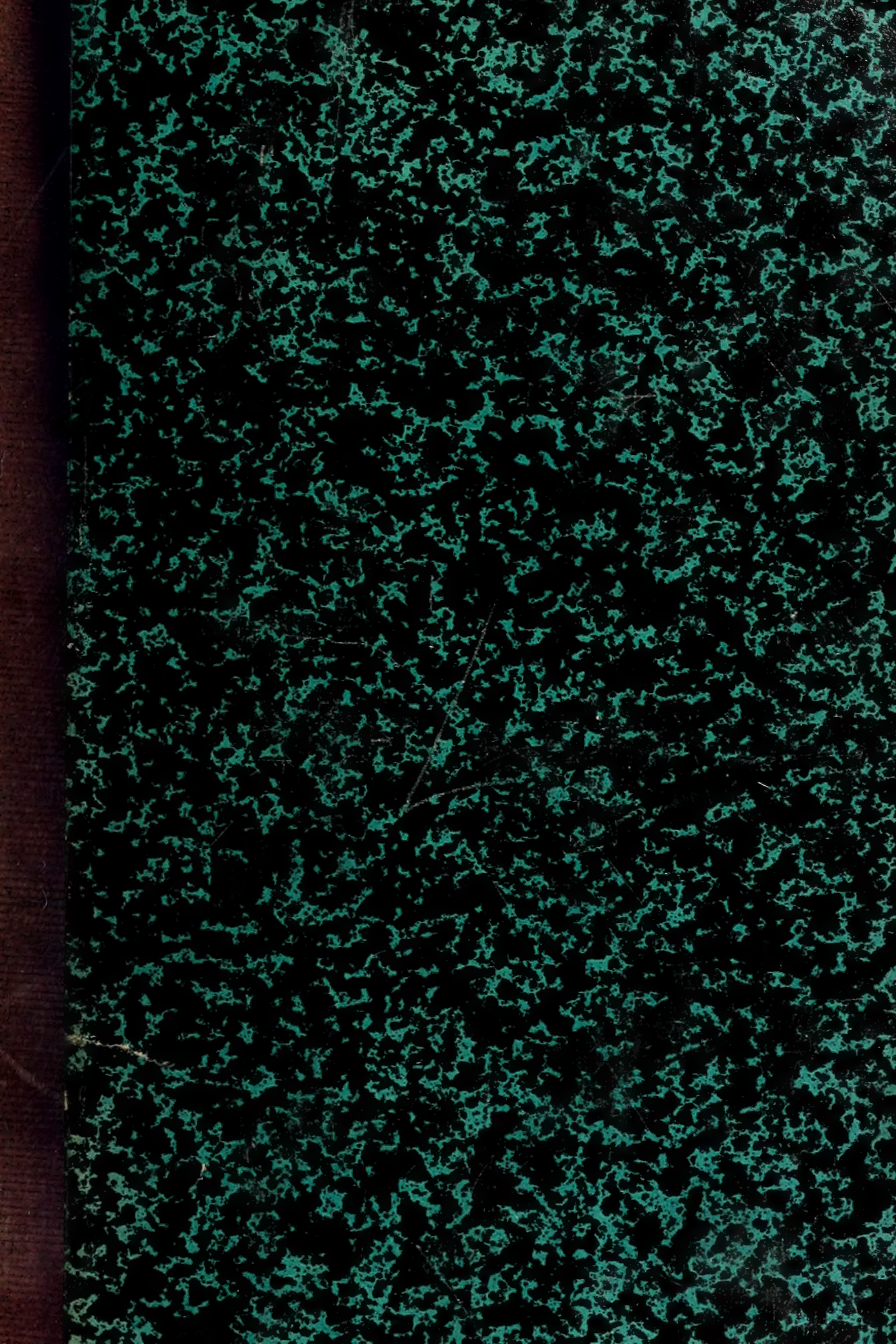


ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

IV


IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE
LVX VITAM
BAR LE DUC

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

PRÉCÉDÉES DE SON HISTOIRE PAR LE CARDINAL DE BAUSSET

CONTENANT

TOUS LES OUVRAGES PUBLIÉS JUSQU'A CE JOUR

Enrichies de Notes critiques et augmentées de PLUSIEURS ÉCRITS INÉDITS retrouvés à la Bibliothèque Nationale de Paris, à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, et autres

PAR M. L'ABBÉ GUILLAUME

Chanoine honoraire

Professeur au Grand Séminaire de Verdun

DEUXIÈME ÉDITION

TOME IV

IIIe PARTIE : PROTESTANTISME (Suite)

PARIS

BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES-ÉDITEURS, 69, RUE DE RENNES

1885

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

POUR LE TOME QUATRIÈME.

PROTESTANTISME.

Suite.

XI. Sixième Avertissement aux Protestants. — *L'Antiquité éclaircie sur l'immortalité de l'Etre divin et sur l'égalité des trois Personnes. L'état présent des controverses et de la religion protestante.*

Ce sixième Avertissement est le dernier; il ne parut qu'en 1691. Bossuet lui-même le donne comme le plus important de tous. Le titre et le sous-titre indiquent les questions principales qui s'y trouvent largement traitées. Jurieu avait terminé les séries de Lettres soi-disant pastorales, dans lesquelles il essayait de répondre aux accusations du grand polémiste et prenait contre lui une offensive aussi furibonde qu'impuissante et illégitime. Il intitula cette collection : *Tableau du Socinianisme.* Bossuet en avait pris connaissance, et dans cet Avertissement, il annonce que son but est de répondre en particulier à la sixième et à la septième Lettre. Non-seulement la saine doctrine de l'Antiquité sera vengée sur un point où Jurieu, pour justifier les incontestables variations du Protestantisme, l'avait mise en cause, mais il sera démontré, dans les trois divisions progressives de ce bel ouvrage : 1° *que le ministre renverse ses propres principes et le fondement de la foi par les variations qu'il introduit dans l'ancienne Eglise;* 2° *qu'il ne peut se défendre des conséquences que les Tolérants tireront de son aveu pour la Tolérance universelle;* 3° *que cette situation n'est pas personnelle à Jurieu, mais que c'est l'état de la religion protestante.* Il est question ici de la tolérance doctrinale ou de l'indifférentisme, qui n'est rien autre chose que le scepticisme en matière de religion. Bossuet va donc porter à l'hérésie le plus rude coup qui puisse l'atteindre.

On remarquera dès le début avec quelle grandeur d'âme et quel noble dédain le grand évêque parle des injures et des calomnies auxquelles Jurieu ne craignait pas de descendre. L'abbé Pérau, dans le tome 4e de l'édition de Paris, 1747, nous apprend la source, bien connue de Bossuet, où le défenseur du Protestantisme allait puiser ses prétendus renseignements. « C'était le P. Froté, chanoine régulier et curé de Souilly, près de Clayes, que M. de Meaux interdit de sa cure, à cause de ses scandales : obligé, par cet état, de rentrer ensuite dans sa communauté, il aima mieux apostasier. Il se sauva à Rotterdam, où il embrassa le Calvinisme. Ce misérable fit une fin digne de la vie qu'il avait menée : comme il était d'un caractère extrêmement violent, il eut querelle avec des gardes d'un temple, qui le tuèrent à coups de hallebardes. »

Le cardinal de Bausset donne l'analyse du *sixième Avertissement* dans son livre IX, parag. 17.

Bossuet ajoute des *Extraits de quelques lettres de M. Burnet*, pour montrer que ce ministre voyait très-bien le principe de l'indifférence doctrinale dans celui du protestantisme. Ces lettres avaient été écrites à Isaac Papin, ancien ministre, qui fit son abjuration avec sa femme, à Paris, entre les mains de Bossuet, le 15 janvier 1690, à ce que disent les Mémoires de Ledieu. Isaac Papin avait composé, comme on le verra, un ouvrage sur la thèse qui est soutenue dans le sixième Avertissement. Il était neveu du célèbre ministre Claude Pajon, et cousin du P. Pajon, de l'Oratoire, qui, en 1723, publia trois volumes in-12 contenant les œuvres catholiques du néophyte de l'évêque de Meaux. Il était aussi cousin-germain du fameux Denis Papin, connu par ses expériences sur la vapeur, et neveu du médecin Nicolas Papin, célèbre par plusieurs ouvrages estimés. Né à Blois en 1657, il mourut à Paris en 1709.

Après ces citations de Burnet, on verra avec plaisir le *dénombrement de quelques hérésies,* d'une si remarquable précision.

Ledieu, dans ses *Mémoires,* dit qu'on remarquera à la fin de la troisième partie du sixième Avertissement une *Revue sur quelques ouvrages précédents*, et il nous apprend qu'il s'agit seulement de « quelques fautes d'inadvertance dans les citations de quelques auteurs dont les passages n'auraient pas été ou rapportés ou traduits avec assez d'exactitude. » Nous avons déjà parlé de ces corrections dans l'Avertissement préliminaire du tome précédent sur l'*Histoire des Variations.*

XII. Instruction sur les promesses de l'Eglise, *pour montrer aux Réunis, par l'expresse parole de Dieu, que le même principe qui nous fait chrétiens, nous doit aussi faire catholiques.*

XIII. Seconde Instruction sur les promesses de Jésus-Christ a son Eglise, *ou Réponse aux objections d'un ministre contre la première Instruction.*

D'après les indications contenues, soit dans les *Mémoires* de Ledieu, soit dans son journal, le premier de ces ouvrages parut in-12, en 1700, chez

Annisson. L'impression en fut achevée le dernier jour du mois d'avril. Des paquets de plusieurs centaines d'exemplaires arrivèrent à Meaux le 1[er] et le 2 mai. Le 7 du même mois, qui était un vendredi, Bossuet présidant la conférence des curés à l'évêché, leur donna cette *Instruction;* et le mercredi 12, ayant dîné à Clayes, il la donna aussi aux nouveaux catholiques, après leur avoir parlé. Il en expliqua le dessein dans la conférence des curés : « C'est, dit-il, pour réveiller les nouveaux catholiques par l'endroit le plus sensible de toute la controverse, qui est l'universalité de l'Eglise dans les temps et dans les lieux; et aussi pour apprendre aux anciens catholiques comment ils doivent converser avec les nouveaux, et les attirer à l'Eglise par douceur et plus encore par leurs prières. » Ledieu ajoute que le grand évêque partit de là pour faire de belles applications des sermons de saint Augustin, sur la paix et sur la manière de gagner les hérétiques. « Tel est, conclut-il, le fruit de son étude de l'été dernier à Germigny. » Détail précieux et touchant qui nous montre Bossuet, âgé et célèbre par ses triomphes dans la controverse, ne se lassant pas de se préparer avec sollicitude à la conquête des âmes égarées. Dans le même temps, plusieurs évêques français firent aussi des Instructions pastorales pour exciter les nouveaux convertis à demeurer fermes dans la foi et à bien remplir leurs devoirs. L'attention s'était tournée particulièrement de ce côté, à la suite de la paix de Riswick, et d'une déclaration royale du 5 décembre 1698, qui prescrivait des mesures pour faire exécuter la révocation de l'édit de Nantes et assurer l'instruction des nouveaux catholiques.

La seconde Instruction eut pour objet spécial, comme l'auteur lui-même le dit en commençant, de répondre au *Traité des préjugés* que Basnage opposait à l'enseignement de plusieurs prélats, et notamment de Bossuet. L'évêque de Meaux ne désigne son adversaire que sous le nom de *ministre*, *un habile ministre.* Il devait ignorer que c'était Basnage. Ledieu déclare, pour son compte, ne l'avoir appris que par un sieur Lecos, libraire et imprimeur à Rotterdam, au moment même où la *seconde Instruction* se répandait dans le public. Comme la première, elle parut dans le format in-12, chez Annisson. C'était dans les derniers mois de 1701. En parcourant le journal de Ledieu à cette date, nous voyons d'abord le zélé secrétaire occupé à faire relier le nouvel ouvrage, puis Bossuet en faire la distribution à ses amis, et le porter à Versailles et à Paris, au nonce du Saint-Siége.

Quoique l'édition de Paris (tome V, publié en 1748), donne intégralement les deux Instructions, D. Déforis omit une partie assez considérable de la seconde, du nº 4 au nº 13. L'édition de Versailles revint à l'intégrité du texte.

Nous ne ferons pas ici l'analyse de ces œuvres si remarquables. Il y en a une très-claire et très-substantielle dans l'Avertissement du tome V[e] de l'édition de Paris. Le lecteur en trouvera une plus récente et aussi plus intéressante dans l'histoire de Bausset, liv. XI, 26; et liv. XII, 20.

XIV. Réfutation du Catéchisme du sieur Paul Ferry, ministre de la religion prétendue réformée.

C'est le premier ouvrage que Bossuet ait destiné à l'impression. Il y prouve, contre Paul Ferry, que ce n'est pas dans l'Eglise romaine, mais dans le sein de la prétendue Réforme qu'on trouve des altérations de la vérité et des renversements qui rendent le salut impossible. Il faut lire sur cet écrit le cardinal de Bausset, liv. I, n. 33-35. Ajoutons seulement quelques détails bibliographiques.

Le livre combattu par Bossuet était intitulé : *Catéchisme général de la réformation de la religion, prêché dans Metz, par Paul Ferry, ministre de la parole de Dieu. Sedan*, 1654. La réfutation est ainsi indiquée au commencement du catalogue de Ledieu : *Réfutation du Catéchisme de Paul Ferry, ministre de la R. P. R., à Metz,* 1655, *in*-4º (*ne se trouve plus*), *par M. l'abbé Bossuet, alors chanoine et grand archidiacre de Metz.* Les éditeurs de Paris, dans l'Avertissement de leur tome V[e], font observer qu'il y eut une nouvelle édition en 1729.

XV. Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Eglise.

Outre la relation de cette *Conférence*, Bossuet nous donne ici un *Avertissement* préliminaire, et des *Réflexions* sur un écrit de M. Claude. C'est en lisant ces trois ouvrages qu'on apprendra le mieux les circonstances qui s'y rapportent. On peut consulter aussi l'ouvrage du cardinal de Bausset, liv. V, parag. 3 et 4.

Nous lisons dans le catalogue de Ledieu : *Conférence avec M. Claude, à Paris*, 1682, *in*-12, *chez Cramoisy, et se trouve à présent chez Remy, libraire à Paris.* Et plus bas : 2[e] *édition*, *in*-12, *à Paris*, 1687, *Cramoisy.* L'écrit du ministre de Charenton avait pour titre : *Réponse au livre de M. de Meaux*, intitulé : *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton*, in-12, à La Haye, 1683.

Ni Bossuet ni le cardinal de Bausset ne font connaître les personnes qui assistaient à la conférence. M. Floquet nous en donne la liste, d'après la relation de Claude : 1º Marie de Duras; — 2º une sœur (son aînée de quatorze ans), Isabelle de Duras, comtesse de Roye; 3º Isabelle de Roye, fille de la précédente, bien jeune encore alors, morte, en 1744, abbesse de Saint-Pierre de Reims; — 4º le marquis de Miremont, parent des Duras; — 5º M. Cotton, alors religionnaire, ami intime des Duras, qui devait abjurer en 1685; — 6º la maréchale de Lorge, née Frémont, catholique, mariée au maréchal, le 19 mars 1676, et, ainsi, belle-sœur de Marie de Duras et de la comtesse de Roye (*Bossuet précepteur*, etc.). Le même critique nous apprend la cause du contre-ordre qui fut donné la veille de la conférence et ensuite levé.

Trois ministres de Charenton, Adrien Daillé, Pierre Allix, Samuel de Langle, et les anciens du Consistoire, avaient obtenu contre Claude la défense d'entrer en dispute, parce que, disaient-ils, M[lle] de Duras étant déjà gagnée au catholicisme, dans le secret, l'entretien ne pouvait tourner qu'à la honte de la Réforme, par son résultat pratique. M. Floquet pense que ce n'était là qu'un prétexte. Il cherche la vraie raison de la défense dans l'opposition notoire et scandaleuse, que les calvinistes indépendants, au nom même du libre examen, faisaient alors aux chefs de leur communion, et en

particulier à M. Claude. Coïncidence étrange! observe avec raison l'éminent critique.

Si la *Conférence* amena la conversion de Mlle de Duras, la lecture de la *Relation* en produisit beaucoup d'autres. C'est « l'ouvrage le plus célèbre que Bossuet ait composé dans sa vie tout entière; » dit Fénelon, dans son *Instruction pastorale sur le cas de conscience*, 20 avril 1715. Le 1er janvier 1683, Antoine Arnauld écrit à du Vaucel, que ce livre « parfaitement beau devait contribuer extrêmement à la conversion des huguenots. » Bayle, dans les *Nouvelles lettres critiques sur l'histoire du Calvinisme*, déclare que « cet ouvrage demeurera et se soutiendra, après même qu'auront été mises en oubli les circonstances qui l'ont fait naître. »

XVI. Traité de la communion sous les deux espèces.

XVII. La Tradition défendue sur la matière de la communion sous une seule espèce, etc.

Le premier de ces ouvrages est ainsi indiqué dans le catalogue de Ledieu : *Communion sous les deux espèces*, à Paris, 1682, in-12, chez Cramoisy, et se trouve à présent chez Remy; et plus loin : 2e édition, in-12, à Paris, 1686; chez Cramoisy. Le second ne fut publié qu'en 1753, dans le 3e tome des Œuvres posthumes, et non en 1743, comme le disent les éditeurs Martin-Beaupré.

Dans son liv. VIIe, parag. 5, le cardinal de Bausset fait connaître les circonstances de la composition de ces deux ouvrages et en donne l'analyse. Il faut lire, en outre, le parag. 8e pour voir le sentiment de Bossuet sur l'opportunité de la concession de la coupe.

Deux écrivains protestants avaient particulièrement contribué à exciter les préventions de leurs coreligionnaires contre le retranchement de la coupe. C'étaient Mathieu de Larroque, dans son *Histoire de l'Eucharistie*, et Jean Dubourdieu, ministre de Montpellier, dans son livre dédié à Claude, de Charenton, et intitulé : *Traité sur le retranchement de la coupe*. Dans son *Traité*, Bossuet réfute les préjugés et les objections, sans nommer personne en particulier. Dans la *Tradition défendue*, il mentionne deux adversaires dont il reconnaît le mérite. Il y eut d'autres attaques contre son *Traité*, mais il ne connaissait alors que ces deux-là. Mathieu de Larroque, déjà nommé, avait composé : *Réponse canonique au livre de M. de Meaux*, 1683, in-12, 319 pages; et Aubert de Versé : *Réponse au Traité de M. l'évêque de Meaux*; Cologne, 1683, in-12, de 296 pages.

La *Défense* du premier traité étant demeurée inédite pendant la vie de Bossuet, Daniel de Larroque put, en 1688, dire, en parlant de la réponse faite par son père au premier ouvrage du prélat : « *Matthæus Larroquanus... testium copia ingenti præsulem obruit... ut nihil responsi unquam gesserit strenuus ille Romanæ miles Ecclesiæ.* » (*Summa Vitæ Matthæi Larroquani, auctore Daniele Larroquano, in capite libri : Matthæi Larroquani Adversariorum sacrorum libri tres, Lugduni Batav.*, 1688, *in*-12).

Nous ne possédons pas la troisième partie de la *Tradition défendue*. Existe-t-elle ou bien cet ouvrage est-il resté inachevé? Question indécise, quoique M. Floquet incline à croire que Bossuet avait terminé sa réponse. L'habile critique interprète en ce sens ces lignes du § 40 de la première Instruction sur les promesses de l'Eglise : « Notre réponse est toute prête, il y a longtemps. »

XVIII. Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe.

Cet ouvrage est mentionné en ces termes dans le catalogue de Ledieu : *Explication de la messe*, 1689, à Paris, in-12, chez la veuve Cramoisy et à présent chez Rouland. Nous lisons dans les *Mémoires* du même : « Un seigneur et une dame d'Angleterre, bons catholiques, lui (Bossuet) proposèrent vers ce temps, des difficultés sur la liturgie qu'il éclaircit dans son livre de l'*Explication de quelques difficultés sur la messe*, en 1689. » Si l'on juge par le titre et par le début de l'ouvrage, ce seigneur était un ancien protestant converti.

Cet écrit, rempli d'une admirable doctrine, est éminemment propre à nourrir la plus solide piété.

XIX. Lettre pastorale aux nouveaux catholiques du diocèse de Meaux, pour les exhorter a faire leurs Paques, etc.

Cette lettre fut donnée à Clayes, le dimanche, 24 mars 1686. On peut voir les circonstances au milieu desquelles elle parut et les points de doctrine qui en font l'objet, dans le livre VIIe du cardinal de Bausset, parag. 16 et 17. Bossuet indique lui-même, avec plus de précision, les ouvrages protestants dont il voulait combattre l'influence parmi les nouveaux convertis, à la suite de la révocation de l'Edit de Nantes. Nous lisons dans le catalogue de Ledieu : « *Lettre pastorale aux nouveaux catholiques*, etc., à Paris, in-4°, 1686. Elle se trouve à présent chez Desprez, libraire à Paris. Seconde édition de la même année et en la même forme chez Cramoisy. »

XX. Lettre sur l'adoration de la croix.

Bossuet avait écrit cette lettre en 1691, et ne la destinait pas à la publicité. Grâce à l'heureuse indiscrétion des personnes qui l'avaient entre leurs mains, elle fut imprimée à Paris, en 1692, in-4°, chez Huguet. Voici ce que dit de cet ouvrage l'auteur de l'édition de Paris, dans l'Avertissement du tome V^e^, en 1748 : « On ne dit point le nom que portait dans le monde le nouveau converti à qui est adressée la Lettre sur l'adoration de la croix; ce que l'on sait de lui, c'est que, peu après sa conversion, l'ardeur de son zèle le transporta à la Trappe, où il prit le nom d'Armand Climaque. Sa ferveur fut d'abord si ardente, que l'austérité du genre de vie qu'il avait embrassé, lui parut fort au-dessous de ce qu'il croyait que Dieu demandait de lui; il brûla même du désir du martyre, et il écrivit à ce sujet deux lettres à M. de Meaux, à qui il envoya aussi un écrit assez considérable, où il proposait quelque difficulté qu'il avait sur l'adoration de la croix. Ce fut pour répondre à cet écrit que l'illustre prélat composa la Lettre sur l'adoration de la croix. Elle est remplie d'instructions très-solides et capables de contenter toute personne raisonnable. Elle est datée de Versailles, le 17 mars 1691, et fut im-

primée l'année suivante. La ferveur du nouveau converti ne fut qu'une vapeur qui se dissipa bien vite ; il se sauva même de son abbaye, et passa à Genève, où il apostasia. Il y est mort maître d'école. » Voir aussi le cardinal de Bausset, liv. VII, parag. 4.

XXI. Règlement du séminaire des filles de la Propagation de la foi.

Ce séminaire était un refuge ouvert par Pierre Bédacier, évêque d'Auguste et suffragant de Metz, aux nouvelles converties du pays Messin. Il se trouvait dans la ville même de Metz. Bossuet était chanoine et archidiacre de Sarrebourg, quand il traça ce règlement à la prière de Bédacier. On verra dans cet écrit la preuve d'un zèle apostolique et d'une sagesse bien au-dessus de l'âge que l'auteur avait alors. Il était supérieur du séminaire, et dans sa direction, il déployait les mêmes qualités jointes à une activité prodigieuse. Le cardinal de Bausset raconte, dans son livre Ier, ces actes de la charité de Bossuet pendant les premières années de son sacerdoce. M. Floquet a mis parfaitement en lumière tout ce qui se rattache au séminaire des nouvelles converties. En 1748, les éditeurs de Paris nous apprennent que le Règlement fut imprimé en 1672, in-16, et qu'il était devenu extrêmement rare. On le trouve dans leur tome Ve. Il manquait à l'édition de D. Déforis, mais il reparut dans celle de Versailles.

XXII. Pièces concernant un projet de réunion des protestants de France a l'Église catholique (*entre le ministre Ferry et Bossuet, alors doyen de Metz*).

XXIII. Autre projet de réunion envoyé par le ministre Dubourdieu.

Les pièces contenues sous ces deux titres ont été publiées pour la première fois par D. Déforis. Le cardinal de Bausset dit quelques mots, dans son liv. Ier, parag. 35, des tentatives concertées entre Ferry et Bossuet. Mais pour s'instruire de tout ce qui regarde l'un et l'autre projet, le lecteur ne peut mieux faire que de parcourir les pièces, d'ailleurs peu considérables, et les notes insérées par les éditeurs précédents. Il y remarquera sans peine les dispositions pacifiques qui animaient non-seulement le prêtre de Jésus-Christ, mais aussi le puissant auteur de la révocation de l'édit de Nantes.

XXIV. Recueil de Dissertations et de Lettres, *composées dans la vue de réunir les protestants d'Allemagne de la confession d'Augsbourg à l'Église catholique; par Bossuet, évêque de Meaux; Molanus, abbé de Lokkum, et Leibnitz, conseiller de Jean-Frédéric, duc de Brunswick-Hanovre.*

Nous dépasserions nécessairement les bornes de ces courtes notices, si nous voulions faire l'historique du vaste projet indiqué dans ce titre. Bossuet y travaillait pendant la dernière période de sa vie, que le succès eût admirablement couronnée, mais qu'une si belle tentative et la manière généreuse et loyale dont il la poursuivit, suffisent à caractériser et à ennoblir. Le grand historien de l'Eglise, Rohrbacher, dans son livre 88e, tome XI de l'édition Contant-Laguerre, fait très-bien ressortir la supériorité de l'évêque Bossuet, sur le philosophe protestant, Leibnitz, dans la conduite de cette importante affaire. Du reste, toutes les dissertations ne se rapportent pas au dessein du duc de Brunswick-Hanovre. La dernière fut composée sur la demande du pape Clément XI, qui voulait favoriser les bons désirs du duc de Saxe-Gotha. Pour la suite des incidents et pour la connaissance des personnages qui intervinrent dans les négociations, nous renvoyons au liv. XIIe du cardinal de Bausset.

L'abbé Le Roi est le premier qui ait publié ce Recueil de dissertations et de lettres. Il se trouve dans le tome 18e de l'édition de Paris, publié en 1753. D. Déforis retrancha les dissertations et augmenta le nombre des lettres. Lebel a publié tout.

PROTESTANTISME.

(SUITE.)

L'ANTIQUITÉ ÉCLAIRCIE SUR L'IMMUTABILITÉ DE L'ÊTRE DIVIN

ET SUR L'EGALITÉ DES TROIS PERSONNES.

L'ÉTAT PRÉSENT DES CONTROVERSES ET DE LA RELIGION PROTESTANTE,

Contre la sixième, septième et huitième Lettre du Tableau de M. Jurieu.

SIXIÈME ET DERNIER AVERTISSEMENT.

Mes chers Frères,

I. *Exposition des emportements et des calomnies du ministre.* — J'ai vu le *Tableau du socinianisme* de M. Jurieu; et la sixième Lettre, où ce ministre attaque ma personne, est tombée depuis peu de jours entre mes mains. Par la divine Miséricorde, je ne me sens aucun besoin de répondre à des calomnies qu'il ne peut croire lui-même : mais l'embarras où il est pour défendre ses propositions sur le mystère de la Trinité, la mauvaise humeur où il entre, parce qu'il ne sait pas où se tirer de ce labyrinthe, et l'état où il a mis nos controverses, en les tournant d'une manière si avantageuse aux sociniens dont il veut paraître le vainqueur, sont choses trop remarquables pour être dissimulées. Je ne lui dirai donc pas, comme on fait publiquement dans son parti[1], qu'il ne mérite plus qu'on lui réponde, parce qu'il ne raisonne plus, et ne montre dans ses discours qu'une impuissante fureur. Sans songer à ce qu'il mérite, et occupé seulement de ce que méritent les mystères qu'il a profanés, je les vengerai de ses attentats; et pour l'amour des infirmes, que ses dangereuses nouveautés pourraient séduire, je les mettrai pour la dernière fois devant les yeux du public. On verra qu'en attaquant l'*Histoire des Variations*, ce ministre a fait triompher le socinianisme, pour ne point encore parler des autres erreurs; et que dans la sixième Lettre de son *Tableau*, où il fait les derniers efforts pour se purger de ce reproche, il le mérite plus que jamais. Que je vais recevoir d'injures après ce dernier Avertissement! et que le nom de M. de Meaux va être flétri dans les écrits du ministre! Déjà on ne trouve dans sa sixième Lettre que les ignorances de ce prélat, ses vaines déclamations, avec les comédies qu'il donne au public; et quand le style s'élève, ses fourberies, ses friponneries, son mauvais cœur, son esprit mal fait, baissé et affaibli par son grand âge qui passe soixante-dix ans, ses violences qui lui font mener les gens à la messe à coups de barres, sa vie qu'il passe à la Cour dans la mollesse et dans le crime[1]; car on pousse la calomnie à tous ces excès : et tout cela est couronné par son hypocrisie, c'est-à-dire, comme on l'explique, par un faux semblant de révérer des mystères qu'il ne croit pas dans son cœur. On me donne tous ces éloges sans aucune preuve; car aussi où les prendrait-on? Et je les reçois seulement pour avoir convaincu M. Jurieu de faire triompher l'erreur. Que n'aurai-je donc pas mérité aujourd'hui, qu'il faudra pousser la conviction jusqu'à la dernière évidence, et effacer tout le faux éclat de ce *Tableau* dont le ministre a cru éblouir tout l'univers? La chose sera facile, puisque le témoignage de M. Jurieu me suffira contre lui-même.

II. *Etat de cette dispute remis devant les yeux du lecteur. Division de ce discours en trois questions.* — Je ne puis ici m'empêcher de retracer, en aussi peu de paroles qu'il sera possible, le sujet de notre dispute. Dans la Préface de l'*Histoire des Variations* j'avais posé ce principe comme le fondement de tout l'ouvrage : « Que toute variation dans l'exposition de la foi est une marque de fausseté » dans la doctrine exposée; que les hérétiques ont » toujours varié dans leurs symboles, dans leurs » règles, dans leurs confessions de foi, en ne cessant d'en dresser de nouvelles; pendant que l'Église catholique donnait toujours dans chaque » dispute sur la foi une si pleine déclaration de la » vérité[2], » qu'il n'y fallait après cela jamais retoucher : d'où suivait cette différence entre la vérité catholique et l'hérésie, « que la vérité catholique

1. *M. de Beauval, Hist. des Ouvrages des Sav., Juil.* 1690; *Art.* 9, *p.* 501.

1. *Jur.*, 287. — 2. *Préf de l'Hist. des Var., n.* 2, 3 *et suiv.*

» venue de Dieu a d'abord sa perfection ; et l'hé» résie au contraire, comme une faible production » de l'esprit humain, ne se peut faire que par des » pièces mal assorties[1], » et par de continuelles innovations.

Par ces principes, l'*Histoire des Variations* n'était plus une simple histoire ou un simple récit de faits ; mais elle se tournait en preuve contre la Réforme, puisqu'elle la convainquait d'avoir varié, « non pas seulement en particulier, mais en corps » d'Eglise, dans les livres qu'elle appelait symbo» liques, c'est-à-dire, dans ceux qu'elle a faits, » pour exprimer le consentement de ses prétendues » Eglises; en un mot, dans ses propres Confessions » de foi[2], » dans les décisions de ses synodes, et enfin dans ses actes les plus authentiques[3].

Les ministres ne pouvaient donc s'élever assez contre des principes si ruineux à la Réforme; et le ministre Jurieu, qui s'est mis en possession de défendre seul la cause commune, après avoir fait longtemps le dédaigneux selon sa coutume, et sur le livre *des Variations* et sur *les Avertissements* qui le soutenaient, comme sur des livres qui ne méritaient ni réponse ni même d'être lus, est enfin bénignement demeuré d'accord dans son *Tableau*[4], « qu'il était ici tout à fait de l'intérêt de la vérité, » de faire voir des variations considérables dans » l'exposition de la doctrine des anciens, afin de » ruiner ce faux principe de M. de Meaux, que la » véritable religion ne peut jamais varier dans » l'exposition de sa foi. » Enfin donc il confessa qu'il était important de répondre, que c'était par faiblesse qu'il faisait auparavant le dédaigneux.

On pourrait ici lui demander à qui donc il importait tant de détruire ce faux principe. Est-ce à une Eglise qui prétend ne varier pas? Point du tout. Qu'on écrive tant qu'on voudra que la foi ne souffre point de variation, nous ne nous en offenserons jamais; parce que nous ne prétendons point avoir varié ni varier à l'avenir dans la doctrine : au contraire, nous applaudirons à cette maxime; et l'Eglise déclarera que sa règle est de croire ce qui a toujours été cru. Par une raison contraire, si la Réforme ne peut souffrir qu'on lui propose la même règle, et qu'on lui demande une doctrine stable et invariable, c'est qu'elle a varié et ne veut pas se priver de la liberté de varier encore quand elle voudra. Elle ne peut donc pas trouver mauvais qu'on ait fait l'*Histoire des Variations;* et cet ouvrage n'est plus si méprisable que le ministre disait.

En effet, si on ne lui avait montré aucune variation dans la foi de son Eglise, ou si celles qu'on lui a montrées étaient seulement dans les paroles, ou en tout cas peu essentielles, il n'avait qu'à convenir du principe, sans troubler les siècles passés et sans y ébranler jusqu'aux fondements. Mais dès qu'il a ouï parler des variations, il a cru tout perdu pour la Réforme. Il a appelé tous les Pères à garants, sans épargner ceux des trois premiers siècles, encore qu'il les préférât à tous les autres sur la pureté de la doctrine; et il a cherché de tous côtés, dans ces saints hommes qui ont fondé le christianisme après les apôtres, ou des défenseurs ou des complices.

1. *Pref. de l'Hist. des Var.*, n. 7. — 2. *Idem*, n. 8. — 3. *Ibid.*, n. 19 *et suiv.* — 4. *Tab. Lett.* VI, *p.* 297.

Et remarquez, mes chers frères, car ceci est tout à fait nécessaire pour établir l'état de notre question : remarquez, dis-je, qu'il ne s'agit pas d'accuser d'erreur quelques Pères en particulier, puisque mon principe, qu'on voulait combattre, était que l'Eglise ne varie jamais. Il fallait donc, pour le réfuter, montrer des erreurs, non dans les particuliers, mais dans le corps : et c'est pourquoi le ministre, dès ses Lettres de 1689, marquait les erreurs des Pères comme étant non d'un ni de deux, mais de tous; ce qui l'oblige à parler toujours de leur théologie comme étant celle de *l'Eglise et de leur siècle*[1]. Et pour ne laisser aucun doute de son sentiment, il vient encore d'écrire, ce qu'il ne faut pas oublier, et ce qu'on ne peut assez remarquer pour entendre notre dispute, que l'erreur qu'il attribue aux trois premiers siècles *était la théologie de tous les anciens avant le concile de Nicée sans en excepter aucun*[2] *:* sans quoi en effet il ne ferait rien contre ma proposition, et il ne prouverait pas les variations de l'Eglise, comme il l'avait entrepris.

Au surplus, il fait paraître tant de joie d'avoir trouvé *cette grande et notable variation dans la doctrine des Pères du deuxième, du troisième et du quatrième siècle*[3], qu'il ne croit plus dorénavant avoir rien à craindre du coup que je lui portais; et il s'en vante en ces termes : « Cet argument est un » coup de foudre qui réduit à néant l'argument tiré » contre nous de nos *variations :* c'est un argument » si puissant, qu'il vaut tout seul tout ce qu'on » peut dire pour anéantir ce grand principe de » M. de Meaux, que la véritable Eglise ne saurait » jamais varier dans l'exposition de sa foi. »

Pendant qu'il me foudroie de cette sorte, et que, cherchant des variations dans les points les plus essentiels, il a poussé l'erreur des anciens jusqu'à leur faire nier l'égalité des trois Personnes divines, pour ne point encore parler des autres impiétés aussi capitales; on a vu dans son parti même les inconvénients de sa doctrine. On a vu qu'il faisait errer les trois premiers siècles sur les fondements de la foi, contre ses propres maximes qui en rendaient la croyance invariable dans tous les siècles : et ce qui est plus fâcheux pour lui, on a vu qu'il ne pouvait plus refuser la tolérance aux sociniens ni les exclure du salut; puisqu'il était forcé d'avouer, en termes exprès, que ces étranges variations qu'il attribuait aux anciens n'étaient pas essentielles et *fondamentales*[4]. Les non-tolérants se sont élevés contre lui d'une terrible manière. On a senti ses excès jusque dans son parti. On sait ce qu'a écrit M. de Beauval en abrégeant ces avertissements dans son *Histoire des Ouvrages des Savants*[5]. On a vu ses vigoureuses réponses contre les durs avis de M. Jurieu : et s'il se tait à présent pour n'avoir plus à combattre contre un homme qui ne se défend *qu'à coups de caillou*, c'est en lui remettant encore devant les yeux toutes ses erreurs[6]. On sait aussi qu'un ministre en a représenté la liste à tout un synode, et qu'il n'a rien moins reproché à M. Jurieu, *que l'arianisme tout pur* dans cette inégalité des trois Personnes[7]. Mais, pour montrer

1. 3e *Ann.*, *Lett.* VI, *p.* 44, 45, *etc.* — 2. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 251. — 3. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 280. — 4. 3e *Ann.*, *Lett.* VI, *p.* 44. — 5. *Hist. des Ouvrag. des Savants*, *Mai* 1690, *art.* 13, *p.* 396. — 6. *Idem*, *Juillet*, 1690, *art.* 9, *p.* 501. — 7. *Rep. de M. de la Conseill.*, *p.* 6; *Fact. de M. de la Conseill.*, *p.* 37.

qu'il ne cède pas, M. Jurieu ajoute encore aujourd'hui, dans la sixième Lettre de son *Tableau*, que l'erreur des Pères, quoiqu'elle emporte en termes formels cette détestable *inégalité*, *ne ruine pas le fondement*, et non-seulement *n'est condamnée par aucun concile*, pas même *par celui de Nicée ;* mais encore qu'*elle ne peut être réfutée par l'Ecriture*, *et qu'on ne peut en faire une hérésie*[1].

On peut maintenant apercevoir pourquoi il prenait tant son air de mépris, et déclarait si hautement qu'il ne daignerait me répondre[2]. Malgré ses fiertés affectées, il sentait bien l'embarras où il s'était mis, et que pris dans ses propres lacets, plus il ferait d'efforts pour se dégager, plus il redoublerait les nœuds qui le serrent. Il n'entre donc que forcé dans cette dispute; et il est comme obligé de l'avouer, lorsqu'il dit, dans son Avis à M. de Beauval : *A cet endroit*, lorsqu'on en sera aux avantages que les sociniens et les tolérants tirent continuellement de ce qu'il a opposé à mes *Variations, il n'y aura pas moyen d'éviter M. de Meaux*[3]. Vous l'entendez, mes chers frères, la rencontre de cet ennemi, qu'*il n'y a plus moyen d'éviter*, lui paraît importune. Ce n'est pas moi qu'il redoute; c'est la vérité qui le presse par ma bouche : c'est qu'il fallait se dédire, comme on verra qu'il a fait, de ce qu'il avait assuré en 1689, et bâtir un nouveau système, qui ne se soutiendrait pas mieux que le premier. Comme il ne peut plus reculer, et que malgré lui il faut commencer un combat où son désordre ne peut manquer d'être sensible, il ne se possède plus. De là ces exclamations, de là ces fureurs. L'ignorance, la fourberie, la friponnerie lui paraissent encore trop faibles pour exprimer sa colère; et il n'y a calomnie ni outrage où il ne s'emporte.

Laissons là ses emportements, et examinons ses réponses, maintenant que le lecteur est au fait, et qu'il a devant les yeux avec la suite de notre dispute, l'état de la question dont il doit juger. Elle se partage en deux points. Le premier, si le ministre pourra soutenir les variations qu'il impute à l'ancienne Eglise, sans renverser en même temps ses propres principes et le fondement de la foi. Le second, s'il pourra se défendre des conséquences que les tolérants tireront de son aveu pour la tolérance universelle. Nous verrons après, si cette querelle est seulement de M. Jurieu, ou celle de tout le parti. Je ne crois pas qu'il y eut jamais une dispute plus essentielle à nos controverses.

PREMIÈRE PARTIE.

QUE LE MINISTRE RENVERSE SES PROPRES PRINCIPES, ET LE FONDEMENT DE LA FOI, PAR LES VARIATIONS QU'IL INTRODUIT DANS L'ANCIENNE EGLISE.

ARTICLE PREMIER.

Dénombrement de ses erreurs : la Trinité directement attaquée avec l'immutabilité, et la spiritualité ou simplicité de l'Etre divin.

III. *Que le ministre renonce à la solution de quinze ou vingt difficultés essentielles, et ne s'attache qu'à la dispute de la Trinité, où il tombe dans de nouvelles.* — Sur la première question le ministre nous promet d'abord « d'expliquer et de justifier contre l'évêque de Meaux la théologie des » anciens sur le mystère de la Trinité et celui de la » génération du Fils de Dieu[1]. » Il n'en promet pas davantage dans cette sixième Lettre de son *Tableau.* Mais d'abord ce n'est pas là satisfaire *à l'évêque de Meaux.* Il est vrai que je l'accuse d'avoir reconnu et toléré dans les anciens une doctrine contraire à l'égalité, à la distinction et à la coéternité des trois Personnes divines; mais ce n'est pas là tout son crime. Selon lui, *les Pères du troisième siècle, et même ceux du quatrième* n'ont pas mieux entendu l'Incarnation que la Trinité; *puisqu'ils nous ont fait un Dieu converti en chair, selon l'hérésie qu'on a attribuée à Eutyche.* Leur erreur n'est pas moins extrême sur les autres points; puisque dans leurs sentiments « la bonté de Dieu n'est qu'un accident » comme la couleur; la sagesse de Dieu n'est pas » sa substance : c'était la théologie du siècle. On » ne croyait pas que Dieu fût partout, ni qu'il pût » être en même temps dans le ciel et dans la terre[2]. » Faut-il s'étonner après cela que la foi de la Providence vacillât! un Dieu qui n'était qu'au ciel ne pouvait pas également prendre garde à tout : aussi était-ce « l'opinion CONSTANTE ET RÉGNANTE que Dieu » avait abandonné le soin de toutes les choses qui » sont au-dessous du ciel, SANS EN EXCEPTER MÊME » LES HOMMES, et ne s'était réservé la providence » immédiate que des choses qui sont dans les » cieux[3]. » La grâce n'était pas mieux traitée. « On » la regarde aujourd'hui » (remarquez que c'est toujours la foi d'aujourd'hui que le ministre reçoit, et vous en verrez d'autres exemples) « la grâce » donc, qu'on regarde aujourd'hui avec raison » comme un des plus importants articles de la religion, jusqu'au temps de saint Augustin était entièrement informe. » Ce mot d'informe lui plaît, puisque même il l'attribue à la Trinité; et l'on verra comme il s'embarrasse en tâchant de se démêler de cette expression insensée. Mais peut-être que les erreurs qu'on avait sur la matière de la grâce, avant le temps de saint Augustin, étaient médiocres? Point du tout : « Les uns étaient stoïciens et » manichéens; d'autres étaient purs pélagiens; LES » PLUS ORTHODOXES ont été semi-pélagiens : » ils sont tous par conséquent convaincus d'erreurs sur des matières si essentielles. Il en dit autant du péché originel. Quoi plus? « La satisfaction de Jésus-» Christ, ce dogme si important, si fondamental et » si clairement révélé par l'Ecriture, est demeuré » SI INFORME jusqu'au quatrième siècle, qu'à peine » peut-on rencontrer un ou deux passages qui l'ex-» pliquent bien[4]. » On trouve même dans saint Cyprien « des choses très-injurieuses à cette doc-» trine : et pour la justification, les Pères N'EN » DISENT RIEN, ou ce qu'ils disent EST FAUX, mal » digéré et imparfait[5]. » Prenez garde : ce ne sont pas ici des sentiments particuliers, mais partout les OPINIONS RÉGNANTES, ET LA THÉOLOGIE DU TEMPS. Il ne dit pas quelques-uns, mais tous, et *les Pères* en général. Il ne dit pas : on s'expliquait mal, ou

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *art.* 3, *p.* 268, 271, 273. — 2. *Jur.*, *Lett. sur M. Papin*, *p.* 16. — 3. *Pag.* 1.

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 226; *Art.* 1, 2, 3, 4, *p.* 227, 237, 252, 276. — 2. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 226, *etc.* — 3. *Lett.* V, *p.* 49. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.*

l'on parlait avant les disputes avec moins de précaution : mais *on croyait, on ne croyait pas;* et il s'agit de la foi. Enfin l'ignorance de l'ancienne Eglise allait jusqu'aux premiers principes; et la foi n'était pas même arrivée à sa perfection « dans » le dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout » sage, tout bon, infini et infiniment parfait[1]. » On a varié sur des points si essentiels et si connus, comme sur tous les autres, quoiqu'il n'y ait « point » d'endroit où les Pères de l'Eglise auraient dû » être plus uniformes et plus exempts de variations » que celui-là, s'y exerçant perpétuellement dans » leurs disputes contre les païens. » Tous les savants sont d'accord qu'on a parlé plus correctement et avec plus de précision des choses dont on avait à disputer, que des autres, parce que la dispute même excitait l'esprit : mais il n'y a que pour les Pères des trois premiers siècles que cette règle trompe; et ils avaient l'esprit si bouché, même dans les choses de Dieu, qu'ils ignoraient jusqu'à celles qu'ils avaient tous les jours à traiter avec les païens, et même son unité et sa perfection infinie. Nous le verrons mieux tout à l'heure; puisqu'on nous dira nettement qu'ils ne le croyaient ni immuable, ni indivisible. Je ne m'étonne donc pas, si, en parlant des Pères de ces premiers siècles, le ministre les a appelés *de pauvres théologiens qui ne volaient que rez-pied rez-terre.* Quand il voudra néanmoins, ce seront des aigles, et les plus purs de tous les docteurs. Mais on voit en tous ces endroits-là comme il les abîme. Et comment auraient-ils pu s'en sauver, puisqu'ils n'étudiaient pas l'Ecriture sur les matières les plus importantes, comme sur celles de la grâce[2], et qu'en général *il ne paraît pas qu'ils se soient beaucoup attachés à cette lecture*[3], se remplissant seulement de celle des platoniciens? Que de redites importunes! dira M. Jurieu. Il est vrai, ce sont des redites. J'ai relevé toutes ces erreurs de M. Jurieu dans mon premier *Avertissement;* mais je ne vois pas qu'on puisse, sans les répéter, lui faire voir qu'il ne songe seulement pas à y faire la moindre réponse dans l'ouvrage qu'il vient de donner pour sa défense. Pourquoi? Est-ce peut-être que ces matières ne regardent pas d'assez près l'essence de la religion? Mais c'en sont les fondements. Ou bien est-ce qu'elles ne regardent pas le socinianisme dont M. Jurieu fait le Tableau? Mais il sait bien le contraire : et dans ce même Tableau il reproche aux sociniens toutes ces erreurs[4]. Pourquoi donc se tait-il sur ces points, si ce n'est qu'il évite encore autant qu'il peut M. de Meaux? ce lui serait trop d'affaires de chercher des faux-fuyants à tous les mauvais pas où il s'engage : il ne s'attache qu'à la Trinité; et il espère se sauver mieux parmi les ténèbres d'un mystère si impénétrable. Il reste donc à lui faire voir qu'il s'y abîme plus visiblement que dans les autres articles, et que ses excuses sont de nouveaux crimes. Rendez-vous attentifs : voici le nœud. La matière est haute; et quelque ordre qu'on y apporte, elle échappe si on ne la suit : mais, pour abréger la dispute, on convaincra le ministre par ses propres paroles.

IV. *Ancienne et nouvelle doctrine du ministre également pleine de blasphèmes.* — Il demeure d'accord d'avoir dit, dans ses Lettres de 1689, que selon la doctrine des anciens, qu'il trouve du moins tolérable, « l'effusion de la sagesse, qui se fit au » commencement du monde, fut ce qui donna la » dernière perfection, et pour ainsi dire, la parfaite » existence au Verbe et à la seconde personne de la » Trinité[1]. » Il n'en faut pas davantage. Le Verbe avait donc manqué dans l'éternité tout entière de sa dernière perfection. Or, ce qui manque de sa perfection, visiblement n'est pas Dieu. Quand il la recevrait dans la suite, il ne le serait non plus, puisqu'il serait muable et changeant. Le Fils de Dieu n'est donc Dieu, dans cette supposition que le ministre tolère, ni avant la création, puisqu'il n'avait pas sa dernière perfection, ni depuis puisqu'il l'a reçue alors de nouveau. N'est-ce pas assez blasphémer, que d'enseigner ou de tolérer de pareils sentiments?

Il s'excuse d'un autre blasphème en cette sorte. Voici ses paroles : *J'ai dit dans la sixième Lettre pastorale de* 1689, *que, selon Tertullien,* avec qui il veut que les autres anciens soient d'accord, *le Fils de Dieu n'a été personne distincte de celle du Père qu'un peu avant la création*[2]. Voilà un second blasphème assez évident; mais voici comme il s'en tire : Personne distincte, dit-il[3], c'est-à-dire, personne *développée et parfaitement née.* Mais, pour lui ôter ce dernier refuge et ne lui laisser aucune évasion, je lui réponds en deux mots : premièrement, que ce n'est pas là ce qu'il avait dit; secondement, que ce qu'il veut avoir dit ne vaut pas mieux.

V. *Que le ministre a changé son système de* 1689. *Les vaines distinctions qu'il a tâché d'introduire. Son prétendu développement du Verbe divin.* — Premièrement donc, ce n'est pas là ce qu'il avait dit dans ses Lettres de 1689, puisqu'il y avait dit en termes exprès : « Que le Verbe n'est pas » éternel en tant que Fils; qu'il n'était pas une » personne; que la génération du Verbe n'est pas » éternelle; que la génération de la personne du » Verbe fut faite au commencement du monde; » que la Trinité des Personnes ne commença qu'a- » lors, *et qu*'il y avait trois Personnes distinctes *à » la vérité*, mais engendrées et produites dans le » temps, *en sorte qu*'elles en venaient à une exis- » tence actuelle[4] : » après quoi il ne faut plus s'étonner qu'on les ait fait *inégales :* comment eussent-elles pu être égales, puisqu'elles n'étaient pas coéternelles? M. Jurieu fait dire tout cela aux anciens[5]. M. Jurieu soutient qu'il n'y a rien là *d'essentiel et de fondamental*[6]. Il faut être bien assuré de faire passer tout ce qu'on veut, pour croire qu'on puisse réduire tant d'impiétés à un bon sens.

Il distingue néanmoins : *la personne du Fils de Dieu n'était pas* encore, et, pour parler plus généralement, *la Trinité des personnes n'était pas encore :* la Trinité des personnes *développées;* il l'accorde : la Trinité des personnes véritablement distinguées en elles-mêmes, mais non encore enfantées ni développées; il le nie.

Nous verrons bientôt l'impiété de cette doctrine dans son fond : mais maintenant, pour nous atta-

1. *Lett.* VI, *p.* 46 — 2. *Lett* VII, *p.* 50; *I. Av.*, *n.* 15. — 3. *I. Av.*, *n.* 16. — 4. *Tab.*, *Lett.* 1, 2, *etc.*

1. *Tab.*, *Lett.* IV, *p.* 238. — 2. *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 44; *Tabl.*, *Lett.* VI, *p.* 260. — 3. *Idem.* — 4. *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 44, 45, 46. — 5. *I. Avert.*, *n.* 10. — 6. *P.* 44.

cher seulement aux termes, je lui demande en un mot, si distincte ne voulait dire que *développée*, que n'usait-il de ce dernier terme? que ne disait-il clairement que dans l'opinion des anciens la personne du Fils et celle du Saint-Esprit n'étaient pas encore développées, ce qui lui paraît innocent; au lieu de dire distinctes, qui lui paraît criminel et insoutenable?

C'est, dit-il[1], que *j'avais à expliquer brièvement ce sentiment des Pères, n'ayant aucun intérêt alors de l'expliquer plus au long.* Il n'y avait aucun intérêt! C'est tout le contraire : car une des choses qu'il s'était le plus proposé, dans les Lettres dont nous parlons, était de faire voir aux sociniens et à ceux qui les tolèrent, qu'il ne leur donnait aucun avantage en tolérant les Pères des trois premiers siècles : et puisqu'il mettait le dénouement à leur faire dire que la personne du Verbe était dans le sein de son Père, comme un enfant dans celui de sa mère, *formé et distinct, mais non encore enfanté ni développé;* lui eût-il coûté davantage de dire *développé*, que de dire *distingué?* Et pourquoi n'avoir pas donné d'abord à une si grande difficulté une solution si facile, où il n'eût fallu que trois mots?

VI. *Qu'en* 1689 *le ministre ne faisait du Fils de Dieu qu'un germe imparfait, et non une personne.* — Mais, ajoute votre ministre, je m'étais assez expliqué, puisque j'avais dit que *le Verbe était caché dans le sein de son Père comme sapience : et,* poursuit-il, *ce qui est caché est pourtant, et existe comme une personne*[2]. Il dissimule ce qu'il avait dit, que ce Verbe, qui *était caché dans le sein du Père comme sapience*, était seulement *son Fils et son Verbe en germe et en semence.* Or, ce qui est *un germe et une semence*, visiblement n'est pas une personne; le Fils de Dieu n'était donc pas une personne selon M. Jurieu. Il tronque et il falsifie ses propres paroles : que faut-il donc espérer qu'il laisse dorénavant en son entier?

On voit plus clair que le jour qu'il ne lui reste aucune défense; car, pour entrer dans le fond de son raisonnement il sait bien qu'une chose peut être dans une autre, ou en acte et selon sa forme, ou en puissance et selon ses principes, comme l'épi dans le grain, l'arbre dans son pépin ou dans son noyau, un animal dans son germe, tous les ouvrages dont l'univers est composé dans leurs principes primordiaux. Ce n'était donc pas assez à M. Jurieu de dire que le Fils de Dieu fût caché dans le sein de son Père; les ariens mêmes disaient selon lui, qu'il y était caché *en puissance*[3] *:* et pour fermer la bouche aux sociniens et aux tolérants leurs amis, il fallait avoir expliqué, que si le Verbe était caché dans le sein du Père, ce n'était pas en puissance, comme l'enfant est dans le germe et dans l'embryon; mais en effet et en acte, comme il est après sa conception ou sa naissance. Mais, loin de le dire ainsi, ou plutôt de le faire dire aux anciens, M. Jurieu dit tout le contraire dans l'endroit même qu'il cite pour se justifier : et il en conclut un peu après, *qu'on devait se représenter Dieu comme muable et divisible*, CHANGEANT CE GERME DE SON FILS en une personne[4]. Ainsi selon les anciens, approuvés ou tolérés par M. Jurieu, il ne m'importe, le Fils de Dieu était éternellement dans le sein de son Père comme *un germe*, comme *une semence*, et non pas comme une personne; et ce germe ne fut changé en une personne que dans le temps. Qui ne voit manifestement que faire parler ainsi les anciens, c'est les faire blasphémer; et qu'approuver ou tolérer ces expositions de la foi, comme M. Jurieu les veut appeler, c'est blasphémer soi-même?

VII. *Que le ministre se dédit, et que ce qu'il dit de nouveau ne vaut pas mieux : sa double génération attribuée au Verbe divin.* — Il en est de même des autres pensées que le ministre attribue aux Pères. Par exemple, il leur faisait nier l'éternité de la génération du Fils : il s'explique : l'éternité de la seconde génération, il l'avoue : de la première, il le nie[1]. Il fallait donc deviner ces deux générations dont il ne disait pas un seul mot; reconnaître dans une seule personne selon la divinité deux générations proprement dites, et croire que le Père éternel avait engendré son Fils à deux fois.

Les autres opinions que le ministre avait imputées aux saints docteurs ne sont pas mieux excusées; et il n'y a personne qui ne voie que ce qu'il dit aujourd'hui dans son *Tableau* est une réformation, et non pas une explication de son *Système.* Pitoyable réformation, puisque, loin de le relever du blasphème dont il a été convaincu, elle l'y enfonce de nouveau, comme on va voir!

VIII. *Le Fils de Dieu dans le sein du Père comme un enfant avant sa naissance : que le ministre entend cela au pied de la lettre : que sa doctrine est contraire selon lui-même à l'immutabilité de Dieu.* — Il faut donc expliquer le nouveau mystère de cet enveloppement et développement du Verbe, de sa conception et de sa sortie hors des entrailles de son Père, et de sa double nativité, l'une éternelle, mais imparfaite; l'autre parfaite, mais temporelle et arrivée seulement un peu avant la création du monde : car c'est là tout le dénouement que donne M. Jurieu à la théologie des anciens; et il est temps d'en démontrer la visible absurdité selon lui-même.

En effet, voici comme il parle[2] : « Cette pensée » des anciens, » cette double nativité et ce nouveau développement du Verbe, « dans le sens métapho- » rique est belle et bonne; mais dans le sens pro- » pre, comme ces anciens le prenaient, elle ne » s'accorde pas avec l'idée de la parfaite immuta- » bilité de Dieu. »

Il n'y a ici qu'à ouvrir les yeux pour voir l'égarement de notre ministre. Cette double génération ou ce développement du Verbe, à le prendre proprement, est si absurde qu'il n'entrera jamais dans les esprits. Car qui pourrait croire qu'un Dieu s'enveloppe et se développe selon sa nature divine, ou que le Père engendre son Verbe à deux fois? Il ne faut qu'ouvrir seulement l'Evangile de saint Jean, pour y remarquer que s'il est engendré deux fois, l'une de ces générations le regardait dans l'éternité comme Dieu, et l'autre dans le temps en tant qu'homme. Mais que comme Verbe il ait pu être engendré deux fois, et qu'il fallût au pied de la lettre le développer du sein paternel, comme un

1. *Tab., Lett.* VI, *p.* 238. — 2. *Tab., p.* 260; *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 44. — 3 *Tab., Lett.* VI, *p.* 275. — 4. *Tab., Lett.* VI, *p.* 46, *I. Avert., n.* 14.

1. *Lett.* VI *de* 1689; *Tab., Lett.* VI. — 2. *Tab., Lett.* VI, *p.* 266.

enfant de celui de sa mère; c'était dans cette divine et immuable génération une imperfection si visible et si indigne de Dieu, qu'il faudrait être insensé pour le dire ainsi dans le sens propre.

C'est pourquoi le docteur Bullus, le plus savant des protestants dans cette matière, lorsqu'il a vu dans cinq ou six Pères (car il n'en met pas davantage) cette double génération, avait entendu la seconde *d'une génération métaphorique*, qui ne signifie autre chose, que son opération extérieure, et la manifestation de ses desseins éternels par la création de l'univers, à la manière que nous verrons si clairement dans la suite, qu'il n'y aura pas moyen d'en disconvenir. Aussi M. Jurieu est-il déjà d'accord avec nous, que cette pensée des anciens est irréprochable en ce sens. Cependant il refuse de la suivre; et obstiné à trouver dans les anciens l'erreur dont un si savant protestant les avait si clairement justifiés, « pour moi, dit-il[1], je » tiens pour certain qu'il n'y a point là de méta- » phore. » Et un peu plus haut[2] : « J'entends tout » cela sans figure; et je comprends que ces théolo- » giens (ce sont les Pères des trois premiers siè- » cles) ont cru que les deux Personnes divines, le » Fils et le Saint-Esprit, étaient renfermées dans le » sein de la première, comme un enfant est enfermé » dans le sein de sa mère, parfait de tous ses » membres, ayant vie, être, mouvement et action; » mais n'étant pas encore développé et séparé de la » mère. »

Mais s'il faut prendre au pied de la lettre et sans figure, comme le ministre nous y veut contraindre, tout ce qu'il vient de raconter; il y a donc, comme dans la mère et dans son enfant lorsqu'il vient au monde, un double changement en Dieu; un dans le Père qui développe ce qui était enfermé dans ses entrailles; un dans le Fils qui est séparé et développé de ces entrailles paternelles : et on ôte également au Père et au Fils la parfaite simplicité et immutabilité de leur être.

IX. *Que le ministre introduit un Dieu muable et corporel.* — Après ces extravagances, qu'on nous débite comme des oracles, le ministre m'avertit sérieusement « de ne continuer pas à harceler la » théologie des Pères par des conséquences, en di- » sant que selon le sentiment que je leur attribue, » il faut que la Trinité soit nouvelle et non éter- » nelle; que Dieu soit muable; qu'il faut que Dieu » puisse s'étendre et se resserrer[3]. » Voilà des objections contre sa doctrine qui sans doute sont considérables; mais il les résout en un mot. *Tout cela est chicane*, dit-il. C'en est fait, l'oracle a parlé. Mais est-ce chicane de dire que celui qui ouvre son sein, et qui développe ce qu'il y tenait enfermé, et celui qui sort de ce sein où il était auparavant, aient ce double défaut d'être muables et divisibles? Je le demande à tout homme qui a les premiers principes de l'intelligence.

X. *Démonstration, que Dieu et le Verbe, dès les trois premiers siècles sont muables, imparfaits et corporels, selon la supposition du ministre.* — Pour la mutabilité, la chose est claire. Le ministre demeure d'accord que, dans la supposition qu'il attribue aux anciens, « l'effusion faite dans le temps » de la Sagesse divine DONNA LA DERNIÈRE PERFECTION, et pour ainsi dire, la parfaite existence au » Verbe et à la seconde personne de la divinité. » Sur ce fondement je raisonne ainsi. Ce qui reçoit de nouveau sa dernière perfection, en termes formels, est changé : or, dans la supposition de M. Jurieu[1], la seconde personne reçoit de nouveau sa dernière perfection; donc dans cette supposition la seconde personne en termes formels est changée. Vous le voyez, mes chers frères. J'aime mieux tomber dans la sécheresse d'un argument en forme, que de donner lieu, quoique sans sujet, à votre ministre, de dire que j'exagère et que je fais le déclamateur.

Voulez-vous ouïr un autre argument également clair? Ecoutez ce qu'on attribue à Tertullien et aux autres Pères[2]. « Dieu dit : *Que la lumière soit*, » voilà la seconde génération du Fils : ce que Ter- » tullien appelle la parfaite naissance du Verbe, et » qui fait voir qu'il en reconnaissait une autre IM- » PARFAITE en comparaison de celle-ci : c'était la » génération éternelle, par laquelle le Verbe en » tant qu'entendement et raison divine était en Dieu » éternellement, bien distingué à la vérité de la » personne du Père, mais encore enveloppé. » Demeurons-en là, et disons : Ce qui passe d'un état imparfait à un état parfait, change d'état : mais dans cette supposition le Fils de Dieu passe d'un état imparfait à un état parfait; par conséquent le Fils de Dieu change d'état. Il passe manifestement de l'imparfait au parfait; qui est, non par conséquence, mais précisément et selon la définition, ce qu'on appelle changer.

Et remarquez que son état imparfait est celui où il était mis par sa naissance éternelle : c'est cet état qu'on regarde comme imparfait, à comparaison de celui où il est élevé dans le temps et au commencement du monde. Dieu donc dans l'éternité a engendré un Fils imparfait, qui a acquis sa perfection avec le temps. Si ce n'est pas là blasphémer en termes formels contre le Père et le Fils, je ne sais plus ce que c'est.

Enfin, c'est trop disputer; et il n'y a qu'à répéter au ministre ce qu'il écrivait en 1689, que « les an- » ciens représentaient Dieu comme muable et divi- » sible, changeant ce germe de son Fils en une » personne, et donnant une portion de sa substance » pour son Fils sans la détacher de soi[3]. » Qu'y a-t-il de plus scandaleux et de plus impie tout ensemble, que de réduire le Fils de Dieu à l'imperfection *d'un germe et d'une semence*, comme il parle? Mais n'est-ce pas clairement et en termes assez formels le reconnaître muable, et faire un Dieu changeant et un Dieu changé? Mais que fallait-il davantage pour faire un Dieu corporel, que de l'avouer divisible, et de lui attribuer des divisions et des portions de substance? Où réduit-on le christianisme? et ose-t-on se vanter de confondre les sociniens, lorsqu'on dit que de semblables blasphèmes ne ruinent pas le fondement de la foi?

XI. *Que le ministre, en s'expliquant en* 1690 *et dans son Tableau, met le comble à ses erreurs : passage plein d'impiété et d'absurdité.* — Voilà ce qu'il écrivait en 1689; et loin de corriger ces blasphèmes dans une Lettre qu'il compose exprès pour s'en jus-

1. *Tab., Lett.* VI, *p.* 266. — 2. *Idem, p.* 255. — 3. *Ibid., p.* 269.

1. *Tab., Lett.* VI, *p.* 259. — 2. *Idem.* — 3. *Lett.* VI, 1689. *I. Avert., n.* 14.

tifier, il y assure de nouveau que la seconde nativité du Verbe est sa *parfaite nativité*[1], et que la première est plutôt *une conception* qu'un enfantement parfait[2]. Ce n'est pas tout : par cette seconde nativité, *de sagesse il est devenu Verbe, et personne parfaitement née*[3]; par conséquent quelque chose de plus fait et de plus formé qu'il n'était auparavant : en sorte « que la Trinité a pris dans cette » naissance son être développé et parfait : ce qui a » fait croire aux docteurs des trois premiers siècles, » qu'ils étaient en droit de compter la naissance de » la Trinité de ce qu'ils appelaient sa parfaite nati- » vité[4]. » Non content d'avoir proféré tant d'impiétés, il y met le comble en cette sorte : « A Dieu » ne plaise, dit-il[5], que je voulusse porter ma com- » plaisance pour cette théologie des anciens jusqu'à » l'adopter ni même la tolérer AUJOURD'HUI ! on doit » pourtant bien remarquer que l'on ne saurait ré- » futer par l'Ecriture cette théologie bizarre des » anciens; et c'est une raison pourquoi on ne leur » en saurait faire une hérésie. Il n'y a que la seule » idée que nous avons aujourd'hui de la parfaite » immutabilité de Dieu, qui nous fasse voir la » fausseté de cette hypothèse : or nous n'avons » cette idée de la parfaite et entière immutabilité de » Dieu, que des lumières naturelles qu'une mau- » vaise philosophie peut obscurcir. »

XII. *Etrange idée du ministre sur l'immutabilité de Dieu; que la foi en est nouvelle dans l'Eglise, et que nous ne l'avons point par les Ecritures, mais par la seule philosophie.* — On ne sait en vérité par où commencer pour démontrer l'impiété de ce discours. Mais ce qui frappe d'abord, c'est que les anciens croyaient Dieu véritablement muable; et ce qui passe toute absurdité, que la parfaite immutabilité de Dieu est une idée d'*aujourd'hui*. Elle n'était pas hier : elle est nouvelle dans l'Eglise, et ne doit pas être rangée au nombre de ces vérités qui ont toujours été crues, et partout : *quod ubique, quod semper*. Mais ce qu'il y a de plus absurde et de plus impie, c'est qu'elle est nouvelle non-seulement à l'Eglise primitive, mais encore aux prophètes et aux apôtres; puisque, selon M. Jurieu, *on ne peut réfuter par l'Ecriture* cette bizarre théologie des anciens. Ce n'est que des philosophes que nous prenons cette idée que nous avons *aujourd'hui* de la parfaite immutabilité de Dieu : sans la philosophie, la doctrine des chrétiens sur un attribut aussi essentiel à Dieu serait imparfaite. Croire ce premier être muable, ce n'est pas une erreur contre la foi : c'est, si l'on veut, une erreur ou une hérésie philosophique, laquelle n'est point contraire à la révélation : les philosophes ont mieux connu Dieu que les chrétiens, et mieux que Dieu lui-même ne s'est fait connaître par son Ecriture.

ARTICLE II.

Erreur du ministre, qui ne veut voir la parfaite immutabilité de Dieu ni dans les Pères ni dans l'Ecriture même.

XIII. *Passages des trois premiers siècles sur la parfaite immutabilité de Dieu : que le ministre ne connaît rien dans l'antiquité.* — C'est bien là en vérité le discours d'un homme qui ne sait plus ce qu'il dit, et qui en faisant le savant n'a rien lu de l'antiquité qu'en courant, et dans un esprit de dispute. Car s'il avait lu posément le seul livre de Tertullien contre Praxéas, il y aurait trouvé ces paroles sur la personne du Fils de Dieu : « Etant » Dieu, il faut le croire immuable et incapable de » recevoir une nouvelle forme, parce qu'il est éter- » nel[1]. » Mais qu'est-ce encore, selon cet auteur, que d'être immuable et éternel? « C'est ne pouvoir » être transfiguré ou changé en une autre forme, » parce que toute transfiguration est la mort de ce » qui était auparavant. Car, poursuit-il, tout ce qui » est transformé cesse d'être ce qu'il était, et com- » mence d'être ce qu'il n'était pas : mais Dieu ne » cesse point d'être, ni ne peut être autre chose » que ce qu'il était. » Je voudrais bien demander à M. Jurieu si ses métaphysiciens *d'aujourd'hui* dont il veut tenir cette belle idée de la parfaite immutabilité de Dieu, plutôt que de l'Ecriture et de l'ancienne et constante tradition de l'Eglise, lui en ont parlé plus précisément que ne vient de faire cet ancien auteur? Et si ce n'est pas assez, il ajoute encore, « que la parole qui est Dieu, et la parole de » Dieu demeure éternellement, et persévère tou- » jours dans sa propre forme. » Voilà celui qui, selon M. Jurieu, introduit un Verbe qui achève de se former avec le temps : voilà comme il ignorait l'immutabilité de Dieu, et en particulier celle de son Fils. Il conclut l'immutabilité de ce qu'il est, par l'immutabilité de ce qu'il dit. L'auteur du livre de *la Trinité*, qu'on croit être Novatien, suit les idées de Tertullien, et déclare comme lui, que *tout ce qui change est mortel par cet endroit-là*[2]. Il faudrait donc ôter aux anciens avec l'idée de l'immutabilité celle de l'éternité de Dieu, dont la racine, pour ainsi parler, est son être toujours immuable. De là vient qu'en disputant contre ceux qui mettaient la matière éternelle, ces graves théologiens leur démontraient qu'elle ne pouvait l'être, parce qu'elle était sujette aux changements. Tertullien soutient contre Hermogène[3], « que si la matière est éter- » nelle, elle est immuable et inconvertible, inca- » pable de tout changement; parce que ce qui est » éternel perdait son éternité, s'il devenait autre » chose que ce qu'il était. Ce qui fait Dieu, pour- » suit-il, c'est qu'il est toujours ce qu'il est : de » sorte que si la matière reçoit quelque change- » ment, la forme qu'elle avait est morte; ainsi elle » aurait perdu son éternité : mais l'éternité ne peut » se perdre. » Remarquez qu'il ne s'agit pas de changer quant à la substance et à l'être, mais quant aux manières d'être; puisque c'est en présupposant que la matière n'était point muable dans le fond de son être, qu'on procède à faire voir qu'elle ne peut l'être en rien, et qu'on ne peut rien lui ajouter. Théophile d'Antioche procède de même[4] : « Parce que Dieu est ingénérable, c'est-à-dire, » éternel, il est aussi inaltérable. Si donc la ma- » tière était éternelle, comme le disent les platoni- » ciens, elle ne pourrait recevoir aucune altération, » et serait égale à Dieu; car ce qui se fait et ce qui » commence est capable de changement et d'altéra- » tion : mais ce qui est éternel est incapable de l'un

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 259, 261. — 2. *Idem*, *p* 263, 362. — 3. *Ibid.*, *p.* 233, 285. — 4. *Ibid.*, *p.* 260, 261. — 5. *Ibid.*, *p.* 268.

1. *Adv. Prax.*, *n.* 27. — 2. *De Trin.*, *c.* 4. — 3. *Cont. Herm.*, *c.* 12. — 4. *Lib.* II. *ad Autol.*

» et de l'autre. » Athénagore dit aussi que « la di- » vinité est immortelle, incapable de mouvement et » d'altération[1]; » ce qui emporte non-seulement l'immutabilité dans le fond de l'être, mais encore dans les qualités et universellement en tout : d'où il conclut que le monde ne peut être Dieu, parce qu'il n'a rien de tout cela. Il ne faut pas oublier que ces passages sont tirés des mêmes endroits, d'où le ministre conclut ces prétendus changements dans Dieu et dans son Verbe. Pour se former une idée parfaite de l'immutabilité de Dieu, il ne faut que ce petit mot de saint Justin[2] : *Qu'est-ce que Dieu?* et il répond : « C'est celui qui est toujours le » même, et toujours de même façon, et qui est la » cause de tout; » ce qui exclut tout changement, et dans le fond et dans les manières : et cela est tellement l'essence de Dieu, qu'on en compose sa définition. Les autres anciens ne parlent pas moins clairement; et si occupé de toute autre chose, que de l'amour de la vérité, le ministre ne veut pas se donner la peine de la chercher où elle est à toutes les pages, Bullus et son Scultet lui auraient montré dans tous les auteurs qu'il allègue, dans saint Hippolyte, dans saint Justin, dans Athénagore, dans saint Théophile d'Antioche, et dans saint Clément d'Alexandrie, que non-seulement le Père, mais encore nommément le Fils, *est inaltérable*, *immuable*, *impassible*, *incapable de nouveauté*, *sans commencement*[3] : et quand ils disent sans commencement, ils ne disent pas seulement que lui-même ne commence pas, mais encore que rien ne commence en lui, comme ils viennent de nous l'expliquer : et c'est pourquoi ils joignent ordinairement à cette idée celle de tout parfait, παντελής, pour montrer qu'on ne peut rien ajouter ni diminuer en Dieu : ce qui renferme la très-parfaite immutabilité de son être. La voilà donc dans les plus anciens auteurs, cette parfaite immutabilité, que le ministre ne veut savoir que d'aujourd'hui; et la voilà dans tous ceux où il croit trouver le contraire, sans même qu'on puisse réfuter par l'Ecriture leur bizarre théologie, comme il l'appelle.

XIV. *Que les anciens ont vu dans l'Ecriture la parfaite immutabilité de Dieu.* — Il ne veut donc pas que Tertullien, lorsqu'il a dit avec tant de force, que « Dieu ne change jamais, ni ne peut » être autre chose que ce qu'il était, à cause qu'il » est éternel, » ait puisé cette belle idée de l'endroit où Dieu se nomme lui-même *Celui qui est*[4]; *c'est-à-dire*, non-seulement celui qui est de lui-même, et celui qui est éternellement, mais encore celui qui est éternellement tout ce qu'il est; qui n'est point aujourd'hui une chose et demain une autre, mais qui est toujours parfaitement le même. Il ne veut pas que les anciens aient entendu la belle interprétation que le prophète Malachie a donnée à cette parole : *Celui qui est*, lorsqu'il fait encore dire à Dieu : *Je suis le Seigneur*, le *Jéhovah*, et celui qui est, *et je ne change point*[5], c'est-à-dire manifestement, je ne change en rien, parce que je suis celui qui est; ce que je ne serais plus si je cessais un seul moment d'être ce que j'ai toujours été; ou, ce qui est la même chose, si je commençais à être ce que je n'étais pas.

Si on veut dire que l'antiquité n'ait pas vu un sens si clair dans les deux passages qu'on vient de citer, il faut donc encore les effacer du livre de Novatien[1], qui en conclut que Dieu conserve toujours son état, sa qualité, et en un mot tout ce qu'il est : il faudra dire encore que les saints docteurs n'auront pas vu dans saint Jacques, que *le Père des lumières ne reçoit ni de mutation, ni d'ombre de changement*[2] : ou il faudra que saint Jacques, à cause qu'il n'avait pas ouï ces philosophes d'*aujourd'hui*, qui ont appris à M. Jurieu de si belles choses sur la perfection de Dieu, n'ait pu nous donner comme eux une exacte idée de la parfaite exemption de tout changement, pendant que par ses paroles il en exclut jusqu'à l'ombre, et qu'il ne peut souffrir dans l'immutabilité de Dieu la moindre tache de nouveauté qui en ternisse l'éclat. Voilà ce qu'il faut penser pour écrire ce qu'a écrit votre ministre. Peut-on dans un docteur, pour ne pas dire dans un prophète, un plus profond étourdissement?

XV. *Que l'immutabilité du Fils de Dieu paraît aussi dans l'Ecriture.* — Dira-t-il qu'on démontre bien dans les Ecritures la parfaite immutabilité de Dieu, mais non pas celle de son Fils? le Fils n'est donc pas Dieu, ou il est un autre Dieu que le Père; et il faudra reconnaître un Dieu qui sera parfaitement immuable, et un Dieu qui ne le sera qu'imparfaitement. Mais que veut donc dire ce verset du Psaume, que saint Paul, assurément très-bon interprète, applique directement à la personne du Fils de Dieu : *Pour vous, Seigneur, vous êtes toujours le même*[3], et toujours ce que vous êtes? Par où il nous fait entendre ce qu'il avait dit au commencement de l'Epître, qu'*il était l'éclat de la gloire, et l'empreinte de la substance de son Père*[4] : par conséquent également grand, également éternel, également immuable en tout ce qu'il est.

XVI. *Que le ministre rejette sa propre confession de foi, lorsqu'il ne veut pas reconnaître l'immutabilité de Dieu dans l'Ecriture.* — Le ministre veut-il renoncer à convaincre les sociniens par tous ces passages de l'Ecriture? Mais veut-il renoncer encore à prouver par l'Ecriture ses propres articles de foi? Lisons la Confession des prétendus réformés; nous y trouverons en tête, que *Dieu est une seule et simple essence*, *spirituelle*, *éternelle*, *immuable*[5]. Il n'en faut pas davantage : fermons le livre. Le ministre veut-il se dédire de la maxime constante de sa religion, que tous les articles de foi, principalement les articles aussi essentiels que celui-ci, sont prouvés, et clairement prouvés par l'Ecriture? Il doit donc, selon lui-même, être bien prouvé par l'Ecriture, que Dieu est parfaitement immuable; et si cette vérité y est claire contre M. Jurieu, les Pères à qui il la fait nier sont bien réfutés.

XVII. *Que les passages qui prouvent l'immutabilité de Dieu, la prouvent parfaite : chicane du ministre.* — Il lui reste pourtant encore une échappatoire : car il est vrai qu'il ne s'est pas engagé à nier qu'on puisse prouver par l'Ecriture l'immutabilité en général, mais la parfaite immutabilité[6].

1. *Legat. pro Christ. ad calc. Op. S. Just*, p. 299. — 2. *Dial. cum Tryph.*, p. 105. — 3. *Scult. Medul. PP.*, *I. part.*, p. 7, 107, 114, 198, *etc. Just. Apol.* I, *n.* 6, *p.* 45. *Dial. cum Tryph. supra. Athen. apud Just. Clem. Alex. Strom.*, 4, 7. p. 703. *Hip. Collect. Anast.* — 4. *Exod.*, III, 14. — 5. *Mal.*, III. 6.

1. *De Trin.*, *cap.* 4. — 2. *Jac.*, I. 17. — 3. *Ps.* CI, 26; *Heb.*, I. 10, 11. — 4. *Idem*, I. 3. — 5. *Conf. de foi*, *Art.* 1. — 6. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 268.

Basse et pitoyable chicane s'il en fut jamais ; puisque ce nom d'immuable, exclusif de tout changement, consiste dans l'indivisible comme celui d'éternel, et ainsi de tous les noms divins il n'y en a point qui porte en lui-même plus sensiblement le caractère de perfection que celui-ci, où l'on voudrait mettre du plus ou du moins. On pourrait dire de même, et à plus forte raison, qu'on prouvera bien par l'Ecriture que Dieu est bon, mais non pas parfaitement bon; sage, mais non pas parfaitement sage; heureux, mais non pas parfaitement heureux; et pour ne rien oublier, parfait, mais non pas parfaitement parfait : et au lieu que nous concevons qu'il faut étendre naturellement tout ce qui se dit de Dieu, et toujours l'élever au sens le plus haut, parce que, quoi qu'on puisse dire ou penser de sa perfection, l'on demeure toujours infiniment au-dessous de ce qu'il est; ce nouveau docteur nous apprend, à l'exemple des sociniens, à tout ravilir et à tout restreindre, en sorte que, par les idées que Dieu nous donne de lui-même dans son Ecriture, nous ne puissions pas même comprendre sa parfaite immutabilité, c'est-à-dire, celui de ses attributs dont on peut moins le dépouiller, et sans lequel on ne sait plus ce que Dieu serait, puisque même il ne serait pas véritablement éternel.

XVIII. *Si c'est faire Dieu immuable, que de ne le faire changer que dans les manières d'être : que le ministre tombe dans les mêmes erreurs qu'il reprend dans les sociniens.* — Le ministre en revient toujours à l'enfant, *qui sortant parfait du sein de sa mère, n'acquiert pas par sa naissance un nouvel être*, mais une *nouvelle manière d'être;* et il croit satisfaire à tout en disant que la *seconde naissance du Fils de Dieu* lui donne aussi comme à cet enfant *non un nouvel être*, mais *une nouvelle manière d'être*[1]. Aveugle, qui ne voit pas que nous-mêmes quand nous changeons de pensées et de sentiments, nous ne changeons pas autrement que dans des manières d'être. N'est-ce donc pas une erreur d'attribuer à Dieu de tels changements? Ou bien sera-ce une erreur légère que l'Ecriture ne rejette pas? Et nous faudra-t-il endurer cette tache et cette ombre en Dieu malgré la parole de saint Jacques? Il faudra donc encore de ce côté-là donner gain de cause aux sociniens, puisque lorsqu'ils font changer Dieu de situation ou de sentiment et de pensée, ce que M. Jurieu trouve si mauvais avec raison[2], ils répondront qu'après tout, ils ne font point changer Dieu, en lui donnant ni un nouvel être ni une nouvelle substance; mais en lui donnant seulement de nouvelles manières d'être, c'est-à-dire, des mouvements, des sentiments et des pensées ; ce qui ne dérogerait pas, selon le ministre Jurieu, à l'immutabilité que l'Ecriture nous a révélée. Mais tout cela est pitoyable; puisqu'enfin ces manières d'être qu'on supposerait de nouveau en Dieu, ou seraient peu dignes de sa nature ; et en ce cas pourquoi les y mettre? ou, si elles en sont dignes, elles sont par conséquent infinies, immenses, et en un mot vraiment divines, dignes de toute adoration et de tout honneur : auquel cas Dieu n'est plus Dieu, si elles lui manquent un seul moment, comme il le faudrait supposer dans la doctrine que le ministre attribue aux saints. Car le Fils de Dieu serait-il,

1. *Pag.* 256. — 2. *Tab. du Socin., Lett.* I, II, *etc.*

comme dit saint Paul, *au-dessus de tout, Dieu éternellement béni*[1], et par conséquent très-parfait, s'il attendait du temps sa dernière perfection et quelque chose au-dessus de ce qu'il est dans l'éternité? Mais serait-il heureux, s'il avait encore à attendre et à désirer quelque chose? Son père le serait-il, s'il était lui-même sujet au changement, ou si son Fils en qui il a mis ses complaisances, devait changer dans son sein, et qu'en attendant il manquât de la dernière perfection et de son bonheur accompli? Et l'un et l'autre seraient-ils le Dieu tout-puissant et créateur, s'ils ne pouvaient rien créer, ni changer le non-être en être, sans se changer et s'altérer eux-mêmes? et si ces absurdités ne peuvent être réfutées par les Ecritures, comme l'assure M. Jurieu, quels secours laissera-t-il donc à notre ignorance? Les catholiques auraient encore la Tradition; et il est vrai que pour expliquer et déterminer le sens de l'Ecriture même, les savants protestants se servent souvent de la manière dont elle a toujours été entendue dans l'Eglise chrétienne : mais ce refuge leur est ôté comme tous les autres, puisqu'on ravit aujourd'hui aux trois premiers siècles la connaissance d'un Dieu parfaitement immuable. Si donc on ne connaît Dieu et la perfection de ses principaux attributs, ni par les termes de l'Ecriture, ni par la foi de l'Eglise et de ses docteurs, où est cette perfection du christianisme que le ministre veut porter si haut? Et que devient le reproche qu'il fait aux sociniens d'en anéantir les grandeurs[2]? Mais que sert à ce ministre de leur reprocher qu'ils nous font un Dieu dont Platon et les philosophes ne s'accommoderaient pas, et qu'ils trouveraient au-dessous de leurs idées, s'il en vient à la fin lui-même à la même erreur; et si, pour connaître Dieu, il est contraint de nous renvoyer *à nos lumières naturelles, qu'une mauvaise philosophie peut obscurcir*[3]? C'est donc enfin la philosophie qui doit redresser nos idées, et la foi ne nous suffit pas pour savoir ce qu'il faut croire de la perfection de la nature divine.

XIX. *Vanteries du ministre qui défie ses adversaires de gager contre lui.* — Il se dit maître en Israël, et il ignore ces choses; et pendant qu'il marche à tâtons, se heurtant à chaque pas, et contre tous les principes de la religion, il triomphe, et il ose dire : *Je ne me pique de rien, que d'avoir des principes bien concertés*[4]. Qu'il est modeste ! Il ne se pique de rien, que de raisonner toujours parfaitement juste. Si vous en doutez il est prêt *à coucher en jeu quelque chose qui vaille la peine.* Dans les affaires du monde le serment fait la décision; en matière de théologie dorénavant ce sera la gageure. Et enfin, qui que vous soyez qui accusez M. Jurieu de contradiction, catholiques et *M. de Meaux*, ou protestants (car on s'en mêle aussi parmi vous; et, dit M. Jurieu, *cela devient fort à la mode*); mais enfin, qui que vous soyez, *auteur de la Lettre de l'an passé, auteur de l'Avis venu de Suisse, auteur de l'Avis aux Réfugiés;* M. de Beauval, qui vous déclarez, et cent autres qui n'osez vous nommer; *il s'engage à vous confondre* au jugement *de six témoins.* Peut-être s'il les choisit : si ce n'est qu'il se confonde lui-même comme il fait à chaque page de

1. *Rom.*, IX. 5 — 2. *Tab., Lett.* III, III, *etc.* — 3. *Lett.* VI, *p.* 268 — 4. *Tab., Lett.* VI, *p.* 309.

ses écrits. Où rêve-t-on ces manières de défendre ses contradictions? Est-ce là comme on traite la théologie?

ARTICLE III.

Que le ministre détruit non-seulement l'immutabilité, mais encore la spiritualité de Dieu.

XX. *Que le Dieu des premiers siècles était, selon le ministre, un Dieu qui s'étendait et se resserrait, et véritablement un corps.* — Le ministre n'est pas moins clairement convaincu dans la seconde accusation dont il a voulu se défendre; c'est d'avoir fait dire aux anciens, non-seulement que Dieu était muable, mais encore qu'il était divisible, et qu'*il pouvait s'étendre et se resserrer*[1]. Car qui peut douter de son sentiment, après ce qu'on vient d'entendre des divisions et des portions de substance qu'il fait admettre aux anciens, dont il déclare néanmoins la doctrine pure de toutes erreurs contre les fondements de la foi? C'est ce qu'il disait en 1689; et s'il voulait s'en dédire, il fallait donc, sans faire le fier, avouer son aveuglement : mais au contraire il y persiste; puisqu'il nous dit encore aujourd'hui dans cette sixième Lettre du Tableau, où il prétend s'expliquer à fond et lever toutes les difficultés de son Système, que cette naissance temporelle qu'il fait attribuer au Verbe par les anciens, selon eux, se fait « par voie d'expulsion, Dieu ayant poussé » au dehors ce qui était auparavant enveloppé dans » son sein[2]; » qu'elle se fait « par un simple déve- » loppement et une extension de la substance di- » vine, laquelle s'est étendue comme les rayons du » soleil s'étendent quand il se lève après avoir été » caché[3]. » J'avoue qu'en quelques endroits par une secrète honte il tempère la dureté de ces expressions, en y ajoutant des *pour ainsi dire*, dont nous parlerons ailleurs; mais s'il voulait dire par là que ces expressions, et les autres de même nature, si on les trouvait dans quelques Pères, se devaient prendre figurément, et comme un faible bégaiement du langage humain, il ne fallait pas rejeter le dénouement de Bullus et les figures qu'il reconnaît dans ces discours. Que s'il persiste toujours, et à quelque prix que ce soit, à vouloir trouver dans les premiers siècles des variations effectives, et que pour cela il s'attache opiniâtrément à prendre ces expressions sans figure et sans métaphore; il demeura convaincu par son propre aveu, au lieu de se corriger de ses premières idées qui lui faisaient dire, en 1689, que les Pères faisaient Dieu corporel, de les avoir confirmées en leur faisant reconnaître encore aujourd'hui non-seulement un Dieu muable et changeant, mais encore un Dieu divisible, un Dieu qui s'étend et se resserre, en un mot, un Dieu qui est un corps.

XXI. *Suite de cette matière.* — Il ne devait pas espérer de résoudre ces difficultés, en répondant que ce ne sont que *des chicanes*, et ensuite nous renvoyant « à la révélation et à la foi comme à la » seule barrière qu'on peut opposer au raisonne- » ment humain[4]. » Car la foi ne nous apprend pas à dire qu'une substance qui s'étend, qui se divise, qui se resserre et se développe, proprement et dans le sens littéral, ne soit pas un corps, ou que tout ce qui reçoit tous ces changements ne soit pas muable. La foi épure nos idées : la foi nous apprend à éloigner de la génération du Verbe tout ce qu'il y a de bas et de corporel dans les générations vulgaires : la foi nous apprend à dire que si, par la faiblesse du langage humain, on est contraint quelquefois de se servir d'expressions peu proportionnées à la grandeur du sujet, c'est une erreur de les prendre au pied de la lettre. Puisque M. Jurieu ne veut pas suivre ces belles lumières, son sang est sur lui, et son crime est inexcusable.

XXII. *Que les erreurs que le ministre attribue aux Pères ne sont pas des conséquences qu'il tire de leur doctrine, mais leurs propres positions, selon lui-même.* — Il ne fallait non plus nous objecter que nous *harcelons la théologie des Pères*, et que toutes ces difficultés que nous faisons, *n'en sont que des conséquences qu'ils n'ont pas vues, et qu'ils auraient niées*[1]. Car il s'agit de savoir, non pas si nous tirons bien les conséquences de la doctrine des Pères, mais si les Pères ont pu dire au sens littéral, comme veut M. Jurieu, que Dieu *se développât et s'étendît*, sans en faire formellement un corps, et qu'il devînt au dedans ce qu'un peu auparavant il n'était pas, sans le faire formellement changeant et muable. Le ministre, qui semble ici vouloir le nier, nous a déclaré tant de fois que les anciens faisaient Dieu muable et divisible qu'il ne peut plus s'excuser que par un exprès désaveu de ses sentiments. Ce ne sont donc pas ici des conséquences, et ce n'est pas moi qui harcelle la théologie des anciens; c'est lui qui la fait absurde et impie.

XXIII. *Que les enveloppements et développements que le ministre attribue aux Pères, ne se trouvent point dans leurs écrits.* — Au reste, à entendre le ministre, on pourrait penser que ces enveloppements et ces développements, cette conception, ce sein paternel où le Verbe est renfermé pendant une éternité comme un enfant, et les autres expressions semblables, se trouvent à toutes les pages dans les écrits des anciens. Mais, mes frères, il ne faut pas vous laisser plus longtemps dans cette erreur. Je réponds à votre ministre selon ses pensées : mais dans le fond il faut vous dire que ces enveloppements et ces développements, qui font tant de bruit dans son Système, sont termes qu'il prête aux Pères; et vous verrez bientôt que leurs expressions, prises dans leur sens naturel, ne portent pas dans l'esprit les basses idées que le ministre veut y trouver. Pour ce qui est de la conception, et de ces entrailles d'où le Verbe se doit éclore, on les tire d'un seul petit mot de Tertullien, à qui vous verrez aussi qu'on en fait beaucoup accroire; et vous serez étonnés qu'on attribue aux trois premiers siècles, non par conséquence, mais directement, des absurdités si étranges sur un fondement si léger.

ARTICLE IV.

Suite des blasphèmes du ministre, et qu'il fait la Trinité véritablement informe en toutes façons.

XXIV. *Que la foi de la Trinité a été informe, selon le ministre, durant plus de trois siècles entiers, et que ses propres excuses achèvent de l'abîmer.* —

1. *P.* 269. — 2. *P.* 257. — 3. *P.* 258, 261. — 4. *Pag.* 269.

1. *Tab., Lett.* VI, *p.* 269, 285.

Ce n'est pas non plus une conséquence, mais un dogme exprès de M. Jurieu, de dire qu'*au troisième siècle*, et bien avant *dans le quatrième*, *la Trinité était encore informe*, et que les Personnes divines passaient véritablement pour inégales. C'est sur cela qu'il me reproche de m'être emporté à des *invectives, des exclamations et des pauvretés qui sont honte à la raison humaine*[1]. Mais ici, comme dans le reste, vous allez voir que plus il s'échauffe, plus visiblement il a tort. « L'évêque de Meaux se » récrie, continue-t-il, sur ce que j'ai dit que ce » mystère demeura informe jusqu'au premier con- » cile de Nicée, et même jusqu'à celui de Constan- » tinople. Mais, ajouta-t-il, un enfant aurait en- » tendu cela; et tout le monde comprend que tout » cela signifie que l'explication du mystère de la » Trinité et de l'Incarnation demeura imparfaite et » informe jusqu'au concile de Constantinople. » C'est aussi ce que j'entendais, et je suis content de cet aveu. Il poursuit : « Car pour le mystère en » soi-même, ou tel qu'il est dans l'Ecriture sainte, » il a toujours été tel qu'il doit être et dans sa per- » fection. » Vous le voyez, mes chers frères; ce docteur fait semblant de croire qu'on lui objecte que la Trinité ne fut formée qu'au concile de Constantinople, et que ce concile y a mis la dernière main. Mais, pour me servir de ses paroles, *un enfant* verrait que c'est de la foi de la Trinité que je lui parle : c'est cette foi que je lui reproche de laisser informe jusqu'au concile de Constantinople; et il demeure d'accord qu'elle l'était. *L'explication de la Trinité était*, dit-il, *imparfaite et informe* jusqu'à ce temps. On n'y connaissait rien, on n'y voyait rien; car c'est ce que veut dire *informe : imparfait* ne vaut pas mieux; car la foi est toujours parfaite dans l'Eglise. Ce n'est pas assez de dire avec le ministre, que le mystère est parfait dans l'Ecriture; car il faut que cette Ecriture soit entendue. Par qui, sinon par l'Eglise? L'Eglise a donc toujours très-bien entendu ce qu'il faut croire de ce mystère. Si la preuve en est plus claire après les disputes, la déclaration plus solennelle, l'explication plus expresse, il ne s'ensuit pas qu'auparavant la foi des chrétiens ne soit pas formée sur un mystère qui en fait le fondement, ou ce qui est encore pis, qu'elle soit informe. Elle est formée dans son fond, dira-t-il : et je lui réponds : Que lui manquait-il donc? Des accidents? Est-ce assez pour dire qu'elle était informe; ou, comme il parle du mystère de la grâce, *entièrement informe?* il n'y a que lui qui parle ainsi, parce qu'il espère toujours sortir par subtilité de toutes les absurdités où il s'engage, et faire croire au monde tout ce qu'il voudra. Mais il se trompe. Tout le monde voit que la foi de la Trinité n'était pas même formée selon lui, dans son fond, lorsqu'on reconnaissait de l'imperfection, de la divisibilité, du changement, une véritable inégalité dans les Personnes divines. Car le ministre ne peut pas nier que le contraire n'appartienne au fond de la foi : or le contraire, selon lui, n'était pas connu dans les trois premiers siècles; donc la foi de la Trinité n'était pas même alors formée dans son fond. Elle ne l'était même pas dans l'Ecriture, puisque, selon le ministre, encore à présent on ne peut pas réfuter par l'Ecriture l'erreur qu'il attribue aux Pères. Il ne sait donc ce qu'il dit, et il contredit en tout point sa propre doctrine.

1. *Tab., Lett.* VI, *p.* 264, 282.

XXV. *Que la Trinité est informe en elle-même, selon le ministre, et ne s'est formée qu'avec le temps.* — Mais lorsqu'il se glorifie d'avoir du moins reconnu que le mystère de la Trinité a toujours eu en lui-même la perfection qu'il devait avoir, il s'embrouille plus que jamais; puisque, selon la doctrine qu'il tolère dans les saints Pères, et qu'il ne croit pas pouvoir réfuter, il devait avec le temps survenir au Fils une seconde naissance plus parfaite que la première, et un dernier développement qui fît la perfection de son être. Ce n'est donc pas seulement l'explication; c'est le mystère en lui-même qui est imparfait durant toute l'éternité, et jusqu'au commencement de la création, et qui est tel, selon des principes qu'on ne peut réfuter. C'est ce que dit le ministre, et il demeure plus que jamais dans le blasphème qu'il avait cru éviter.

ARTICLE V.

Autre blasphème du ministre : l'inégalité dans les Personnes divines. Principes pour expliquer les passages dont il abuse.

XXVI. *Que le ministre rend les Personnes divines véritablement inégales.* — Il se débarrasse encore plus mal du crime de rendre inégales les trois Personnes divines, qui est le plus manifeste de tous les blasphèmes; puisque *les anciens*, qu'il tolère, et qui n'ont pas renversé le fondement de la foi (car il faut toujours se souvenir que c'est là son sentiment, et même qu'on ne peut les réfuter), ces « anciens, dis-je, ont eu, selon lui, jusqu'au qua- » trième siècle, une autre fausse pensée sur le sujet » des personnes de la Trinité; c'est qu'ils y ont mis » de l'inégalité[1] ». Voilà ce qu'il enseignait en 1689; et loin de le révoquer, il enchérit au-dessus dans la sixième Lettre de son Tableau, en soutenant non-seulement que ces saints docteurs ont mis *cette inégalité* entre les Personnes divines, mais encore qu'*ils l'y ont dû mettre*[2]. J'entends bien qu'il expliquera qu'ils l'y ont dû mettre selon leur théologie : et c'est le comble de l'impiété, puisqu'en mettant, comme il a fait, leur théologie au-dessus de toute attaque, il a rendu l'erreur invincible. Mais si les Personnes divines sont inégales dans leur perfection, le culte qu'on leur rend doit l'être aussi : on ne leur rend donc pas le même culte, puisqu'il n'y a point d'inégalité dans ce qui est un : quel autre que M. Jurieu peut concilier ce sentiment avec le fondement de la religion?

XXVII. *Que leur inégalité est une inégalité en perfection et en opération.* — Mais voyons encore comment il le fait : « Cette inégalité, dit-il[3], ne » consiste point dans la diversité de la substance : » mais premièrement dans l'ordre, parce que le » Père est la première personne et la source. » C'est ce que nous croyons autant que les Pères; et ce n'est pas là une véritable inégalité : mais en voici de plus essentielles. « En second lieu, pour- » suit-il, l'inégalité est dans les temps et les mo- » ments, parce que le Père était éternel absolu-

1. *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 45; *I. Avert.*, *n.* 10. — 2. *Pag.* 264. — 3. *Idem.*

» ment; au lieu que le Fils n'était éternel qu'à » l'égard de sa première génération, et non à l'é- » gard de cette manière d'être développé, qu'il » acquit avant la création. » Il est donc véritablement et réellement inégal d'une inégalité proprement dite, et d'une inégalité de perfection, puisqu'il n'est pas éternel en tout comme le Père. Il continue : « En troisième lieu, l'inégalité se trou- » vait à l'égard des opérations; car les anciens » croyaient que Dieu se servait de son Verbe et de » son Fils comme de ses ministres. » Leur opération n'est donc pas une, puisque celle du Père et celle du Fils sont inégales, et que la seconde est ministérielle. « Enfin, en quatrième lieu, ils ont » mis cette différence entre le Père et les autres » deux Personnes, qu'elles ont été produites libre- » ment : en sorte que le Fils et le Saint-Esprit » sont des êtres nécessaires comme Dieu à l'égard » de leur substance, et de l'être coéternel et enve- » loppé qu'ils avaient en Dieu; mais à l'égard de » cette manière d'être développé, Dieu les a pro- » duits librement, comme il a produit les créa- » tures. » Selon cette supposition, il y a quelque chose en Dieu qui n'est pas digne de Dieu, puisque Dieu peut s'en passer, comme il peut se passer des créatures. Telle est la théologie que le ministre appelle *bizarre;* mais en même temps invincible, puisqu'il n'y a pas moyen de la réfuter, encore moins de la condamner et de lui refuser la tolérance.

XXVIII. *Que le ministre renferme sa propre confession de foi.* — Il ne veut pas que nous disions que c'est là parmi les chrétiens un prodige de doctrine, une impiété, un blasphème, qui par l'inégalité de la perfection introduit l'inégalité dans l'adoration des trois Personnes. Je l'appelle encore ici à sa propre Confession de foi, où il est expressément porté, que toutes les trois Personnes *sont d'une même essence, éternité, puissance et égalité*[1]. Cet article n'est-il pas un de ceux qu'on appelle fondamentaux, et qui ont toujours été crus; Comment donc a-t-il pu ôter la foi aux trois premiers siècles de l'Eglise?

Il s'imagine sauver tout cela par les souplesses de son esprit; et il croit avoir résolu la difficulté, en disant que cette inégalité ne suppose pas *la diversité de substance*[2]. Mais en quoi donc sera l'inégalité? dans des accidents, des qualités, des manières d'être, et en un mot dans quelques choses survenues à l'être divin? En sommes-nous réduits à reconnaître en Dieu de telles choses, et à nier la parfaite simplicité de son être? L'inégalité sera donc peut-être dans les propriétés personnelles, et ce sera quelque chose de plus d'être Père que d'être Fils ou Saint-Esprit? Où est la foi de la Trinité, si cela est? Que le ministre nous dise si l'égalité reconnue dans sa propre Confession de foi, n'est pas une égalité en tout et partout? et si cette égalité n'est pas un des fondements de la religion, et de ceux qui ont toujours été crus dans l'Eglise? Ce n'est donc pas secourir, mais achever d'abîmer l'Eglise des trois premiers siècles, si en lui faisant admettre une véritable inégalité entre les Personnes divines, on ne trouve d'autre excuse à son erreur, que de lui faire penser que cette inégalité n'est pas dans la substance.

1. *Art.* 62. — 2. *Pag.* 261.

XXIX. *Que, selon lui, l'inégalité des trois Personnes divines ne peut être réfutée par l'Ecriture.* — Mais poussons encore plus loin le ministre, et demandons-lui si cette erreur de l'ancienne Eglise n'est pas du nombre de celles qu'on ne peut pas réfuter, selon lui, par l'Ecriture? Sans doute elle est de ce nombre; car nous avons vu que cette inégalité est fondée sur cette double naissance, et sur ce que le Fils, quoique éternel, n'est pas en tout comme son Père : d'où il s'ensuit qu'à cet égard il lui cède en perfection; et c'est pourquoi le ministre avoue non-seulement que l'Eglise des trois premiers siècles a dit que les Personnes étaient inégales, mais encore qu'*elle l'a dû dire* selon ces principes invincibles et irréfutables qu'il reconnaît. Mais si cela est, il faut donc affaiblir, comme tous les autres passages, celui où saint Paul a dit que le Fils de Dieu *n'a point réputé rapine d'être égal à Dieu*[1] : et il faudra expliquer, égal à Dieu en son essence, mais non pas dans sa personne : égal à Dieu dans le fond de l'être divin, mais non pas dans toutes ses suites. Il sera donc permis de dire encore, sans crainte d'être réfuté, que le Fils est inégal en opération et en perfection à son père; et tellement permis, que le ministre qui ne peut donner de bornes à ses erreurs, nous dira bientôt que cette inégalité a été plutôt approuvée que condamnée dans le concile de Nicée. En vérité, c'en est trop; et on ne sait plus que penser d'un homme, que ni la raison, ni l'autorité, ni sa propre Confession de foi ne peuvent retenir.

XXX. *Que, selon les anciens docteurs, la primauté d'origine n'emporte point d'inégalité entre les Personnes divines.* — Il serait donc temps d'ouvrir les yeux à de si étranges égarements de votre ministre; et au lieu de lui permettre de pousser à bout les principes pleins d'ignorance et d'impiété qu'il attribue à l'ancienne Eglise, il faudrait entendre au contraire que l'inégalité improprement dite est dans la façon de parler, est la seule qu'on puisse souffrir en Dieu : encore est-il bien certain que les Pères ne se servaient pas de ce terme, que l'expresse condamnation de saint Paul aurait rendu odieux et insoutenable. Que s'ils parlent d'une manière qui semble quelquefois viser là, le dénouement y est naturel. Qui met la bonté de Dieu en un certain sens et à notre manière d'entendre au-dessus de ses autres attributs, comme David a mis *ses miséricordes au-dessus de tous ses ouvrages*[2], parle bien en quelque façon par rapport à nous, mais non pas en toute rigueur. Ainsi l'inégalité que quelques Pères auront semblé mettre dans la façon de parler, entre les Personnes divines, à cause de leur origine et de leur ordre, qui est la première raison que le ministre nous a alléguée, est supportable en ce sens; puisque le Père est et sera toujours le premier, le Fils toujours le second, et le Saint-Esprit toujours le troisième. Mais parce que cet ordre, quoique immuable, n'emporte point d'inégalité de perfection ni de culte, saint Clément d'Alexandrie le change dans cette belle hymne qu'il adresse au Fils de Dieu, puisqu'il dit : *Louange et action de grâces au Père et au Fils, au Fils et au Père*[3] : ce qu'il fait exprès pour nous marquer que

1. *Philip.*, II. 6. — 2. *Ps.* CXLIV. 9. — 3. *Pædag.* III, *cap. ult. in fine.*

si cet ordre est toujours fixe entre les Personnes à raison de leur origine, il est indifférent, à le regarder par rapport à leur perfection et à leur culte; et c'est pourquoi il avait dit, un peu au-dessus : *Père, qui êtes le conducteur d'Israël : Fils et Père, qui n'êtes tous deux qu'une même chose : Seigneur*, et non pas, Seigneurs; pour nous faire entendre dans les Personnes divines une même perfection, un même empire et un même culte. Au reste, ces sortes d'inégalités que l'on trouve en Dieu dans notre faible et imparfaite manière de nous exprimer, soit entre ses attributs, ou même entre les Personnes divines, sont tellement compensées par d'autres endroits, qu'à la fin tout se trouve égal. Qu'il y ait, si vous voulez, dans le nom de Père quelque chose de plus majestueux que dans celui de Fils; ce qui a fait que saint Athanase et les autres n'ont pas craint d'entendre du Verbe même selon la génération éternelle, ces paroles : *Mon Père est plus grand que moi*[1]; mais il y a d'autres côtés, c'est-à-dire d'autres manières d'entendre ou d'envisager la même vérité, où l'égalité se répare. L'autorité de principe, comme l'appelle saint Augustin[2], semble attribuer au Père quelque chose de principal et en quelque sorte plus grand : mais si on regarde le Fils comme la sagesse du Père, le Père sera-t-il plus grand que sa sagesse, que sa raison, que son Verbe et son éternelle pensée? Et tout ce qui est en Dieu n'est-il pas égal, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu; et que s'il y avait quelque chose en Dieu qui fût moindre que Dieu même, il corromprait la perfection et la pureté de son être?

XXXI. *En quel sens le Fils de Dieu est la sagesse et la raison de son Père, et que ce sens exclut l'inégalité.* — Je sais qu'il ne faut pas croire que le Père tire sa sagesse du Fils, ou qu'il n'y ait de sagesse en Dieu que celle qui prend naissance éternellement dans son sein : au contraire, cette sagesse engendrée, comme l'appellent les Pères, ne naîtrait pas dans le sein de Dieu, s'il n'y avait primitivement dans la nature divine une sagesse infinie, d'où vient par surabondance la sagesse qui est le Fils de Dieu; car nous-mêmes nous ne formons dans notre esprit nos raisonnements et nos pensées, ou ces paroles cachées et intérieures par lesquelles nous nous parlons à nous-mêmes, de nous-mêmes et de toutes choses, qu'à cause qu'il y a en nous une raison primitive et un principe d'intelligence, d'où naissent continuellement et inépuisablement toutes nos pensées. A plus forte raison faut-il croire en Dieu une intelligence primitive et essentielle, qui, résidant dans le Père comme dans la source, fait continuellement et inépuisablement naître dans son sein son Verbe qui est son Fils, sa pensée éternellement subsistante, qui pour la même raison est aussi très-bien appelée son intelligence et sa sagesse. C'est là du moins l'idée la moins imparfaite que nous pouvons nous former après les saints Pères et après l'Ecriture même, de la génération du Fils de Dieu. Mais en même temps cette pensée et cette parole intérieure conçue dans l'esprit de Dieu, qui fait son perpétuel et inséparable entretien, ne peut lui être inégale, puisqu'elle le comprend tout entier, et embrasse en elle-même toute la vérité qui est en lui : par conséquent est autant immense, autant infinie et autant parfaite, comme elle est autant éternelle que le principe d'où elle sort, et ne dégénère point de sa plénitude.

XXXII. *Il est aussi parfait d'être le terme, que d'être le principe des émanations divines.* — Il en faut dire autant du Saint-Esprit; et on voit par cet endroit-là une égalité tout entière, à regarder même le Fils et le Saint-Esprit du côté de leur origine, qui est celui qui peut donner le plus de lieu à l'infériorité. Si on sait épurer ses vues, on connaîtra qu'en Dieu il n'y a pas plus de perfection à être le premier, qu'à être le second et le troisième; car il est d'une même dignité d'être comme le Saint-Esprit le terme dernier et le parfait accomplissement des émanations divines, que d'en être le commencement et le principe; puisque c'est faire dégénérer ces divines émanations, que de faire qu'elles se terminent à quelque chose de moins que le principe d'où elles dérivent. Ainsi le Père et le Saint-Esprit, le premier principe et le terme, la première et la troisième Personne, c'est-à-dire, celle qui produit, et celle qui ne produit pas à cause qu'elle conclut et qu'elle termine, étant d'une parfaite égalité, le Fils qui est au milieu, à cause qu'il tire de l'un et qu'il donne à l'autre, ne peut pas leur être inégal; et en quelque endroit qu'on porte sa vue, soit au Père qui est le principe, soit au Fils qui tient le milieu, soit au Saint-Esprit qui est le terme, on trouve tout également parfait, comme par la communication de la même essence on trouve tout également un. Que si, dans une autre vue, saint Athanase et les autres saints ont reconnu dans le Père, même après le concile de Nicée, une espèce de prééminence, dira-t-on qu'ils aient affaibli la Trinité? On sait bien que non. Venons aux expressions formelles de l'Ecriture. Le Fils est envoyé par le Père, le Saint-Esprit par l'un et par l'autre; et il n'y a que le Père seul qui ne soit jamais envoyé. Dans notre façon de parler il y a là quelque dignité et quelque autorité particulière; mais si vous y en admettez une autre que celle d'auteur et de principe, vous errez. Prenez de la même sorte tout le reste qui se dit du Père et du Fils, vos sentiments seront justes.

XXXIII. *L'inégalité de nos idées ne conclut pas l'inégalité dans leur objet.* — En parlant même des créatures, encore que notre langage soit plus proportionné à leur état, nous ne savons pas toujours adjuger bien juste la perfection. La racine par sa vertu vaut mieux que les branches; dans la beauté, les branches l'emportent; dans une certaine vue l'arbre est plus noble que le fruit qu'il porte; dans une autre vue le fruit prévaut, puisqu'il fait l'honneur de l'arbre. Pour nous servir de la comparaison la plus ordinaire des saints Pères, et de celle dont le ministre abuse le plus, comme on verra, le soleil nous paraîtra d'un côté plus parfait que son rayon; mais d'un autre côté, sans le rayon qui connaîtrait le soleil? qui porterait dans tout l'univers sa lumière et sa vertu? Une même chose à divers regards est plus parfaite ou moins parfaite qu'elle-même. On est contraint de parler ainsi tant qu'on n'entend pas la vérité parfaitement et par son fond, c'est-à-dire, dans tout le cours de cette vie. Jusqu'à tant que nous voyions Dieu tel qu'il est, en voyant par

1. *Joan.*, XIV. 28. — 2. *Tract.* XXXI, *in Joan.*, *n.* I *et seq.*, *t.* III, *part. II*, *col.* 520 *et seq.*

une seule pensée, si l'on peut parler de la sorte, celui dont l'essence est l'unité, et jusqu'à tant que nous voyions les trois Personnes divines dans le centre de cette unité incompréhensible; contraints, pour ainsi dire, de la partager en conceptions différentes tirées des choses humaines, nous ne parviendrons jamais à comprendre cette égalité du tout. Nommer seulement l'égalité, nommer la grandeur qui en est le fondement, c'est déjà dégénérer de la sublimité de ce premier être; et le seul moyen qui nous reste de rectifier nos pensées, quand nous croyons apercevoir du plus et du moins en Dieu et dans les Personnes divines, c'est de faire toujours retomber ce plus et ce moins sur nos pensées, et jamais sur l'objet.

XXXIV. *Si l'on a pu dire que le Fils était engendré par le conseil et la volonté de son Père, sans détruire l'égalité de l'un et de l'autre.* — Vous paraissez étonné de ce que saint Justin a dit, que le Fils de Dieu est engendré par le conseil et la volonté de son Père[1] : ne parlez point de Dieu; ou avant que de lui appliquer les termes vulgaires, dépouillez-les auparavant de toute imperfection. Vous dites que Dieu se repent, qu'il est en colère; vous lui donnez des bras et des mains : si vous n'ôtez de ces expressions tout ce qui se ressent de l'humanité, en sorte qu'il ne vous reste dans les bras et dans les mains que l'action et la force; dans la colère, qu'une puissante et efficace volonté de punir les crimes, et ainsi du reste, vous errez. A cet exemple, si vous ôtez du mot de conseil, l'incertitude et l'indétermination, que vous y restera-t-il, si ce n'est la raison et l'intelligence? Vous direz donc que le Fils de Dieu ne procède pas de son Père par une effusion aveugle, comme le rayon procède du soleil, et le fleuve de sa source, mais par intelligence : et si vous appelez ici la volonté du Père pour exclure la nécessité; cette nécessité, que vous voulez exclure, est une nécessité aveugle et fatale qui ne convient point à Dieu. Il ne faut point souffrir en Dieu une nécessité qui soit hors de lui, qui lui soit supérieure, qui le domine : une telle nécessité n'est point en Dieu : il est lui-même sa nécessité : il veut sa nécessité comme il veut son être propre : il n'y a rien en Dieu que Dieu ne veuille : ainsi il veut produire son Fils en la même manière qu'il veut être : c'est ainsi qu'il le produit volontairement; c'est ainsi qu'il le produit par conseil. Si vous entendez par ces expressions qu'il produise quelque chose en lui-même qu'il puisse ne pas produire, comme il peut ne pas produire les créatures, vous renversez le fondement; si vous le faites dire aux anciens, vous le leur faites renverser; et si vous dites encore, avec M. Jurieu[2], qu'on ne peut réfuter cette erreur, vous y participez visiblement.

XXXV. *Si l'on a pu dire que le Fils de Dieu est le conseiller et le ministre de son Père, sans le faire inférieur et inégal.* — Il en est de même du terme de ministre. On l'attribue sans difficulté au Fils de Dieu comme incarné; mais avant que de s'incarner, les anciens ont cru qu'il s'incarnait par avance en quelque façon, et s'accoutumait, pour ainsi dire, à être homme, lorsqu'il apparaissait aux patriarches sous une figure humaine. Accoutumés peut-

1. *Jur.*, *Tab.*, *L. tt.* VI, *p.* 229. — 2. *Idem.*

être à lui donner ce titre de ministre à raison de la nature humaine qu'il avait prise ou qu'il devait prendre, et dont il prenait si souvent la forme extérieure, ils l'ont étendu jusqu'à l'origine du monde lorsque Dieu a tout fait par son Verbe. C'est de même que lorsqu'ils ont dit que le Fils de Dieu était dans la création de l'univers le conseiller de son Père, ou, comme ils parlent, son conseil et sa sagesse. Ces expressions sont visiblement fondées en partie sur les paroles de Salomon et des autres auteurs sacrés qui donnent à Dieu à son exemple une sagesse assistante et enfantée de son sein, avec laquelle il résout et il fait tout[1] : et en partie aussi sur Moïse lorsqu'il fait dire à Dieu : *Faisons l'homme*[2] *:* car c'est aussi ce qui a fait dire à tous les saints, que Dieu tient conseil, mais avec ses égaux, puisqu'il dit *faisons;* par où il montre qu'il entend parler non à ce qui est fait, mais à ce qui fait avec lui. Sur ces paroles de Salomon et de Moïse, les Pères ont dit que Dieu tenait conseil avec son Fils, que son Fils était son conseiller; qu'il déterminait et arrangeait toutes choses avec lui. A la rigueur ces expressions tournent plutôt contre le Père que contre le Fils; car celui dont on demande les conseils, à cet égard est supérieur à celui qui les demande. Mais en Dieu il faut entendre autrement les choses. Le Verbe est le conseil du Père, mais un conseil qu'il tire de son sein : il tient conseil avec lui, parce qu'il fait tout avec sa sagesse, qui est son Verbe, sa parole, et sa pensée. C'est en ce sens qu'on l'appelle le conseiller de son Père. On voit bien qu'on l'appelle aussi dans le même sens son ministre; c'est pourquoi on fait marcher ces expressions d'un pas égal. Tertullien, par exemple, sur ces paroles : *Faisons l'homme*, dit que « Dieu par l'unité de la Trinité parlait avec » le Fils et le Saint-Esprit comme avec ses minis- » tres et ses conseillers. *Quasi cum ministris et* » *arbitris*[3]. » Prenez ce terme à la rigueur, je dis même celui de ministre, vous nuisez autant au Père qu'au Fils; car il aura donc besoin de ministres comme les hommes, et il faudra qu'il emprunte une force étrangère. Reconnaissez donc qu'il faut adoucir ce mot, et en ôter quelque chose même à l'égard du Père éternel. Otez-en donc le besoin, ôtez-en l'emprunt; vous trouverez que le Père se sert de son Fils, non pas comme il se sert de ses anges, peuple naturellement sujet et créé; mais il se sert de son Fils comme on se sert de sa raison et de sa sagesse. Voilà un beau ministère qu'il trouve toujours en lui-même et dans son sein, où il n'y a rien d'étranger ni d'emprunté, et qu'il emploie aussi non point par besoin, mais parce qu'il lui est toujours inséparablement uni.

XXXVI. *Ce que signifie le nom de ministre attribué au Fils de Dieu.* — Après avoir ôté du côté du Père ce qui blesserait sa divinité dans le terme de ministre, faites-en autant du côté du Fils. Otez du nom de ministre l'infériorité et la sujétion; il ne restera dans le Fils qu'une personne subsistante, une personne distinguée, une personne envoyée, qui reçoit tout de son Père, dans lequel réside la source de l'autorité; parce qu'il est en effet l'auteur et le principe de son Verbe, d'où vient aussi le

1. *Prov.*, VIII; *Sap.*, VII; *Eccli.*, I. — 2. *Gen.*, I. 26. — 3. *Adv. Prax.*, *n.* 12.

mot d'autorité : en un mot, il restera une personne par qui le Père fait tout à même titre qu'il fait tout par sa raison. Tout cela est une suite naturelle de la foi, qui nous apprend qu'il y a en Dieu une raison et une sagesse engendrée, en laquelle nous découvrons la fécondité et la plénitude infinie de l'être divin. Voilà enfin ce qui restera dans le titre de ministre, à en ôter tout le reste comme le marc et la lie : et après cet épurement il n'y aura rien en ce terme que de véritable, et qui ne convienne parfaitement à la dignité du Père et du Fils.

XXXVII. *Que les Pères qui se sont servis du mot de ministre, ont bien su en bannir l'imperfection qui l'accompagne naturellement.* — C'est donc ainsi que les anciens ont quelquefois donné au Fils de Dieu et au Saint-Esprit le nom de ministre du Père; et non pas pour leur attribuer, comme fait M. Jurieu[1], une opération inégale; car cela est de la crasse du langage humain, et de cette rouille dont il faut purifier ses lèvres lorsqu'on veut parler de Dieu. Et c'est pourquoi ces saints docteurs, qu'on veut faire passer pour si ignorants, ont bien à la vérité employé quelquefois le mot de ministre en l'épurant à la manière qu'on vient de voir; mais si d'autres fois ils l'ont regardé avec cette imperfection naturelle au langage humain, ils l'ont aussi pour cette raison exclu des discours où ils parlaient du Fils de Dieu, puisqu'ils ont dit « que Dieu nous a » envoyé pour nous sauver, non pas comme on » pourrait croire, un de ses ministres, ou quelque » ange, ou quelque puissance du ciel qui soit pré- » posée au gouvernement de la terre, mais le Créa- » teur lui-même et l'ouvrier de toutes choses....; » comme un roi qui envoie son fils roi comme lui, » et comme un dieu qui envoie un dieu[2]. »

XXXVIII. *Pourquoi on ne se sert plus de ce terme, et quel en a été l'usage contre ceux qui niaient que le Fils de Dieu fût une personne.* — Au reste, on ne se sert plus maintenant de ce terme de ministre, parce que les ariens en ont abusé; mais il a eu son usage en son temps. Les noétiens et les sabelliens voulaient croire que Dieu agissait par son Verbe, comme un architecte agit par son art : mais comme l'art dans un architecte n'est pas une personne subsistante, et n'est qu'un mode, ou un accident, ou une annexe de l'âme, comme on voudra l'appeler, ces hérétiques croyaient que le Verbe était la sagesse, ou l'idée et l'art de Dieu, de la même sorte, sans être une personne distinguée. Les orthodoxes les rejetaient, en faisant de cette sagesse divine un ministre, qui était par conséquent une personne distinguée du Père. Mais telle est la hauteur, et, pour ainsi dire, la délicatesse de la vérité de Dieu, que le langage humain n'y peut toucher sans la blesser par quelque endroit. C'est ainsi qu'en expliquant la distinction et l'origine du Fils, il est à craindre que vous n'y mettiez quelque chose qui se ressente de l'inférieur. Mais après tout si vous attendez à parler de Dieu que vous ayez trouvé des paroles dignes de lui, vous n'en parlerez jamais. Parlez-en donc, en attendant, comme vous pourrez, et résolvez-vous à dire toujours quelque chose qui ne porte pas où vous tendez, c'est-à-dire, au plus parfait. Dans cette faiblesse de votre discours, vous vous sauvez, en songeant que vous aurez toujours à vous élever au-dessus des termes où vous ressentirez de l'imperfection; puisque dans l'extrême pauvreté de notre langage, il faudra même s'élever au-dessus de ceux que vous trouverez les plus parfaits.

XXXIX. *Comment Dieu commande à son Fils.* — Il faut dans le même esprit épurer encore le terme du commandement. Le Fils a tout fait, et il s'est fait homme par le commandement de son Père; le Père a commandé à sa parole qui est son Fils. Quoi! par une autre parole? Illusion. Le Fils est lui-même le commandement du Père, ou pour parler avec saint Clément d'Alexandrie, *sa volonté toute puissante*[1]; il est, dis-je, son commandement à même titre qu'il est sa parole : quand il agit par commandement, c'est qu'il agit en même temps par la volonté de son Père et par la sienne; car si Dieu agit par son Verbe ou par sa parole, cette parole ou ce Verbe agit aussi, parce qu'il est une personne; autrement le Fils de Dieu ne dirait pas : *Mon Père agit, et moi j'agis aussi*[2]; et si en recevant la vie du Père, il n'avait pas la vie en lui-même, il ne dirait pas : *Comme mon Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné à son Fils d'avoir la vie en lui-même*[3]. Le Père lui commande donc, non par une autre parole, autrement il faudrait aller à l'infini; mais par la parole qui est le Fils lui-même : et il reçoit le commandement, comme il reçoit de son Père d'être sa parole. Ténèbres impénétrables pour les incrédules; mais à nous, qui sommes ravis de croire sans voir ce que nous espérons de voir un jour, tout cela est esprit et vie.

XL. *En quel sens on a pu dire que le Fils de Dieu était une portion de la substance de son Père; et si ce terme induisait l'inégalité : comment et en quel sens le Père est le tout.* — Mais que dirons-nous de ces portions et de ces parties de substance que quelques Pères attribuent au Fils de Dieu? Car c'est là que M. Jurieu met son fort pour conclure l'inégalité[4]. Que ce ministre est injuste! Il a bien osé se permettre de dire que le Fils de Dieu n'était pas toute la divinité; et il veut que nous excusions par une bénigne interprétation une expression si étrange, pendant qu'*il tient à la gorge* ses conserviteurs, pour ne pas dire ses maîtres et les saints docteurs de l'Eglise; et *jusqu'à les étrangler*[5], il les presse en leur disant : Tu as dit portion, tu as dit partie; tu as mis l'inégalité. Mais, encore un coup, qu'il est injuste par un autre endroit; puisqu'il avoue que ces mots de portion et de partie ne sont employés que dans des comparaisons, telles que sont celles du soleil et de ses rayons, de la source et de ses ruisseaux! Mais quoi! vous oubliez donc que c'était une comparaison, et non pas une identité, qu'on voulait vous proposer? Vous ne songez même pas que toute comparaison, surtout lorsqu'il s'agit de Dieu, est d'une nature imparfaite et dégénérante? Mais laissons là le ministre qui se permet tout, et qui est inexorable envers tout le monde. Répondons aux gens équitables qui nous demandent de bonne foi, si ces termes de portion et de partie peuvent s'épurer comme les autres. Aisément, en les rapportant à l'origine des Personnes divines : car le Père communique tout à son

1. *Pag.* 264, 265. — 2. *Just.*, *Ep. ad Diog.*, *n.* 7, *p.* 237.

1. *Strom.*, v. — 2. *Joan.*, v. 17. — 3. *Idem*, 26. — 4. *Lett.* vi, 1689, *p.* 45; *Tab.*, *Lett.* vi, *p.* 264. — 5. *Matth.*, xviii.

Fils excepté d'être Père, qui est quelque chose de substantiel, puisque c'est quelque chose de subsistant. C'est comme dans une source, dont le ruisseau n'a rien de moins qu'elle; puisque toutes les eaux de la source passent continuellement et inépuisablement au ruisseau, qui, à vrai dire, n'est autre chose que la source continuée dans toute sa plénitude : mais la source, en répandant tout, se réserve d'être la source; et s'il est permis en tremblant d'en faire l'application, le Père en communiquant tout à son Fils et se versant tout entier, pour ainsi dire, dans son sein, se réserve d'être le Père. En ce sens donc et avec ces restrictions, on dira, dans la pauvreté de notre langage, qu'il n'y aura dans le Fils qu'une partie de l'être du Père, puisque l'être Père n'y sera pas. Mais nous pouvons encore en invoquant Dieu, et par le souffle de son Saint-Esprit, nous laisser élever plus haut; et dans une plus sublime contemplation, nous dirons que comme principe et source de la Trinité, le Père contient en lui-même le Fils et le Saint-Esprit d'une manière bien plus parfaite que l'arbre ne contient son fruit, et le soleil tous ses rayons : qu'en ce sens le Père est le tout, et que le Fils et le Saint-Esprit étant aussi le tout en un autre sens et dans le fond, parce que rien ne se partage dans un être parfaitement simple et indivisible, le Père demeure le tout en cette façon particulière et en qualité de principe, qui, à notre façon de parler, est en lui la seule chose incommunicable.

XLI. *Puissance de l'unité, et que les Personnes divines devaient toutes se rapporter à un seul principe. Sublime théologie de saint Athanase.* — Par là se voit la puissance et la force de l'unité à laquelle tout se réduit naturellement; puisque, selon la remarque de saint Athanase[1], non-seulement Dieu est un par l'unité de son essence; mais encore que la distinction qui se trouve entre les Personnes se rapporte à un seul principe qui est le Père, et même de ce côté-là se résout finalement à l'unité pure. De là vient que ce sublime théologien conclut l'unité parfaite de Dieu, non-seulement de l'essence qui est une, mais encore des Personnes qui se rapportent naturellement à un seul principe; car s'il y avait en Dieu deux premiers principes, au lieu qu'il n'y en a qu'un qui est le Père, l'unité n'y régnerait pas dans toute sa perfection possible; puisque tout se rapporterait à deux, et non pas à un. Mais comme la fécondité de la nature divine, en multipliant les Personnes, rapporte enfin au Père seul le Fils et le Saint-Esprit qui en procèdent, tout se trouve primitivement renfermé dans le Père comme dans le tout, à la manière qui a été dite, et la force de l'unité inséparable de la perfection se fait voir infiniment.

XLII. *Pourquoi le Père est appelé Dieu avec une attribution particulière, et d'où vient qu'ordinairement la prière et l'adoration s'adressent au Père.* — Je ne me jette pas sans nécessité dans cette haute théologie; puisque c'est elle qui nous fait entendre d'où vient que dans l'Ecriture, et ensuite dans les saints docteurs qui ont formé leur langage sur ce modèle, le nom de Dieu est donné ordinairement au Père seul avec une attribution particulière : ce qui se fait sans exclusion du Fils et du Saint-Esprit; puisqu'au contraire cela se fait en les regardant comme originairement contenus dans leur principe. De là vient, pour pousser plus loin cette divine contemplation, que la prière et l'adoration s'est adressée de tout temps, selon la coutume de l'Eglise, ordinairement au Père seul par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit : non qu'on ne les puisse invoquer directement, puisque Jésus-Christ lui-même nous a appris à le faire dans l'invocation la plus authentique qui se fasse parmi nous, qui est celle du baptême et de la consécration du nouvel homme; mais parce qu'il a plu au Saint-Esprit, qui dicte les prières de l'Eglise, qu'en éternelle recommandation de l'unité du principe, on adressât ordinairement l'invocation au Père, dans lequel on adore ensemble et le Fils et le Saint-Esprit comme dans leur source; afin que par ce moyen l'adoration suivît l'ordre des émanations divines, et prît, pour ainsi parler, le même cours : ce qui faisait dire à saint Paul : *Je fléchis mes genoux devant le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ*[1], sans exclure de cette adoration ni Jésus-Christ, *Dieu béni au-dessus de tout*[2], ni le Saint-Esprit inséparable des deux, mais regardant et le Fils et le Saint-Esprit dans le Père qui est leur principe; d'où vient aussi primitivement la grâce de l'adoption, et *toute paternité*, toute consanguinité, toute alliance, *dans le ciel et dans la terre*[3].

Toutes les fois donc qu'on voit dans les anciens le Fils et le Saint-Esprit comme rangés après Dieu, il faut toujours se souvenir que c'est selon l'ordre de leur procession, les regarder dans le principe de leur être d'où ils sortent sans diminution, puisque c'est sans dégénérer d'une si haute origine : et ceux qui entendront bien ce divin langage, surmonteront aisément les difficultés, que la profondeur d'un si haut mystère nous fait trouver quelquefois dans les explications des saints docteurs.

XLIII. *Pourquoi dans les choses divines on se sert de similitudes tirées des choses humaines.* — Pour ce qui regarde les similitudes tirées des choses humaines, si on s'étonne de les trouver si fréquemment usitées en cette matière, puisqu'on avoue qu'elles sont si défectueuses; il faut entendre que la faiblesse de notre discours ne peut soutenir longtemps la simplicité si abstraite des choses spirituelles. Le langage humain commence par les sens. Lorsque l'homme s'élève à l'esprit comme à la seconde région, il y transporte quelque chose de son premier langage. Ainsi l'attention de l'esprit est tirée d'un arc tendu : ainsi la compréhension est tirée d'une main qui serre et qui embrasse ce qu'elle tient. Quand de cette seconde région nous passons à la suprême, qui est celle des choses divines, d'autant plus qu'elle est épurée, et que notre esprit est embarrassé à y trouver prise; d'autant plus est-il contraint d'y porter le faible langage des sens pour se soutenir; et c'est pourquoi les expressions tirées des choses sensibles y sont plus fréquentes.

XLIV. *Comment il faut prendre les comparaisons tirées des choses créées : deux excellentes comparaisons des saints Pères sur la génération du Fils de Dieu.* — L'intelligence en sera aisée à ceux qui sauront comprendre ce que le ministre a tâché cent

1. *Orat.* v, *nunc* IV *in Arian.*, I, *n.* I; *tom.* I, *part. I*, *p.* 717.

1. *Eph.*, III. 14. — 2. *Rom.*, IX. 5. — 3. *Eph.*, III. 15.

fois de dérober à notre vue ; c'est, comme nous l'avons dit, que toutes les comparaisons tirées des choses humaines sont les effets comme nécessaires de l'effort que fait notre esprit, lorsque prenant son vol vers le ciel, et retombant par son propre poids dans la matière d'où il veut sortir, il se prend comme à des branches à ce qu'elle a de plus élevé et de moins impur, pour s'empêcher d'y être tout à fait replongé. Lorsque, poussés par la foi, nous osons porter nos yeux jusqu'à la naissance éternelle du Verbe, de peur que nous replongeant dans les images des sens qui nous environnent, et, pour ainsi dire, nous obsèdent, nous n'allions nous représenter dans les Personnes divines et la différence des âges et l'imperfection d'un enfant venant au monde, et toutes les autres bassesses des générations vulgaires; le Saint-Esprit nous présente ce que la nature a de plus beau et de plus pur, la lumière dans le soleil comme dans sa source, et la lumière dans le rayon comme dans son fruit. Là on entend aussitôt une naissance sans imperfection, et le soleil aussitôt fécond qu'il commence d'être, comme l'image la plus parfaite de celui qui, étant toujours, est aussi toujours fécond. Arrêtés dans notre chute sur ce bel objet, nous recommençons de là un vol plus heureux, en nous disant à nous-mêmes, que si l'on voit dans les corps et dans la matière une si belle naissance, à plus forte raison devons-nous croire que le Fils de Dieu sort de son Père comme *l'éclat rejaillissant de son éternelle lumière*, comme *une douce exhalaison et émanation de sa clarté infinie*, comme *le miroir sans tache de sa majesté et l'image de sa bonté parfaite*. C'est ce que nous dit le livre *de la Sagesse*[1]. Et si nos prétendus réformés ne veulent pas recevoir de là ces belles expressions, saint Paul les leur ramasse en un seul mot, lorsqu'il appelle le Fils de Dieu *l'éclat de la gloire et l'empreinte de la substance de son Père*[2]. Il n'y a rien qui démontre mieux dans le Père et dans le Fils la même nature, la même éternité, la même puissance, que cette belle comparaison du soleil et de ses rayons, qui, portés à des espaces immenses, font toujours un même corps avec le soleil, et en contiennent toute la vertu. Mais qui ne sent toutefois que cette comparaison, quoique la plus belle de toutes, dégénère nécessairement comme les autres? et si l'on voulait chicaner, ne dirait-on pas que le rayon, sans se détacher du corps du soleil, souffre diverses dégradations, ou, comme parlent les peintres, que les teintes de la lumière ne sont pas également vives? Pour ne point laisser prendre aux hommes une idée semblable du Fils de Dieu, saint Justin, le premier de tous, présente à l'esprit un autre soutien : c'est dans la nature du feu, si vive et si agissante, la prompte naissance de la flamme d'un flambeau soudainement allumé à un autre[3]. Là se répare parfaitement l'inégalité que le rayon semblait laisser entre le Père et le Fils; car on voit dans les deux flambeaux une flamme égale, et l'un allumé sans diminution de l'autre : ces portions et ces divisions, qui nous offensaient dans la comparaison du rayon, ne paraissent plus. Saint Justin observe expressément qu'il n'y a ici, *ni dégradation ou diminution, ni partage*; et M. Jurieu remarque lui-même[1], que ce martyr satisfait parfaitement à ce que demandait l'égalité. Il est donc à cet égard content de lui, et peu content de Tertullien avec ses portions et ses parties. Mais s'il n'était point entêté des erreurs qu'il cherche dans les Pères, il n'y aurait qu'à lui dire que tout tend à la même fin; qu'il faut prendre des comparaisons, non, comme il fait, le grossier et le bas; autrement le flambeau allumé de saint Justin ne serait pas moins fatal à l'union inséparable du Père et du Fils, que le rayon de Tertullien semblait l'être à leur égalité : car ces deux flambeaux se séparent; on en voit l'un brûler quand l'autre s'éteint; et nous sommes bien loin du rayon qui demeure toujours attaché au corps du soleil. C'est donc à dire, en un mot, que de chaque comparaison il ne fallait prendre que le beau et le parfait : et ainsi on trouverait le Fils de Dieu plus inséparablement uni à son Père, que tous les rayons ne le sont au soleil, et plus égal avec lui que tous les flambeaux ne le sont avec celui où on les allume; puisqu'il n'est pas seulement un Dieu sorti d'un Dieu, mais, ce qui n'a aucun exemple dans les créatures, un seul Dieu avec celui d'où il est sorti[2].

XLV. *Qu'en se servant des comparaisons tirées des choses corporelles, les Pères ont toujours présupposé que Dieu était un pur esprit.* — Et ce qui rend cette doctrine sans difficulté, c'est que tous les Pères font Dieu immuable, comme on a vu dans une évidence à ne laisser aucun doute. Ils ne le font pas moins spirituel et indivisible dans son être, « sans grandeur, sans division, sans couleur, sans » tout ce qui touche les sens, et inapercevable à » toute autre chose qu'à l'esprit[3]. » Car aussi est-il immuable s'il est divisible, s'il se diminue, s'il se partage? Qui est donc Dieu, est Dieu tout entier, ou il ne l'est point du tout; et qui est Dieu tout entier ne dégénère de Dieu par aucun endroit. Tous les Pères sont uniformes sur la parfaite simplicité de l'Etre divin ; et Tertullien lui-même, qui, à parler franchement, corporalise trop les choses divines, parce qu'aussi dans son langage inculquant, le mot de corps, peut-être, signifie substance, ne laisse pas, en écrivant contre Hermogène, de convenir d'abord avec lui, comme d'un principe commun, que *Dieu n'a point de parties, et qu'il est indivisible*[4] : de sorte qu'en élevant leurs idées par les principes qu'ils nous ont donnés eux-mêmes, il ne nous demeurera plus dans ces rayons, dans ces extensions, dans ces portions de lumière et de substance, que l'origine commune du Fils et du Saint-Esprit, d'un principe infiniment communicatif; et, à vrai dire, ce qu'a dit le Fils en parlant du Saint-Esprit, *il prendra du mien*, ou *de ce que j'ai*, DE *meo*[5], comme je prends de mon Père avec qui tout m'est commun.

XLVI. *Que les Pères ont su épurer toutes les expressions tirées des choses humaines, et établir l'égalité du Père et du Fils.* — Il ne fallait donc pas imaginer dans la doctrine des Pères ce monstre d'inégalité, sous prétexte de ces expressions qu'ils ont bien su épurer, et bien su dire avec tout cela,

1. *Sap.*, VII. 25, 26. — 2. *Heb.*, I. 3. — 3. *Lib. adv. Tryph.*, *n.* 61, *p.* 168.

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 229. — 2. *Tertul. adv. Prax.*, *n.* 12. — 3 *Just. adv. Tryph.*, *etc.*, *sup. Athenag. Leg. pro Christ. sup.*, *etc.* — 4. *Cap.* 2, *etc.* — 5. *Joan.*, XVI. 15.

que le Fils de Dieu *était sorti parfait du parfait*, *éternel de l'éternel*, *Dieu de Dieu*. C'est ce que disait saint Grégoire, appelé par excellence le faiseur de miracles[1] : et saint Clément d'Alexandrie disait aussi qu'*il était le Verbe, né parfait d'un Père parfait*[2] *:* il ne lui fait pas attendre sa perfection d'une seconde naissance, et son Père le produit parfait comme lui-même. C'est pourquoi non-seulement le Père, mais encore en particulier *le Fils est tout bon et tout beau*[3], par conséquent tout parfait : « il » n'est pas parole comme la parole qu'on profère » de la bouche, mais il est la sagesse et la bonté » très-manifeste de Dieu, sa force toute-puissante » et véritablement divine[4] : en lui on possède tout, » parce qu'il est tout-puissant, et lui-même la pos- » session à laquelle rien ne manque[5]. » Il est donc plus clair que le jour que l'idée d'inégalité n'entra jamais dans l'esprit des Pères : au contraire, nous venons de voir que pour l'éviter, après avoir nommé selon l'ordre le Père et le Fils, ils disaient exprès, contre l'ordre, *le Fils et le Père*, dans le dessein de montrer que si le Fils est le second, ce n'est pas en perfection, en dignité ni en honneur. Loin de le faire inégal, ils le faisaient *en tout et partout un avec lui aussi bien que le Saint-Esprit*[6] *:* et afin qu'on prît l'unité dans sa perfection, comme on doit prendre tout ce qui est attribué à Dieu, ils déclaraient que « Dieu était une seule et même » chose; une chose parfaitement une, au delà de » tout ce qui est un et au-dessus de l'unité même[7]. »

ARTICLE VI.

Prodige d'égarement dans le ministre, qui veut trouver l'inégalité des trois Personnes divines jusque dans le concile de Nicée.

XLVII. *Que le ministre prétend trouver l'inégalité du Père et du Fils dans ces paroles du Symbole de Nicée :* Dieu de Dieu, lumière de lumière. — Loin de vouloir ouvrir les yeux pour apercevoir dans les anciens cette parfaite égalité du Père et du Fils, le ministre ne veut pas la voir dans le concile de Nicée; « et, dit-il[8], ce qu'on y appelle le Fils de » Dieu, lumière de lumière, est une preuve que le » concile n'a pas condamné l'inégalité que les doc- » teurs anciens ont mise entre le Père et le Fils; » c'est-à-dire, comme on a vu, que ce concile n'a pas condamné une véritable et réelle inégalité en perfection et en opération, en sorte que celle du Fils soit vraiment et à la rigueur inférieure et ministérielle. Voilà, selon le ministre Jurieu, ce que le concile n'a pas voulu condamner; et cela parce qu'il est dit dans le symbole de cette assemblée, que le Fils de Dieu est *lumière de lumière*. Tout autre que ce ministre aurait cru qu'on avait choisi ces paroles pour établir la parfaite égalité; puisque même elles étaient jointes avec celles-ci : *Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu :* n'y ayant rien au-dessus de ces expressions dans tout le langage humain, et rien par conséquent ne paraissant plus égal que d'appeler l'un Dieu et l'autre Dieu, l'un lumière et l'autre lumière, l'un vrai Dieu et l'autre vrai Dieu. Par la règle que nous avons souvent posée, de prendre ce qu'on dit de Dieu dans le sens le plus élevé, il faut entendre par cette lumière une lumière parfaitement pure, *où il n'y ait point de ténèbres*, comme dit saint Jean[1]; une lumière d'intelligence et de vérité simple, éternelle, infinie; une lumière qui soit Dieu, et qui soit vrai Dieu : c'est ce qu'on dit du Père et du Fils sans restriction et en parfaite égalité, dans un Symbole où le ministre nous assure que l'inégalité n'est pas condamnée.

XLVIII. *Combien le ministre abuse de Tertullien, et combien son raisonnement est tiré par les cheveux.* — Voyons sur quoi il se fonde. C'est, dit-il, que ces expressions sont prises de Tertullien qui a dit dans son *Apologétique*, que le Verbe « est un » esprit né d'un esprit, un Dieu sorti d'un Dieu, et » une lumière allumée à une lumière[2]; » et tout cela veut dire inégalité, parce que cet auteur ajoute, que « le Fils est le rayon, c'est-à-dire, une » portion tirée du tout : le Père est toute la subs- » tance, et le Fils est la portion dérivée de tout[3] : » ce qui emporte, dit le ministre[4], inégalité manifeste. Que de chemin il faut faire pour venir de là au concile de Nicée, et à cette inégalité que le ministre veut y trouver à quelque prix que ce soit! Il faut premièrement, qu'il soit bien constant que le ministre ait bien entendu Tertullien. Je n'en crois rien; je crois qu'il se trompe : je crois que Tertullien a passé d'une comparaison à une autre, de celle du rayon à celle du flambeau allumé; je crois, dis-je, que cette parole, *lumière allumée à une lumière*, LUMEN *de lumine accensum*[5], ne convient pas au rayon qu'on ne va pas allumer au soleil, mais qui en sort comme de lui-même par une émanation naturelle; mais qu'elle s'entend d'un flambeau qu'on allume à un flambeau déjà allumé, ou d'un feu que l'on continue et que l'on étend en lui approchant de la matière. C'est le sens de Tertullien; je le maintiens : la suite le fait paraître, puisqu'il ajoute : *Le fond de la matière demeure le même;* la flamme ne diminue pas, *encore que vous l'attiriez sur plusieurs matières qui en empruntent les qualités.* Voilà une matière allumée, d'où il s'en allume une autre; voilà la comparaison de saint Justin, où le ministre avait reconnu une égalité si parfaite. Tertullien emploie cette double comparaison pour prendre de l'une et de l'autre ce qu'elles avaient de meilleur, et soulager par ce moyen le plus qu'il pouvait les païens qu'il tâchait d'élever à la pureté de nos mystères. Que s'il est ainsi, s'il est vrai que le concile en disant, lumière de lumière, ait eu Tertullien en vue, bien éloigné d'avoir établi l'inégalité, il aura plutôt établi l'unité et l'égalité parfaite, ainsi que nous avons vu. Mais laissons là cette explication; n'incidentons pas avec un homme qui ne cherche qu'à tout embrouiller, et à s'arrêter en beau chemin. Je vous accorde, si vous le voulez, M. Jurieu, que Tertullien parle ici du rayon : vous êtes encore bien loin de votre compte; car, pour venir à votre prétendue inégalité, il faut que Tertullien soit inexorablement obligé à soutenir sa comparaison en toute rigueur, et qu'il s'engage à trouver dans la nature matérielle et dans le corps du soleil une image entière et parfaite de ce qui

1. *Ad. Greg. Nyss. de vit. Greg. Neoc. Ed.* 1638, *p.* 546. — 2. *Pædag.*, I, 5, 6. — 3. *Idem*, III, *cap. ult.* — 4. *Strom.*, V. — 5. *Pædag.*, III, 7. — 6. *Idem*, *c. ult.* — 7. *Ibid.*, I, 8. — 8. *Pag.* 71.

1. *I. Joan.*, I. 5. — 2. *Apolog.*, *n.* 21. — 3. *Adv. Prax.*, *n.* 9. — 4. *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 45. — 5. *Apol.*, *n.* 21.

convient à Dieu. Il faut aussi le forcer à soutenir dans la signification la plus rigoureuse son terme de portion et de partie, encore qu'il ait dit ailleurs, comme on a vu[1], que Dieu n'a point de parties et ne se divise pas. Et quand on aura fait voir, contre ce que nous avons démontré ailleurs, que Tertullien ait mis tous ces termes dans leur dernière et plus basse grossièreté, il faudra encore que le concile de Nicée ait pris ces expressions, *lumière de lumière*, non pas de saint Paul, comme nous verrons qu'il a fait, ni de la commune tradition qui les lui avait apportées, mais de Tertullien tout seul; et encore qu'en les prenant de lui, ce saint concile n'y ait rien osé rectifier : en sorte que le Fils de Dieu, dans l'intention du concile, ne soit au pied de la lettre qu'une partie de la substance divine, pendant que le Père en est le tout. Mais si cela est, nous allons bien loin; car tout à l'heure[2] le ministre nous accordait du moins que cette inégalité, que les anciens et Tertullien admettaient entre le Père et le Fils n'emportait aucune *diversité de substance*[3] : mais ses idées sont changées, et il faut qu'entre le Père et le Fils il y ait, en ce qui regarde la substance, la même diversité qui se trouve entre le tout et la partie; en sorte que le consubstantiel de Nicée, qui a fait tant de bruit dans le monde, ne soit plus qu'un consubstantiel en partie, et que le Fils de Dieu n'ait reçu qu'une partie de la substance de son Père. Nous voilà bien loin de notre route. Nous croyions sur cette matière n'avoir à soutenir de variations que dans les Pères qui ont précédé le concile de Nicée; mais ce concile même n'en est pas exempt, et il a voulu expressément marquer qu'il ne voulait pas condamner la prétendue erreur de Tertullien, qui aura fait le Fils inégal au Père jusqu'à n'être qu'une portion de sa substance.

XLIX. *Le ministre veut trouver dans le concile de Nicée tout le contraire de ce que les Pères qui y ont assisté y ont compris. Passages de saint Athanase, de saint Hilaire, d'Eusèbe de Césarée.* — Voici bien un autre prodige : c'est que, depuis le temps du concile jusqu'à M. Jurieu, personne n'en aura entendu le sens; puisque tous les Pères, sans en excepter aucun, y ont cru voir toute sorte d'inégalité entre le Père et le Fils si parfaitement exclue, que depuis il n'en a jamais été parlé. Ainsi les Pères mêmes qui ont assisté au concile de Nicée n'y auront rien compris : car distinctement ils excluent cette portion de substance et de lumière que le ministre veut qu'on y ait pris de Tertullien. Saint Athanase a composé un traité exprès pour expliquer le Symbole de Nicée; mais au lieu de ces portions de lumière ou de substance, il reconnaît dans le Fils la même *impassibilité et impartialité, ou indivisibilité,* que dans le Père, τὸ ἀμερές[4] : ce qu'il explique ailleurs, en disant que *le Verbe n'est pas une portion de la substance du Père*[5]. Il loue aussi Théognoste, un ancien auteur, pour avoir dit *que le Fils n'était pas une portion de la substance paternelle*[6]; ce que cet auteur dit expressément pour expliquer la comparaison de la lumière. Et ce qui se dit de la lumière, se dit aussi de la substance, selon saint Athanase; puisqu'il assure *que la lumière en cette occasion n'est autre chose que la substance même*[1] : et loin d'admettre dans le Fils de Dieu cette prétendue portion de lumière de Tertullien, il pousse les ariens par la comparaison de la lumière, en cette sorte : S'ils veulent dire que le Fils de Dieu *n'a pas toujours été ou qu'il n'a pas toute la substance de son Père; qu'ils disent donc que le soleil n'a pas toujours eu son éclat*, ou sa splendeur et son rayon, *ou que cet éclat n'est pas de la propre substance de la lumière; ou s'il en est, que ce n'en est qu'une portion et une division*[2]. Donc, ou les Pères de Nicée ne songeaient point à Tertullien; ou Tertullien ne prenait pas ce terme de portion à la rigueur; ou saint Athanase, qui a tant aidé à composer le Symbole de Nicée, ne savait pas qu'on y avait mis cette pensée de Tertullien dans le dessein d'en faire un asile à l'erreur de l'inégalité.

Saint Hilaire, son contemporain et un si docte interprète du Symbole de Nicée, rejette aussi en termes formels avec horreur ce que les ariens imputaient au concile de Nicée : *Que le Fils était une portion détachée du tout*[3]. C'est pourquoi en expliquant dans la suite l'endroit du Symbole de Nicée dont nous parlons, et cette comparaison de la lumière, il en exclut positivement *cette portion de substance*[4] : d'où il conclut, « que l'Eglise ne connaît point cette portion dans le Fils; mais qu'elle » sait qu'un Dieu tout entier est sorti d'un Dieu » tout entier : » qu'au reste, « comme il n'y a rien » en Dieu de corporel, qui dit Dieu, le dit dans sa » totalité; » en sorte qu'en mettre *une portion*, c'est en mettre *la plénitude* : et ainsi, qu'en disant de Jésus-Christ qu'*il est Dieu de Dieu, comme il est lumière de lumière,* on fait voir que *rien ne se perd dans cette génération;* c'est-à-dire, que tout s'y donne sans diminution et sans partage, parce que le Fils n'est pas *une extension* de la substance du Père, mais *une seule et même chose* avec lui.

Eusèbe de Césarée, qui était présent au concile, dans la lettre qu'il écrivit à son Eglise sur le mot de *consubstantiel*, raconte qu'en proposant les difficultés qu'il trouvait dans cette expression et dans celle de *substance*[5], on lui avait répondu, que « sortir de la substance du Père ne signifiait autre » chose que sortir de lui en telle sorte qu'on n'en » soit pas une portion; » si bien qu'en tout et partout ce fondement d'inégalité qu'on tire de Tertullien était banni du Symbole.

L. *Que la comparaison du soleil et du rayon vient originairement de saint Paul, qui a expressément établi l'égalité.* — Mais, sans nous arrêter davantage au passage de Tertullien, à qui il ne paraît pas que le concile ait songé plutôt qu'à saint Hippolyte où l'on trouve la même expression[6], ou aux autres anciens docteurs, et à la commune tradition; il fallait aller à la source d'où le concile et tous les auteurs avaient puisé cette belle comparaison de la lumière, et c'est l'apôtre saint Paul, qui dit dans la divine épître aux Hébreux, que le Fils est *la splendeur et l'éclat de la gloire de son Père*[7]; car c'est en effet à ce passage que saint Athanase et les autres ont perpétuellement recours pour expliquer

1. Ci-dessus, *n* 45 — 2. *Idem*, *n*. 27. — 3. *P*. 264. — 4. *De Decr. Nic. Syn.*, *n*. 23; *tom*. I, *p*. 228. — 5. *Or*. 2, *nunc Or*. I *in Arian.*, *tom*. I, *p*. 132. — 6. *Or*. 3, *nunc Or*. 2 *in Ar*. *n*. 33, *p*. 501.

1. *De Decr. Nic. Syn. n*. 28, *p*. 230. — 2. *Or*. 3, *nunc* 2 *in Ar*. *n*. 33, *p*. 501. — 3. *Lib*. IV *de Trin.*, *n*. 10, *col*. 822 *et seq*. — 4. *Lib*. VI *de Trin.*, *n*. 10, *col*. 884. — 5. *Soc.*, *lib* I, *c*. 5. — 6. *Hom. de Deo uno et trin. passim*. — 7. *Heb*, I 3.

cette comparaison. Vouloir donc que cette expression, *lumière de lumière*, emporte inégalité, c'est s'en prendre, non point aux Pères et à Tertullien, mais à l'Apôtre même d'où elle est venue. Ainsi rien n'empêche plus que toute inégalité entre le Père et le Fils ne soit condamnée dans le Symbole de Nicée. Car aussi pourquoi hésiter à condamner une erreur que saint Paul avait proscrite, en faisant le Fils *chose égale à Dieu, non par usurpation*[1] ou par attentat, mais en vérité et par son droit? Et quelle honte au ministre de n'employer son esprit qu'à embrouiller les matières les plus claires, et à s'aveugler lui-même!

ARTICLE VII.

Autre égarement du ministre sur le concile de Nicée, où il veut trouver ses deux prétendues nativités du Verbe.

LI. *Anathématisme du concile de Nicée, où le ministre prétend trouver deux nativités dans le Verbe.* — Mais ces erreurs vont croissant à mesure qu'il avance; car après avoir assuré que le décret du concile laisse en son entier cette criminelle inégalité, il passe outre, et il soutient que cette seconde génération, qui rend le Verbe parfait d'imparfait qu'il était auparavant, loin d'avoir été condamnée par cette sainte assemblée, *est confirmée par ses anathèmes*[2].

C'est encore ici un nouveau prodige, et dans le concile de Nicée une découverte que personne jusqu'au ministre n'avait jamais faite. Mais pour voir jusqu'où peut aller le travers d'une tête qui ne sait pas modérer son feu, il faut encore considérer sur quoi il se fonde. C'est sur cet anathème du concile : « Si quelqu'un dit qu'il fut un temps que le Fils de » Dieu n'était pas, ou qu'il n'était pas avant que » de naître, et qu'il a été fait du néant; l'Eglise ca- » tholique et apostolique le déclare anathème[3]. » Voici donc comme le ministre raisonne[4] : la seconde proposition arienne était celle-ci : *Le Fils de Dieu n'était pas avant que de naître.* L'opposite très-catholique était donc qu'il était avant que de naître : or, cela ne pouvait s'entendre de sa première génération, puisque celle-là étant éternelle, il n'y avait rien devant; il en faut donc reconnaître une autre postérieure et dans le temps, qui est celle que le ministre attribue aux Pères, et à raison de laquelle le Fils de Dieu qui est éternel était avant que de naître.

LII. *Comment saint Athanase et saint Hilaire ont entendu l'anathématisme du concile de Nicée, dont le ministre abuse.* — C'est bien ici s'égarer dans le grand chemin, et à force de raffiner, laisser échapper les vérités les plus palpables. Ces trois propositions des ariens, *il fut un temps que le Fils de Dieu n'était pas;* et, *il n'était pas avant que de naître;* et, *il a été tiré du néant,* visiblement ne signifiaient que la même chose en termes un peu différents. Saint Athanase en parlant aux ariens : « Lors, dit-il[5], que vous avez dit : *Le Fils n'était* » *pas avant que de naître;* cela signifie la même » chose que ce que vous avez dit aussi : *Il fut un* » *temps que le Fils n'était pas;* et l'une et l'autre » de ces expressions signifie qu'il y a eu un temps » devant que le Verbe fût. » La raison en est bien claire. Le but des ariens était de dire que tout ce qui naissait avait un commencement; et par conséquent que si le Fils de Dieu naissait, comme on en était d'accord, sa naissance était précédée par quelque temps. Et le but des catholiques était au contraire de dire, que le Fils de Dieu naissait à la vérité, mais de toute éternité, d'un Père qui n'était jamais sans Fils; et par conséquent, que le temps n'avait point précédé cette naissance. C'est la perpétuelle application que donne saint Athanase à cette proposition des ariens. Saint Hilaire dit aussi qu'ils se servaient des trois expressions[1] : « Il fut » un temps qu'il n'était pas; il n'était pas avant » que de naître; et il a été fait du néant; parce que » la nativité semblant apporter avec elle cette con- » dition, que celui qui n'était pas commençât à » être, et qu'il naquît n'étant pas auparavant; ces » hérétiques se servaient de cela pour assujétir au » temps le Fils unique de Dieu. » Ainsi, vouloir trouver un autre sens dans ces anathématismes du concile, c'est y vouloir trouver un sens que les Pères de ce temps-là et ceux mêmes qui y ont été présents, pour ne pas ici parler de la postérité, n'ont pas connu. Et pour comble de conviction, quoique je n'en aie peut-être que trop dit sur une si visible absurdité, je veux bien ajouter encore que les anathématismes du concile n'y ont été prononcés après le Symbole, que pour proscrire les erreurs contraires à la doctrine que le concile venait d'y établir. Le concile venait d'établir dans le Symbole, *que le Fils de Dieu était né devant tous les siècles.* On convient qu'il voulait dire par là que sa naissance était éternelle; puisque dès que vous sortez de la mesure du temps, vous ne voyez plus devant vous que l'éternité. Que restait-il donc au concile, après avoir établi l'éternité de la naissance du Fils, que de frapper d'anathème ceux qui disaient que sa naissance fut précédée par le temps, ou, ce qui est la même chose, qu'*il n'était pas avant que de naître?* Et si, comme le ministre le prétend, l'intention du concile eût été de dire que *le Fils de Dieu était effectivement avant que de naître,* puisqu'il a mis, comme on vient de voir, sa naissance dans l'éternité, il faudrait qu'il eût voulu dire qu'il était devant l'éternité, et que son être précédât l'éternité même, puisqu'il précédait sa naissance qu'on supposait éternelle.

LIII. *Pourquoi on s'attache ici à réfuter des absurdités qui ne mériteraient que du mépris.* — Voilà des absurdités dont je puis dire, sans exagérer, que ce ministre est seul capable. Mais encore que ce qu'il pense soit si insensé qu'il ne mériterait pas de réponse; comme j'ai affaire à un homme qui croit pouvoir soutenir et persuader au monde tout ce qui lui plaît, il faut une fois lui fermer la bouche, et faire voir au public jusqu'où il est capable de s'égarer. Si le concile de Nicée a connu et *confirmé,* comme il le prétend, ces deux prétendues naissances du Fils de Dieu, il faut faire dire à ce concile deux choses également absurdes et également opposées à ses décisions : la première que le Fils de Dieu est né muable; la seconde qu'il est né

1. *Phil.*, II, 6. — 2. *Pag.* 273. — 3. *Symb. Nyc.*, *Anath. in Ep. Euseb Cæsar.*, *n.* 4; *in fine Op. S. Athanas. de Decr. Nic. Syn.*, *tom.* I, *p.* 240. — 4. *Pag.* 277. — 5. *Or.* 2 *adv. Ar. nunc Or.* I, *n.* II; *tom* I, *p.* 415

1. *Lib.* II. *de Trin*, *n* 11, *et alib.*

trois fois, au lieu de ces deux nativités connues de tous les fidèles, l'une éternelle comme Dieu, l'autre temporelle comme homme.

LIV. *Que le ministre fait dire au concile de Nicée que le Fils de Dieu est muable, et que le concile dit formellement tout le contraire.* — Que le Fils de Dieu soit muable dans la supposition de cette seconde nativité de M. Jurieu, on l'a vu[1], et la chose parle d'elle-même ; puisque par cette seconde nativité, qui est la *parfaite*, à comparaison de laquelle la première est une imparfaite *conception*, le Fils de Dieu *est devenu Verbe et Personne parfaitement née;* ce qu'il n'était pas auparavant. Voilà donc ce qu'il faut trouver, non-seulement dans les anciens docteurs, mais encore dans le concile de Nicée; puisque, loin de condamner cette doctrine, on soutient qu'*il la confirme par ses anathèmes.* Mais c'est dans ces anathèmes que je trouve tout le contraire, puisqu'il y est expressément porté : « Si » quelqu'un dit que le Fils de Dieu soit capable de » changement ou de mutation, la sainte Eglise catholique et apostolique lui dénonce qu'il est anathème[2] : » car il faut savoir que les ariens en tirant le Fils de Dieu du néant, concluaient de là que n'étant pas immuable dans sa substance non plus que nous, il pouvait aussi comme nous recevoir quelque changement dans ses qualités; et en un mot, qu'il était *d'une nature changeante.* Par une raison contraire les Pères de Nicée concluaient, que n'étant pas tiré du *néant*, mais *de la substance de son Père*, il était en tout et partout *immuable et inaltérable* comme lui[3]; ce qui condamne directement la prétention du ministre.

LV. *Que saint Athanase dit aussi très-formellement que le Fils de Dieu est immuable comme son Père.* — Et ce serait en vérité pousser trop loin l'ignorance et la témérité, que de dire qu'on ne connut pas même alors la parfaite immutabilité de Dieu, qu'on trouve à toutes les pages dans saint Athanase. Car il la fait consister en ce qu'on ne peut rien ajouter à la substance de Dieu : *Si l'on pouvait*, dit-il[4], *ajouter à Dieu d'être Père, il serait muable*, c'est-à-dire, il ne serait pas Dieu; *car* poursuit-il, *si c'était un bien d'être Père, et qu'il ne fût pas toujours en Dieu, donc le bien n'y serait pas toujours.* Concluez de même, si c'est un bien au Fils d'être Verbe, d'être personne parfaitement née et développée, d'acquérir cette nouvelle manière d'être, qui fait la perfection de sa naissance, et que ce bien ne soit pas toujours en lui, le bien n'y est donc pas toujours; d'où saint Athanase conclura qu'il n'est point l'image du Père, s'il ne lui est pas semblable et égal, en ce qu'*il est immuable et invariable;* car, poursuit-il[5], comment *celui qui est changeant sera-t-il semblable à celui qui ne l'est pas ?* Il n'avait donc garde de s'imaginer que son Père l'eût engendré à deux fois, ou que le Fils pût acquérir quelque perfection; puisqu'il assure au contraire qu'il est sorti d'abord *parfait du parfait, immuable de l'immuable*, et qu'en naissant il tire de lui *son invariabilité tout entière*[6]. Et la racine de tout cela, c'est qu'il ne vient pas du néant; car, dit-il[7], « ce qui fait que les créatures sont d'une » nature muable et capable d'altération, c'est » qu'elles sont tirées du néant, et passent du non- » être à l'être; » ce qui fait qu'ayant changé dans leur fond, elles peuvent aussi changer dans tout le reste. « Mais au contraire, poursuit-il, le Fils de » Dieu étant né de la substance de son Père, comme » on ne peut pas dire sans impiété, que d'une sub- » stance immuable il se tire un Verbe changeant, » il faut que le Fils de Dieu soit autant inaltérable » que son Père même ; » à cause visiblement qu'il ne pouvait rien naître que de parfait d'une substance aussi parfaite que celle de Dieu, et que s'il y naissait quelque chose d'imparfait ou de muable, comme on suppose que serait son Fils, il porterait son imperfection et sa mutabilité dans la substance de Dieu où il serait reçu.

1. Ci-dessus, *n.* 11. — 2. *Symb. Nicæn. ubi sup.* — 3. *Epist. Alex. ad omnes. Ep. ap. Soc.* I. 4. — 4. *Orat. 2 cont. Ar. nunc Or.* I, *n.* 28, *p.* 433. — 5 *Idem.* — 6 *Ath., Exp. fid. et de Dec. Nic. ubi sub.* — 7. *Or. 2 adv. Ar., n.* 29, *p.* 433 *et seq.*

LVI. *Suite du raisonnement de saint Athanase, et combien il est ruineux aux prétentions du ministre.* — Qu'un homme qui raisonne ainsi, et qui pose de tels principes, ait pu étant à Nicée y avoir appris, comme le veut M. Jurieu, qu'il faille faire naître deux fois le Fils de Dieu comme Dieu, afin qu'à sa seconde naissance il acquît ce qui manquerait à la première, ce serait un prodige de le penser. Au contraire, si ce grand homme était encore au monde, il dirait à notre ministre : Si le Verbe venait du néant, les ariens auraient raison de le faire *changeant et flexible* comme nous le sommes[1]; et de conclure ses changements accidentels, de celui qui lui serait arrivé dans sa substance : si donc vous lui attribuez un changement quel qu'il soit, vous le faites, comme eux, sortir du néant. Que si vous dites qu'il a pu changer une seule fois à la création du monde, et que sa nature ne résiste pas universellement à toute altération, pour petite qu'on l'imagine, saint Athanase vous demandera, comme il demandait aux ariens, *quelles bornes vous voulez donner à ces changements;* s'il a changé une fois, quelle raison trouvez-vous de ne le pas faire muable jusqu'à l'infini? C'est donc, continue ce Père, *une impiété et un blasphème* d'admettre dans le Fils de Dieu la moindre mutation; puisque la moindre, qui serait déjà en elle-même un grand mal, aurait encore celui de lui en attirer d'infinies.

LVII. *Que le Fils de Dieu comme Dieu est incapable d'être exalté, selon saint Athanase, tout au contraire du ministre, qui le fait croître en perfection.* — Et c'est aussi en cela, poursuit ce grand homme, qu'il est égal à Dieu, comme dit saint Paul, et en tout semblable à son Père. Car ce que dit le même apôtre dans le même lieu, que le Fils de Dieu *sera exalté*[2], ne peut pas lui convenir en tant qu'il est Fils de Dieu, puisqu'à cet égard rien ne lui manque. « Il est parfait, dit saint Athanase, » il n'a besoin de rien; il est si haut et si semblable » à son Père, qu'on ne peut rien lui ajouter. » C'est donc selon la nature humaine seulement qu'il peut être élevé plus haut; et dire qu'il puisse être élevé comme Fils de Dieu, *c'est une diminution de la substance du Verbe.* Voilà les idées des Pères qui ont assisté au concile de Nicée, et celles de saint Athanase qui en était l'âme. Mais s'ils se représentaient le Fils de Dieu comme attendant avec le temps et dans une seconde nativité sa dernière perfection, il ne serait pas par sa nature incapable

1. *Or. 2 adv. Ar., n.* 29, *p.* 433 *et seq.* — 2. *Phil*, II. 6.

d'être mis plus haut, même comme Dieu, ni sans besoin et sans défaut de toute éternité; puisqu'il aurait eu encore à devenir Verbe, de sagesse qu'il était auparavant, c'est-à-dire sans difficulté, à devenir quelque chose de plus parfait et de plus formé qu'il n'avait été jusqu'alors. Que dira M. Jurieu? Il faudra dire que c'était là le sentiment de saint Athanase, mais non pas celui du concile de Nicée; et que ce Père n'a pas entendu les définitions qu'on y faisait avec lui et par ses lumières.

LVIII. *Saint Alexandre d'Alexandrie, autre Père du concile de Nicée, raisonne sur les mêmes fondements que saint Athanase.* — Mais voici encore un autre Père de ce saint concile : c'est saint Alexandre d'Alexandrie, l'évêque de saint Athanase, celui qui excommunia Arius et ses sectateurs. *Comme le Père est parfait*, dit-il, *sans que rien puisse manquer à sa perfection*, il ne faut pas *dégrader ou diminuer le Verbe*, ni dire que rien lui manque, ou que rien lui puisse manquer en quelque état qu'on le considère (car le mot grec signifie tout cela); puisqu'*étant d'une nature immuable, il est parfait en toutes façons sans défaut et sans besoin*[1]. C'est ce que dit ce grand personnage; et comme saint Athanase, il fonde son raisonnement sur ce que le Fils de Dieu n'est point tiré du néant, mais de la substance de son Père; d'où ce grand évêque conclut, qu'on ne peut lui rien ajouter, et finit son raisonnement par cette demande : *Que peut-on donc ajouter à sa filiation, et que peut-on ajouter à sa sagesse?* Mais M. Jurieu, lui répondrait, selon la doctrine que ce ministre veut attribuer au concile de Nicée, qu'on peut ajouter à sa sagesse de le faire devenir Verbe, qui est quelque chose de plus formé; et qu'on peut ajouter *à sa filiation* ce dernier trait, qui le fait une personne *parfaitement née*, et parvenue à son *être parfait.*

Telle est la doctrine que ces grands personnages, saint Alexandre d'Alexandrie, et saint Athanase alors son diacre et depuis son successeur, portèrent au concile de Nicée. Saint Hilaire n'en dit pas moins qu'eux; puisque partout il conclut pour l'immutabilité du Verbe, égale à celle du Père : et on veut après cela que nous croyions qu'on a confirmé à Nicée ces deux nativités qui mettent un changement dans sa personne; et que les Pères de ce saint concile n'aient pas eu, non plus que les autres, cette idée parfaite de l'immutabilité, que nous avons aujourd'hui.

ARTICLE VIII.

Suite des égarements du ministre, qui fait établir au concile trois naissances du Fils de Dieu, au lieu des deux qu'il confesse; l'une du Fils comme Dieu, et l'autre comme homme.

LIX. *Que le concile de Nicée a suivi saint Jean, et n'a reconnu en Jésus-Christ que deux naissances suivant ses deux natures.* — Quand il n'y aurait que ces trois naissances qu'il faudrait faire attribuer à Jésus-Christ par le concile, c'en serait assez et trop pour confondre le ministre : car il faudrait dire au pied de la lettre que Jésus-Christ est né trois fois, deux fois comme Dieu, et une fois comme homme. Mais où les Pères de Nicée auraient-ils pris ces trois naissances? Lorsqu'ils firent leur Symbole, ils avaient devant les yeux le commencement de l'Evangile de saint Jean, où ils rencontraient d'abord cette naissance éternelle que les ariens contestaient au Fils de Dieu : *Au commencement le Verbe était, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu*[1]. Le voilà Dieu, *Fils unique de Dieu*, toujours *dans le sein de son Père*[2], comme il est expliqué un peu au-dessous. Après cette première et éternelle naissance, ils ne trouvaient que celle où il s'est fait homme; *et le Verbe a été fait chair*[3]. Ils n'avaient donc garde de penser à une troisième naissance également réelle : et c'est pourquoi en suivant le même ordre et le même progrès que saint Jean, ils disent du Fils de Dieu à son exemple, qu'*il est né avant tous les siècles, de la substance de son Père :* d'où ils passent incontinent à la seconde naissance; *et il a été fait homme*, sans songer seulement à cette troisième qu'on voudrait aujourd'hui leur faire confirmer.

LX. *Prophétie de Michée, qui s'accorde avec saint Jean : que le Fils de Dieu serait imparfait, s'il naissait deux fois comme Dieu.* — Un prophète avant l'évangéliste avait prédit ces deux nativités. Michée dans cette admirable prophétie qui, étant rapportée dans saint Matthieu[4], était continuellement à la bouche et devant les yeux de tous les fidèles, avait dit : *Et toi, Bethléem, le conducteur d'Israël, sortira de toi :* mais de peur qu'on ne s'arrêtât à cette naissance humaine, sans vouloir croire que le Sauveur sortît de plus haut, il ajoute : *et sa sortie est dès le commencement, dès les jours éternels*[5]. L'évangéliste et le prophète s'accordent à raconter comme d'une voix ces deux nativités du Sauveur; l'une dans l'éternité, et l'autre dans le temps; l'une comme Dieu et l'autre comme homme : et la seule différence qu'il y a entre eux, c'est que l'un comme historien commence par la naissance éternelle, d'où il descend à la temporelle; et l'autre conduit d'abord par le Saint-Esprit à la crèche de Bethléem où il contemple Jésus-Christ nouvellement né du sein de sa Mère, s'élève jusqu'au sein du Père éternel où il était engendré devant tous les temps. Mais dans ce progrès admirable, ni l'un ni l'autre ne trouve, pour ainsi parler, en son chemin, cette troisième nativité qu'on veut être si parfaite; et le concile de Nicée, qui les suit tous deux, n'en fait non plus nulle mention, mais passe seulement, comme eux, de la naissance éternelle à la temporelle. Car aussi n'y ayant en Jésus-Christ que deux natures, il pouvait bien naître deux fois, mais non pas davantage : et le faire naître deux fois selon sa nature divine, comme si le Père éternel n'avait pas pu tout d'un coup l'engendrer parfait, c'est attribuer au Père et au Fils tant de changement, et tout ensemble tant d'imperfection et tant de faiblesse, qu'une telle absurdité n'a pu entrer dans l'esprit d'aucun homme de bons sens, pour ne pas dire d'un si grand concile.

LXI. *Que la doctrine des deux naissances est formellement rejetée par saint Alexandre d'Alexandrie.* — Il est vrai que nous trouvons dans la Lettre d'Arius à saint Alexandre son évêque, que quelques-

1. *Alex. Alexandrin. Ep. ad Alexand. Constantinop. Ep. Lab., t.* III, *col.* 11 *et seq.*

1. *Joan.*, I. 1. — 2. *Idem*, 14, 18. — 3. *Ibid.*, 14. — 4. *Matth.* II. 6. — 5. *Mich.*, V. 2.

uns, dont les noms ne sont pas venus jusqu'à nous, furent assez insensés pour avoir dit en parlant du Fils de Dieu, qu'*étant auparavant, il avait été dans la suite engendré et créé pour être Fils :* mais nous lisons dans le même endroit, qu'*Alexandre les rejeta en pleine Eglise*[1] *:* et maintenant M. Jurieu prétend qu'une si ridicule imagination que saint Alexandre avait rejetée en pleine Eglise, ait été confirmée en plein concile, et le même Alexandre présent, et ayant dans ce saint concile une autorité si éminente.

LXII. *Que le ministre rejette sa propre Confession de foi, en accusant d'erreur le concile de Nicée.* — Le ministre est donc convaincu d'avoir calomnié, non plus des docteurs particuliers, mais tout un concile œcuménique; et encore quel concile? Celui que les chrétiens ont toujours le plus révéré, et celui qu'on reçoit expressément dans la profession de foi des prétendus réformés; puisqu'on y lit ces paroles : Nous avouons les trois Symboles, *des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, pour ce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu*[2]. Mais aujourd'hui un ministre de cette société, et celui à qui on remet d'un commun accord la défense de la cause, entreprend de convaincre le Symbole de Nicée d'avoir pris le prétendu sens de Tertullien, pour induire l'inégalité des personnes : et afin qu'il ne restât rien d'entier dans ce saint concile, il veut que ses anathèmes *aient confirmé* une seconde naissance du Fils de Dieu comme Dieu, pour suppléer au défaut et à l'imperfection qu'il reconnaît dans la première. C'est ainsi qu'il reçoit la foi de Nicée comme conforme à l'Ecriture.

LXIII. *Que le ministre s'emporte sans aucunes bornes.* — Il ne faut donc pas s'étonner si la foi de Nicée lui paraît informe, puisqu'on y trouve encore tant d'arianisme. Mais celle des autres conciles ne lui paraîtra pas plus parfaite, puisqu'on les commence toujours par y confirmer la foi de Nicée, et à la poser pour fondement. Ne lui parlons pas davantage sur cette matière. Car enfin, après avoir fait arianiser non-seulement les saints Pères et l'Eglise des trois premiers siècles, mais encore le concile de Nicée; entêté comme il est de sa seconde naissance, il la trouvera partout. Il soutiendra à David que c'était de cette naissance qu'il voulait parler, lorsqu'il faisait dire au Père éternel : *Je t'ai engendré devant l'aurore*[3]*;* car la première naissance n'était qu'une conception et un vain effort du Père qui n'avait pu tout à fait enfanter son Fils. Saint Jean ne s'en sauvera pas; et lorsqu'il a dit : *Au commencement le Verbe était*, il faudra encore l'entendre de la seconde nativité; puisque dans la première il n'était pas Verbe, et qu'il n'était qu'une sapience qui attendait à devenir Verbe avec le temps. Et sans exagération il faut bien qu'il trouve en son cœur ces interprétations soutenables; puisqu'il veut que ces prétendus arianisans ne puissent pas être réfutés par l'Ecriture; ou c'est qu'il ne pense pas à ce qu'il écrit, et qu'il ne faut plus prendre garde à ses vains discours.

1. *Ap. Ath. de Synt. et Hil., lib.* IV *de Trin.* — 2. *Art.* 5. — 3. *Ps.* CIX. 3.

ARTICLE IX.

Sur la distinction que fait le ministre entre la foi de l'Eglise et la théologie des Pères.

LXIV. *Qu'en l'état où le ministre représente la théologie des Pères, la foi de l'Eglise ne pouvait subsister.* — Il est maintenant aisé de voir combien il impose au monde par sa belle distinction de théologie et de foi, dont il fait tout le dénouement de son *Système.* Il n'ose dire que l'Eglise ait varié dans sa foi, du moins sur des articles si fondamentaux; et il impute les erreurs des Pères, non pas à leur foi qui ne changeait pas, mais à leur théologie toujours variable. Il voudrait me faire accroire que cette rare distinction de théologie et de foi m'est inconnue. « Il faut, dit-il[1], avoir le cœur fait » comme l'évêque de Meaux, pour se moquer » comme il fait de la distinction que j'ai dit qui est » entre la foi de l'Eglise et la théologie de ses doc- » teurs. » Visiblement il donne le change. Où a-t-il pris que je me moquasse d'une distinction si reçue? Je la reçois comme tout le monde : je reconnais de la différence entre la foi qui propose aux fidèles des vérités révélées, et la théologie qui tâche de les expliquer; et je sais, (car aussi qui ne le sait pas?) que ces explications ne sont pas de foi. Ce que j'ai dit à M. Jurieu, ce que je lui dis encore, et ce qu'il fait semblant de ne pas entendre, c'est que cette distinction ne lui sert de rien. Car je lui demande encore un coup, comme j'ai fait dans le premier Avertissement[2], si ce qu'il appelle théologie des anciens, « était une explication qui laissât en son » entier le fond des mystères, ou bien une expli- » cation qui les détruisît en termes formels? Ce » n'était pas, poursuivais-je, une explication qui » laissât en son entier le fond des mystères; puis- » qu'on lui a démontré que selon lui c'étaient les » choses les plus essentielles, que les anciens igno- » raient; » comme sont dans les Lettres de l'année passée la distinction éternelle des trois Personnes divines; et encore dans celle-ci leur égalité parfaite et l'immutabilité de l'être de Dieu. C'est donc le fond des mystères et des vérités catholiques que le ministre fait nier aux anciens : et il faut ou ne rien prouver, ou attribuer ces explications, c'est-à-dire, ces ignorances et des erreurs si grossières non point aux particuliers, mais à l'Eglise elle-même; puisque c'étaient des variations non pas des particuliers, mais de l'Eglise en corps, dont il s'agissait entre nous.

C'est à quoi il faudrait répondre, et non pas soutenir toujours que la foi de l'Eglise était entière, pendant que la théologie du siècle y était directement opposée. Encore s'il n'attribuait cette fausse théologie qu'à quelques Pères : « Mais, dit-il[3], je » n'en excepte aucun; c'était la théologie de tous » les anciens avant le concile de Nicée; » et c'était la théologie même du concile de Nicée : puisque loin de la condamner, ce grand concile la confirme par ses anathèmes.

1. *Pag.* 170. — 2. *I. Avert., n.* 21. — 3. *Tab., Lett.* VI, *p.* 25.

ARTICLE X.

La mauvaise foi du ministre dans les passages qu'il produit des saints docteurs des trois premiers siècles.

LXV. *Qu'il y a de la mauvaise foi à nous obliger à la discussion de ces passages.* — Une si visible calomnie faite en matière si grave au plus saint concile qu'ait vu la chrétienté depuis les apôtres, et à toute l'Eglise catholique qu'il représentait, vous peut faire juger, mes frères, de celles qu'il aura faites aux saints docteurs du troisième siècle. Il voudrait ici m'obliger à lui répondre passage à passage, *et à reprendre les textes des Pères qu'il a produits* contre moi[1] : mais pourquoi ce long examen? Pour réfuter ce qu'il disait, que les Personnes n'étaient pas distinctes de toute éternité, ou que le Verbe n'était qu'un germe et une semence qui devait s'avancer avec le temps à une existence actuelle? mais il le réfute lui-même à présent, et il se dédit de ces absurdités. Que veut-il donc que je réfute? Son *développement* qui ne vaut pas mieux, et dont il se dédira quand cet écrit lui en aura fait voir l'extravagance, s'il peut trouver quelque autre moyen de sauver les variations de l'ancienne Eglise? Quand il saura bien ce qu'il veut dire, et que son Système aura pris sa dernière forme, il sera temps de le réfuter si le cas le demande : mais après tout je lui soutiens que cette discussion n'est pas nécessaire entre nous. Il impute mon silence à faiblesse; et il me reproche qu'au lieu de répondre à ses passages et à toutes ses conséquences qu'il a réfutées lui-même, je n'en sors que par un *hélas*[2]*!* en vous disant d'un ton plaintif : « Hélas! où en » êtes-vous, si vous avez besoin qu'on vous prouve » que les articles les plus essentiels, même la Tri- » nité et l'Incarnation, ont toujours été reconnus » par l'Eglise chrétienne! » Il est vrai, voilà mes paroles[3]; voilà cet *hélas!* dont il se moque. Il ne veut pas qu'il me soit permis de déplorer les tristes effets de la Réforme, qui ouvre tellement son sein à toutes sortes d'erreurs, qu'elle a besoin qu'on lui prouve les premiers principes. Mais si l'*hélas!* lui déplaît, voyons comme il répondra au raisonnement.

LXVI. *Vraie méthode de la dispute, où l'on ne doit jamais s'obliger à prouver les vérités dont on est d'accord.* — En vérité, étais-je obligé à prouver à M. Jurieu et aux prétendus réformés ce qu'ils supposent avec moi comme indubitable? Le ministre ne le dira pas. Je ne suis pas obligé de prouver aux luthériens la présence réelle, ni aux sociniens la venue et la mission de Jésus-Christ, ni aux calvinistes la Trinité et l'Incarnation : autrement ce serait vouloir disputer sans fin, contre le précepte de l'Apôtre, et renverser les fondements qu'on a posés. Cela est clair : passons outre. Le mystère de la Trinité étant, comme il est, le fondement de la foi, par conséquent il est un de ceux qu'on a toujours crus. M. Jurieu en convient. « C'est, dit-il[4], une calomnie que le ministre Jurieu » ait nié que les mystères de la Trinité et de l'In- » carnation fussent connus aux Pères. » Et il ajoute, « qu'il s'agit uniquement de savoir comment les an- » ciens ont expliqué la manière de la génération » du Fils. » Voilà donc sa résolution : que les Pères ont connu le fond du mystère, en sorte que leur erreur ne tombe que sur les manières de l'expliquer. Et si je montre au ministre que l'erreur qu'il leur attribue ne regarde pas les manières, mais le fond; il ne faudra pour les réfuter sans autre discussion, que l'opposer à lui-même : mais la chose est déjà faite et incontestable. Le mystère de la Trinité, c'est l'éternelle coexistence de trois Personnes distinctes, égales et consubstantielles; et quelque partie qu'on rejette de cette définition, on nie le fond du mystère : or est-il que le ministre Jurieu a fait nier clairement aux Pères des trois premiers siècles, la distinction, la coexistence, et l'égalité des trois Personnes divines, comme on a vu; par conséquent il leur fait nier le fond du mystère.

LXVII. *Que cette méthode de supposer dans les disputes les choses dont on convient, est celle de l'Apôtre.* — Dites-moi, qu'y a-t-il de faible dans ce raisonnement? Est-ce qu'il faut toujours tout prouver à tout le monde, et même tout ce dont on convient? C'est s'opposer directement à saint Paul, qui ne veut pas que les disputes soient *interminables*, *mal entendues et sans règle :* mais qui ordonne en termes exprès, que *nous persistions dans les mêmes sentiments*[1], et que nous marchions ensemble dans les mêmes choses *où nous sommes déjà parvenus*, *demeurant fermes dans la même règle en attendant que Dieu révèle le reste*[2] à ceux qui ne l'ont pas encore connu. J'ai donc dû, mes très-chers frères, marcher avec vous dans la foi de la distinction, de l'égalité, de l'éternelle coexistence des trois Personnes divines, comme dans la foi d'un mystère toujours confessé dans l'Eglise : et m'obliger à vous prouver la perpétuité de cette foi, c'est m'obliger à vous traiter comme si vous étiez sociniens; c'est contre le même saint Paul *vous ramener au commencement de Jésus-Christ, et jeter de nouveau le fondement que nous avions posé ensemble*[3].

C'est encore la même erreur à M. Jurieu de vouloir me faire prouver que Dieu soit spirituel, qu'il soit immuable, et que ces attributs divins aient toujours été crus comme essentiels à la religion; car par sa Confession de foi il doit le croire autant que nous, comme on a vu[4]. La même Confession de foi reconnaît aussi *l'égalité des trois Personnes*[5]*;* et c'est là encore un de ces fondements, dont le ministre suppose avec moi que l'Eglise n'a jamais douté. S'il le fait aujourd'hui révoquer en doute, non par deux ou trois docteurs, mais par tous ceux des trois premiers siècles, et même par le concile de Nicée, et qu'il ébranle tous les fondements que nous avons posés jusqu'à présent ensemble, je suis en droit de le rappeler à nos principes communs. Qu'il prenne donc son parti; qu'il se déclare ouvertement contre la perpétuité de la foi de l'immutabilité, de la spiritualité, de la perfection toujours égales des trois Personnes divines; alors je le combattrai comme socinien : mais tant qu'il sera calviniste, je ne suis obligé à lui opposer que sa propre Confession de foi. Si j'en ai fait davantage, c'est par abondance de droit, et pour l'instruction de ceux qui cherchent la vérité de bonne foi.

1 *Tab. Lett*, VI, *p.* 284, 288. — 2 *Idem*, *p.* 288. — 3 *I Avert.*, *n.* 24. — 4. *Pag.* 209.

1. *I. Tim.*, I. 4, 2; II. 23. — 2. *Phil.*, III. 15, 16. — 3. *Heb.*, VI 1. — 4. *Conf.*, *Art.* 1. — 5. *Art.* 6.

LXVIII. *Passage de saint Hippolyte, évêque et martyr, objecté par le ministre; mais qui sert de dénouement à tous les autres qu'il produit.* — C'est néanmoins sur ce fondement, et parce que je n'ai pas voulu faire un volume pour prouver par tous les anciens ce qui devait être constant entre nous, que le ministre me reproche mon ignorance[1]. Mais puisqu'il me force à entrer dans cette carrière, sans m'engager à une trop longue discussion, j'espère trouver le moyen de faire toucher au doigt sa mauvaise foi. Qu'ainsi ne soit : il nous vante saint Hippolyte; et non-seulement il n'est pas pour lui, mais encore il lui fera perdre tous ceux qu'il croyait avoir, puisqu'il nous donne le dénouement pour les expliquer. Il en produit ces paroles de l'Homélie qu'il a composée : *De Deo uno et trino :* « Quand » Dieu voulut, et de la manière qu'il voulut, il fit » paraître, dans le temps qu'il avait défini, son » Verbe, par lequel il a fait toutes choses. » En entendant ces paroles suivant la nouvelle idée d'une seconde naissance, le ministre présuppose le Verbe déjà né pour la première fois et actuellement existant de toute éternité : il ne faut donc pas lui prouver ce qu'il avoue avec nous; et il n'y a qu'à lui faire voir que cette seconde naissance n'est que la manifestation au dehors du Verbe divin, et précisément la même chose que nous appelons aujourd'hui l'opération au dehors, par laquelle Dieu manifeste au dehors et lui et son Verbe. La preuve en est sensible par ces paroles : « Quand Dieu voulut, » et de la manière qu'il voulut, il fit paraître son » Verbe; » et s'il reste quelque équivoque dans le mot de faire paraître, qui dans le grec quelquefois signifie produire, elle est ôtée par toute la suite; car le martyr continue : « Celui qui fait ce qu'il » veut, quand il pense, il accomplit *son dessein;* » quand il parle, il le montre; quand il forme *son* » *ouvrage*, il met au jour sa sagesse; » et un peu » après : « il engendrait donc le Verbe; et comme » il l'avait en lui-même où il était invisible, il l'a » fait visible en créant le monde. » L'engendrer en cet endroit n'est donc autre chose que le faire paraître au dehors : ce n'est là ni un nouvel être ni rien de nouveau dans le Verbe : c'est de même qu'un architecte, qui ayant en son esprit son idée comme le plan intérieur de son bâtiment, que personne ne voyait que lui dans sa pensée, le rend visible à tout le monde, l'enfante, pour ainsi dire, et le met au jour quand il commence à élever son édifice. Tel est cet enfantement et cette génération du Verbe. Tout y regarde la créature à qui il devient visible, de la même manière que *les perfections invisibles de Dieu sont vues dans ses œuvres*[2]. Le Verbe ne change non plus que son Père, même dans cette manifestation; et cette manifestation est attribuée spécialement au Verbe divin, parce qu'il est l'idée éternelle de cet architecte invisible : à quoi il faut ajouter, en suivant la comparaison, que comme l'architecte parle et ordonne, et que tout se range à sa voix qui n'est que l'expression, et comme la production au dehors de sa pensée; ainsi Dieu est représenté dans l'Ecriture comme proférant une parole, qui n'est autre chose que son Verbe manifesté et exprimé au dehors. C'est aussi ce qui fait dire à saint Hippolyte, que Dieu en prononçant cette parole, qui fut la première qu'il ait proférée : *Que la lumière soit, engendra de sa lumière*, qui était le fond de son essence, *la lumière* qui était son Verbe, c'est-à-dire comme on vient de voir, le produisit au dehors; et pour user de ses propres termes, *produisit à la créature son Seigneur :* car sans doute il n'en était le Seigneur qu'après qu'elle fut; et, à parler proprement, le rien n'a pas de Seigneur. Par là, continue le saint, « Dieu rendit visible au monde celui qui n'était » visible qu'à lui, et que le monde ne pouvait pas » voir; afin qu'en le voyant après qu'il est apparu, » il fût sauvé. » Voilà donc le dénouement que j'avais promis : toute cette production n'est que la manifestation du Verbe; c'est la manière dont on expliquait alors ce que nous appelons à présent l'opération au dehors, sans altération et sans changement de ce qui était au dedans. Et lorsque le martyr ajoute après, *que Dieu par ce moyen eut un assesseur distingué de lui*, il fait une allusion manifeste à cette Sagesse dont avait parlé Salomon, qui fut *son inséparable assistante quand il préparait les cieux et qu'il arrangeait le monde qu'elle composait avec lui*[1]; non que ce Verbe ou cette sagesse commençât alors : c'est ce qu'on ne voit nulle part; elle commença seulement d'être l'*assistante* du Père, c'est-à-dire, d'être associée à son opération extérieure, que le saint appelle toujours manifestation, en disant que ce Verbe qui est au dedans *la pensée et le sens de Dieu*, à la manière qu'on a expliquée[2], *en se produisant au monde avait été montré le Fils de Dieu.* C'est par où conclut le martyr; où il est infiniment éloigné de ce nouvel être qu'on veut lui faire donner au Verbe; puisque tout son discours aboutit non à le faire être ou à le faire changer en quelque sorte que ce soit, mais à montrer qu'il avait paru tel qu'il était, comme étant cette Sagesse *qui renouvelle toutes choses en demeurant toujours la même*[3]; et, afin de nous en tenir aux expressions de notre martyr, comme étant ce Verbe toujours parfait, dont avant comme après son Incarnation, « la divinité est infinie, incom» préhensible, impassible, inaltérable, immuable, » puissante par elle-même, et le seul bien d'une » perfection et d'une puissance infinie[4]; » à qui pour cette raison il adresse en un autre endroit cette parole : « Vous êtes celui qui êtes toujours : » vous êtes comme votre Père sans commencement » et coéternel au Saint-Esprit[5]. » Faites-lui dire après cela que le Verbe change, ou que comme un germe imparfait il attend sa perfection d'une seconde naissance?

LXIX. *Passage d'Athénagore embrouillé et falsifié par le ministre.* — Voilà donc déjà un passage dont le ministre abusait, qui devient un dénouement de la question : en voici un autre dont il abuse encore davantage[6] et dont néanmoins nous tirerons une nouvelle lumière. C'est celui d'Athénagore, philosophe athénien, et l'auteur d'une des plus belles et des plus anciennes Apologies de la religion chrétienne. Pour l'entendre il faut supposer que ce philosophe chrétien ayant à répondre au reproche de l'athéisme qu'on faisait alors aux

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 265. — 2. *Rom.*, I. 20.

1. *Prov.*, VIII. 27, 30. — 2. Ci-dessus, *n.* 31. — 3. *Sap.*, VII. 27. — 4. *Hipp. cont. Ber. et Hel. in collect. Anast. Ed. Fabric. Hamb.* 1716, *p.* 226. — 5. *De Antich. Bibl. PP.*, *tom.* XII *p.* 605. — 6. *Lett* VI *de* 1689, *p.* 43.

fidèles, donne aux païens une idée du Dieu parfaitement un que les chrétiens servaient en trois personnes; et leur expose sur le mystère de la Trinité ce qu'ils en pouvaient porter d'abord. Son discours a trois parties. Il commence à exposer dans la première qu'il n'y a point d'inconvénient que Dieu ait un Fils; parce qu'il ne faut pas s'en imaginer la naissance à la manière de celle des enfants des dieux dans les fables : « Mais le Fils de Dieu, dit » cet auteur[1], est le Verbe ou la raison du Père en » idée, en opération, ou en efficace; car par ce » Verbe ont été créées toutes choses : le Père et le » Fils n'étant qu'un, et le Fils étant dans le Père » comme le Père est dans le Fils par l'unité et par » la vertu de l'Esprit; c'est ainsi que l'intelligence » ou la pensée et la parole du Père est le Fils de » Dieu. » Voilà une belle génération que ce docte Athénien nous représente dans la première partie de ce passage. Si l'on veut voir maintenant la traduction du ministre, dans sa Lettre de 1689[2], tout y paraîtra défiguré : on y verra l'unité du Père et du Fils supprimé, et ce qui regarde le Saint-Esprit tellement déguisé qu'on ne l'y reconnaît plus. Mais comme il s'est réveillé et qu'il a réformé sa version dans son *Tableau*[3], pardonnons-lui cette faute, qui demeure seulement en témoignage de la négligence extrême avec laquelle il avait d'abord jeté ce passage sur le papier. Voici la suite et la seconde partie du discours d'Athénagore, qui, après avoir parlé plus en général de la personne du Fils et de la manière dont le monde avait été créé par lui, achève d'en donner l'idée autant qu'il fallait en ce lieu par des paroles que le ministre traduit en cette sorte : « Que si par la pénétration de » votre esprit vous croyez être capables de contem» pler ce que c'est que le Fils, je vous le dirai en » peu de paroles. La première génération est au » Père, qui n'est point engendré. Car dès le com» mencement Dieu étant un entendement éternel, » a eu son Verbe en soi-même; parce qu'il était » toujours raisonnable. Mais il était (ce Verbe) » comme couché et courbé sur les choses matériel» les destituées de forme : quand il a mêlé les » choses spirituelles avec les plus grossières, s'a» vançant en forme et en actes, c'est-à-dire, ajoute » le traducteur, en venant à une existence ac» tuelle. » Telle est la traduction du ministre. Il n'y a point de difficulté dans la première période; mais le reste n'a ni sens ni construction : jamais philosophe n'avait tenu de discours si peu suivi, et jamais pour un Athénien rien n'avait été plus obscur. Car que veut dire *ce Verbe couché et courbé* sur la matière, dont aussi il n'y a nulle mention dans l'auteur? Pourquoi au lieu *des choses légères*, mettre les choses *spirituelles* dont il n'était pas question? Et que signifie ce mélange *des choses spirituelles avec les grossières?* Que veut dire aussi cette belle phrase : *La première génération est au Père qui n'est point engendré?* Il est encore bien certain que l'original n'a point *engendré*, mais *fait :* ce que je ne prouve pas, parce que le ministre en convient et qu'il a encore réformé cette fausseté dans son *Tableau*[4]. Mais le reste, à quoi il n'a pas touché, est inexcusable, comme on va le découvrir dans notre version que voici : « Si vous croyez pouvoir » comprendre ce que c'est que le Fils, je vous di» rai qu'il est la première production de son Père; » non pas qu'il ait été fait, puisque dès le commen» cement Dieu étant une intelligence éternelle, et » étant toujours raisonnable, il avait toujours en » lui-même sa raison, (ou son Verbe;) mais à » cause que ce Verbe ayant sous lui, à la manière » d'un chariot (qu'il devait conduire), toutes les » choses matérielles, la nature informe et la terre, » les choses légères étant mêlées avec les épaisses » (et la nature étant encore en confusion), il s'était » avancé pour en être l'acte et la forme. » Il n'y a rien là que de suivi : car après avoir observé que le Fils était la production de son Père, il était naturel d'ajouter qu'il en était la production non pas comme une chose faite, γενόμενον, ce que le ministre avait supprimé; mais comme étant toujours naturellement en qualité de raison, en Dieu qui est tout intelligence. Le reste ne suit pas moins bien. La matière ou les premiers éléments, comme un chariot encore mal attelé et sans conducteur, étaient soumis au Verbe de Dieu qui en allait prendre les rênes : et *toutes choses étant mêlées*, le Verbe s'était avancé non pour acquérir l'*existence actuelle*, que le ministre à toute force voulait lui donner (car il l'avait éternelle et parfaite dans le sein de Dieu comme la raison et le Verbe de cette éternelle intelligence); mais pour être l'*acte et la forme*, le moteur, le conducteur et l'âme, pour ainsi parler, de la nature confuse. Rien ne se dément là dedans : c'est une allusion manifeste au commencement de la *Genèse*, où nous voyons pêle-mêle le ciel et la terre avec le souffle porté dessus; ce qu'Athénagore exprimait par le mélange confus des choses légères et épaisses. Quand le Verbe s'avance ensuite pour débrouiller ce mélange, c'est encore une allusion à la parole que Dieu prononça pour faire naître la lumière, le firmament et le reste; car tous les anciens sont d'accord que cette parole est le Verbe même comme exprimé au dehors par son opération extérieure, ainsi qu'on a vu. De cette sorte tout était confus avant que le Verbe parût, et tout se range en son lieu à sa présence. C'est donc lui qui étant déjà le Verbe de Dieu comme *son idée et son efficace*, ainsi qu'Athénagore le venait de dire, devient *l'idée ou la forme et l'acte* de cette matière confuse vers laquelle il s'avance pour l'arranger; ce qui est infiniment éloigné de cette existence actuelle qu'on veut lui donner à lui-même.

LXX. *Suite du passage d'Athénagore qui en fait tout le dénouement, et que le ministre supprime.* — On voit dans ces expressions ce qu'on a vu dans celles de saint Hippolyte, c'est-à-dire, cette opération au dehors qui est spécialement attribuée au Verbe, pour montrer que Dieu n'agit point par une aveugle puissance, mais toujours par intelligence et par sagesse; et c'est ce qui est encore exprimé dans les paroles suivantes qui font la troisième partie du passage d'Athénagore. Après avoir exposé comme le Verbe s'avance par son opération vers la matière confuse pour la former, il prouve son exposition par l'Ecriture en cette sorte : *Et*, dit-il, *l'esprit prophétique s'accorde avec mon discours, lorsqu'il dit*, (ou lorsqu'il fait dire au Verbe dans

1. *Athen. Leg. pro Christ.*, n. 10; *ad calc. Op. S. Just.*, p. 286 *et seq.* — 2. *Lett.* VI, p. 43. — 3. *Tab.*, *Lett.* VI, p. 130. — 4. *P.* 130.

les Proverbes de Salomon :) *Le Seigneur m'a créé dès le commencement de ses voies*[1]. Le ministre traduit cet endroit, dont il croit pouvoir se servir pour son dessein, à cause du terme de création qui semblait induire dans le Verbe une nouvelle existence au commencement de l'univers, ainsi que le ministre le pensait alors; mais il supprime le reste du passage d'Athénagore qui aurait fait voir le contraire. Cet auteur poursuit donc ainsi : « L'esprit prophé» tique s'accorde avec mon discours, lorsqu'il dit : » Dieu m'a créé..... Et quant à ce qui regarde ce » même esprit prophétique qui agit dans les hommes » inspirés, nous disons qu'il est une émanation de » Dieu, et qu'en découlant de lui, (sur les prophètes » qu'il inspire,) il retourne à lui par réflexion comme » le rayon du soleil ». C'est en effet le propre de l'inspiration de nous ramener à Dieu qui en est la source comme de l'Esprit qui la donne; par où l'on voit clairement que sans parler de l'émanation éternelle du Saint-Esprit, où les païens à qui il écrit n'auraient rien compris, Athénagore fait connaître cette Personne divine par son émanation et son effusion temporelle sur les prophètes, c'est-à-dire, par l'opération qu'elle y exerce; comme il venait de faire connaître le Verbe par celle qu'il exerçait dans la création de l'univers : ce qu'il finit en disant : « Qui ne sera donc étonné, qu'on nous fasse passer » pour athées, nous qui reconnaissons Dieu le Père, » Dieu le Fils et le Saint-Esprit? »

Le ministre n'a qu'à dire maintenant que le Saint-Esprit n'était pas, ou qu'il n'était pas parfait avant qu'il inspirât les prophètes, ou que par cette inspiration, qui n'est qu'une effusion du Saint-Esprit au dehors, il acquiert quelque nouvel être ou quelque nouvelle manière d'être : et s'il a honte de le penser et de faire changer le Saint-Esprit à cause qu'il change en mieux les prophètes qu'il inspire, il doit entendre de la même sorte cette création, c'est-à-dire cette production au dehors du Verbe qui était toujours, et qui, sans changer lui-même, a changé toute la nature en mieux.

LXXI. *Dessein d'Athénagore dans ce passage, qui fait un nouveau dénouement de la doctrine des Pères.* — On voit maintenant assez clairement tout le dessein d'Athénagore, qui, pour empêcher les païens de nous mettre au rang des athées, entreprend de leur donner quelque idée du Dieu que nous servons en trois personnes, dont il ajoute qu'il fallait connaître *l'unité et les différences*[2] *:* et comme ils ne pouvaient pas entrer dans le fond d'un si haut mystère, ni dans l'éternelle émanation du Fils et du Saint-Esprit, il se contente de faire connaître ces deux divines Personnes par les opérations que l'Écriture leur attribue au dehors, c'est-à-dire, le Fils par la création, et le Saint-Esprit par l'inspiration prophétique.

C'étaient là deux grands caractères du Fils et du Saint-Esprit : l'un comme sagesse du Père est reconnu pour l'auteur de la création qui est un ouvrage de sagesse; et l'autre comme son esprit est reconnu pour l'auteur de l'inspiration prophétique, qui est aussi le caractère qu'on lui donne partout, et même dans le Symbole de Constantinople, où sa divinité est infinie : *Je crois*, dit-on, *au Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes :* et c'est pourquoi Athénagore le caractérise, comme font aussi les autres Pères, par le titre d'Esprit prophétique. Il ne pouvait donc rien faire de plus convenable que de désigner ces deux personnes par leurs opérations extérieures, ni parmi ces opérations en choisir deux plus marquées, que la création de l'univers et l'inspiration des prophètes : ce qui fait voir plus clair que le jour que cette production du Verbe divin n'est en ce lieu que l'opération par laquelle il se déclare au dehors; et c'est encore ici un dénouement de la doctrine des Pères.

1. *Prov.*, VIII. 21. — 2. *Idem.*

LXXII. *Comment le Fils de Dieu est créé selon quelques Pères : autre dénouement de leur doctrine.* — Je ne m'arrêterai point au défaut de la version des Septante, qui font dire à la Sagesse divine dans cet endroit des Proverbes de Salomon : *Dieu m'a créée.* On sait qu'il ne s'agissait, comme Eusèbe de Césarée l'a bien remarqué, que d'une lettre pour une autre, d'un iota pour un éta, ι pour η; et d'un ἔκτισε, qui signifie, m'a créée, pour un ἔκτησε, qui signifie, m'a possédée. L'hébreu porte, comme saint Jérôme l'a rétabli dans notre Vulgate, *le Seigneur m'a possédée*, c'est-à-dire, selon la phrase de la langue sainte, *m'a engendrée :* ce qui convenait parfaitement à la sagesse engendrée, qui était le Fils de Dieu; qui dit aussi dans la suite : *Les abîmes n'étaient pas encore quand j'ai été conçue* dans le sein de Dieu; *et j'ai été enfantée devant les collines, devant que la terre eût été formée, et que Dieu l'eût posée sur ses fondements*[1]. La génération du Fils de Dieu se présentait clairement dans ces paroles, et redressait les idées que le terme de création aurait pu donner : et c'est pourquoi les anciens n'hésitaient pas à appeler constamment le Fils de Dieu, non pas un ouvrage, mais un Fils, non pas une créature, mais une personne engendrée avant tous les siècles. Mais l'ἔκτισε, le *créé*, de l'ancienne version en engagea quelques-uns, non à mettre le Fils de Dieu au rang des créatures, mais à dire que la sagesse, éternellement conçue dans le sein de Dieu, avait été créée en quelque façon, lorsqu'elle s'était imprimée, et, pour ainsi dire figurée elle-même dans son ouvrage, à la manière qu'un architecte forme dans son édifice une image de la sagesse et de l'art qui le fait agir : car c'est en cette manière qu'en contemplant attentivement une architecture bien entendue, nous disons que cet ouvrage est sage, qu'il y a là de la sagesse, c'est-à-dire, de la justesse, de la proportion, et dans la parfaite convenance des parties, une belle et sage simplicité. En cette sorte, outre la sagesse créatrice, on reconnaît dans l'univers une sagesse créée et une expression si vive du Verbe de Dieu, qu'on dirait qu'il s'est transmis lui-même tout entier dans son ouvrage, ou que cet ouvrage n'est autre chose que le Verbe produit au dehors.

On voit donc en toutes manières que la doctrine des anciens docteurs n'est, au fond, que la même chose que la nôtre; puisque ce qu'on appelle parmi nous l'opération extérieure de Dieu agissant par son Verbe, c'est ce qu'ils appelaient dans leur langage la sortie du Verbe, son progrès, son avancement vers la créature, sa création au dehors à la manière qu'on vient de voir; en ce sens une espèce de génération et de production, qui n'est en effet

1. *Prov.*, VIII, 24 25.

que sa manifestation, et précisément la même chose que saint Athanase a depuis si divinement expliquée dans sa cinquième oraison contre les ariens[1].

LXXIII. *Témérité du ministre, qui accuse les anciens Pères de sortir de la simplicité de l'Ecriture : quel a été le platonisme de ces saints docteurs.* — Si je n'avais autre chose à faire, je montrerais au ministre sa témérité, lorsqu'il accuse Athénagore et les autres Pères *d'être sortis de la simplicité de l'Ecriture en tentant d'expliquer le mystère*[2]. Car on peut voir aisément qu'ils n'ont fait que suivre les *Proverbes* de Salomon, et les livres *Sapientiaux*, comme on les appelle, dont saint Jean avait ramassé toute la théologie en un seul mot, lorsqu'il avait dit : *Au commencement la parole était.* Je pourrais aussi remarquer, contre ceux qui les font tant platoniser, qu'en ce qui regarde le Verbe, ils en trouvent plus dans un chapitre de ces livres divins, qu'on en pourrait recueillir de tous les endroits dispersés dans les *Dialogues* de Platon : ce que je dis non pas pour nier qu'il ne convînt à ces saints docteurs de présenter aux païens des idées qui paraissaient assez convenables à une philosophie qui tenait le premier rang parmi eux, mais pour montrer au ministre qu'ils avaient de meilleurs originaux devant les yeux.

LXXIV. *Mauvaise foi du ministre, qui attribue sa double nativité à des auteurs d'où il n'a pu tirer aucun passage : saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte.* — Au reste, pour en revenir aux passages qu'il a cités des saints docteurs, on peut juger par les deux qu'on a vus, avec quelle témérité il a produit tous les autres. Une autre marque de son imprudence, pour ne rien dire de pis, est qu'en nommant les défenseurs de sa double nativité, il déclare qu'*il n'en excepte aucun* des Pères[3], jusqu'à citer pour cette doctrine saint Irénée, où il ne s'en trouve pas le moindre vestige, et saint Justin qui n'en dit non plus un seul mot[4]. Ce n'est pas que je veuille dire qu'il soit sans difficulté. Il y a des difficultés aisées à résoudre par les principes qu'on a posés, ou par d'autres qui ne sont pas de ce lieu ; des difficultés en tout cas qui regardent M. Jurieu et les prétendus réformés aussi bien que nous ; en sorte qu'ils n'ont pas droit d'exiger de nous que nous ayons à les leur résoudre. Mais pour cette difficulté de M. Jurieu qui regarde les deux naissances, lui-même il ne produit aucun passage de ce saint. Il est vrai qu'il cite pour cette doctrine, quoiqu'à tort, Tatien, disciple de ce martyr, *et il dit qu'il l'avait apprise de son maître*[5]. Mais s'il avait tout appris d'un si excellent docteur, il en aurait donc appris la détestable hérésie des encratites, dont ce malheureux disciple a été le chef depuis le martyre de son maître[6].

Il m'insulte néanmoins par ces grands noms; et lorsque je lui reproche qu'il a corrompu la foi de la Trinité, « M. de Meaux doit savoir, dit-il[4], que » ces éloges ne tombent pas sur moi, mais sur ses » saints et sur ses martyrs. » Il les appelle mes martyrs, comme il a coutume de me dire avec le même dédain, *son Père Pétau*[7]; mais en quelque sorte qu'il me les donne, en colère ou autrement, je les reçois. Il nomme ensuite parmi mes saints et mes martyrs, saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte, dont on a vu que les deux premiers ne disent rien de ce qu'il prétend, et le troisième en dit ce qu'on vient d'entendre, c'est-à-dire, ce qui doit confondre le ministre.

LXXV. *Mauvaise foi du ministre sur le sujet de saint Cyprien.* — Venons à saint Cyprien. Le ministre le comprendra-t-il parmi les auteurs de cette double nativité ? Oui, et non. Il l'y comprendra; car il dit : Et moi *je n'en excepte aucun.* Il ne l'y comprendra pas ; car il est forcé d'avouer *qu'il y a d'autres auteurs, comme par exemple saint Cyprien, où cette théologie ne se trouve pas;* mais il ne les exempte pas pour cela de cette double génération; puisque *cela vient*, dit-il, *de ce qu'ils n'ont pas eu l'occasion d'en parler.* Mais saint Cyprien a eu la même occasion d'en parler que les autres ; puisque comme les autres il a expliqué de Jésus-Christ cette parole des *Proverbes* : *Dieu m'a créé*, qu'il traduisait de même manière qu'on le faisait en son temps[1]. Il n'en a pourtant pas conclu cette double génération de Jésus-Christ comme Dieu ; et s'il le fait naître deux fois, c'est à cause qu'*ayant été dès le commencement le Fils de Dieu, il devait naître encore une fois selon la chair*[2]; par où il s'arrête manifestement à le faire naître deux fois; une fois comme Fils de Dieu, et une autre fois comme Fils de l'homme : et s'il n'a jamais parlé de cette troisième naissance, que le ministre tout seul veut imaginer comme véritable dans le sens littéral, ce n'est pas manque d'occasion, mais c'est que ni lui ni les autres ne songeaient seulement pas à cette chimère.

LXXVI. *Mauvaise foi du ministre sur le sujet des autres Pères.* — Il nous allègue une autre raison du silence de quelques Pères sur cette double génération ; ou *c'est peut-être*, dit-il, *qu'ils étaient plus modérés que les autres.* Mais si à titre de modération ou autrement, il n'ose pas se promettre de trouver dans tous les anciens sa seconde nativité, il ne fallait donc pas trancher si net; *et moi je n'en excepte aucun :* car c'est là trop visiblement assurer ce qu'on avoue qu'on ne sait pas, et contre sa propre conscience vouloir trouver des erreurs qu'on puisse imputer à l'Eglise.

LXXVII. *Injustice du ministre, qui veut qu'on lui montre dans les premiers siècles la réfutation expresse d'une chimère qui n'y fut jamais.* — C'est ce qui lui fait ajouter, qu'il ne faut pas faire deux classes des anciens auteurs, parce qu'*on ne lit rien chez ceux qui se taisent* de cette double génération, *qui condamne directement, ou indirectement ce que les autres ont écrit là-dessus*[2]. Quelle erreur ! Tous ceux qui font Dieu spirituel et immuable, et qui en particulier font le Fils de Dieu incapable de changement, s'opposent directement à cette double génération, qui le fait une portion inégale de la substance du Père; un Fils engendré à deux fois; formellement imparfait, et venant avec le temps à sa perfection à la manière d'un fruit qui a besoin de mûrir. Mais où ne trouve-t-on pas cette immutabilité et indivisibilité, puisque nous l'avons montrée partout, et même dans les auteurs, à qui on veut attribuer cette naissance imparfaite ? C'est donc

1. *Athan.*, *Orat.* 5. *in Arian.* *nunc Orat.* 4, *n.* 12 ; *t* 1, *p.* 625. — 2. *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 43 — 3. *Pag.* 251. — 4. *Tab. Lett.* VI, *p.* 283. — 5. *Jur.*, *Lett.* VI, *de* 1689. — 6 *Epiph.*, *hær.* 46. — 4. *Pag.* 285. — 7. *Pag.* 284, 296.

1. *Lib.* 2, *test. ad. Quir.*, *c.* I, *p.* 284. — 2. *Idem.*, *cap.* 8, *p.* 288. — 2. *Page* 252.

qu'eux-mêmes ne la croyaient pas ; personne ne la croyait parmi les Pères : cette seconde nativité n'est qu'une similitude qu'on prend trop grossièrement au pied de la lettre. Il ne faut donc pas demander qu'on montre dans les trois premiers siècles une réfutation expresse d'une chimère qui n'y fut jamais : on ne l'a non plus réfutée dans les siècles suivants ; car on n'y songeait seulement pas ; parce qu'on ne trouvait tout au plus une erreur si insensée, que dans quelques extravagants qu'on ne connaît point, et que jamais on n'a cru dignes d'être réfutés. Si le raisonnement du ministre avait lieu, il n'y aurait donc qu'à imaginer dans la suite toutes sortes d'extravagances, et à leur donner du crédit, sous prétexte qu'on ne pourrait démontrer qu'elle eût été réfutée. C'est donc une erreur grossière de parler ici de réfutation ; et c'est assez que nous montrions à notre ministre, que ses idées ridicules répugnent directement à celles des Pères dès l'origine du christianisme.

LXXVIII. *Autre faux raisonnement du ministre sur Tertullien et saint Cyprien.* — Il revient à saint Cyprien : « Et il n'est pas apparent, dit-il[1], que » saint Cyprien, par exemple, qui vénérait si fort » Tertullien et qui l'appelait son maître, le regar» dât comme un ennemi de la divinité de Jésus» Christ. » Mais trouve-t-il bien plus apparent que saint Cyprien regardât son maître comme un ennemi déclaré de la perfection et de l'immutabilité du Fils de Dieu, ou qu'il trouvât bon qu'on l'appelât Dieu en le faisant imparfait, et en lui faisant attendre du temps sa dernière perfection ? Il faut donc dire que saint Cyprien n'y aura pas vu ces erreurs non plus que les autres, et qu'il n'aura pas fait à Tertullien un crime d'une métaphore ou d'une similitude. Ainsi nous pouvons conclure sans crainte, que le ministre n'entend pas les Pères qu'il a cités, et que c'est par un aveugle entêtement de trouver des variations, qu'il les implique dans l'erreur.

LXXIX. *Avec quelle mauvaise foi le ministre a rangé parmi les errants saint Clément d'Alexandrie : passages de ce saint prêtre.* — Il met au rang de ses partisans sur la double génération *saint Clément d'Alexandrie*[2], où il n'y en a pas un seul trait. Il cite le Père Pétau[3], qui trouve bien dans ce Père des locutions incommodes, mais non pas sur le sujet que nous traitons. Mais je demande à M. Jurieu : Osera-t-il mettre cet auteur parmi ceux qui ne combattent ni directement ni indirectement la prétendue erreur des anciens ? Quoi donc ! ne combat-il pas l'inégalité et l'imperfection du Fils, lui qui l'appelle en un endroit *vraiment Dieu et égal au Seigneur de toutes choses*[4] ; et en d'autres, toujours parfait et parfaitement un avec son Père ? Mais poussons à bout cet article de Clément Alexandrin. Après tout, que blâmera-t-on dans cet auteur ? Ce qu'on y blâme le plus en cette matière, c'est d'avoir appelé le Fils *une nature très-proche du seul Tout-Puissant.* Mais pesons toutes ces paroles ; *une nature ; une chose née :* d'où vient le mot de nature en grec comme en latin, φύσις, une chose naturelle à Dieu. Qu'y a-t-il là de mauvais ? Le Fils de Dieu n'est-il pas de ce caractère ; c'est-à-dire, Fils par nature, et non par adoption ? Ce qui fait dire à saint Athanase, que le Père n'engendre pas son Verbe par volonté et par libre arbitre, mais par nature[1] ; et que la fécondité *est naturelle* dans Dieu[2], quoiqu'elle soit, dans une autre vue, propre et personnelle dans le Père. On a donc pu, et on a dû regarder dans le Fils de Dieu sa naissance comme lui étant naturelle. Le mal serait, si l'on voulait dire qu'il est d'une autre nature, c'est-à-dire, d'une autre essence, ou d'une autre substance que son Père ; mais ce saint prêtre d'Alexandrie a exclu formellement cette idée, et surtout dans les endroits où il a dit, comme on a vu, que le Père et le Fils sont un, et un de l'unité la plus parfaite. Pendant qu'il pense comme nous, est-ce un crime de ne pas toujours parler de même ? Mais il a dit que le Verbe est une nature, ou, comme nous l'entendons, une chose naturelle en Dieu, *et très-proche du seul Tout-Puissant*, προσεχεστάτη. Où est le mal de cette expression ? C'est qu'au lieu de dire *très-proche*, il fallait dire un avec lui. Il l'a dit aussi, comme on a vu : regardez-le selon la substance, il est un : regardez-le comme distingué, il est très-proche ; et remarquez que ce très-proche doit être traduit, très-uni à Dieu, et une chose qui lui convient très-parfaitement ; car tout cela est renfermé dans le terme, προσεχεστάτη. Ce n'est rien d'étranger au Père, puisqu'il est son Fils, et son Fils qui ne sort jamais du sein paternel, qui est toujours dans le Père, comme le Père est toujours dans le Fils. Qu'y a-t-il là que de vrai ? Et pouvait-on mieux exprimer cet *apud Deum* de saint Jean, qui signifie tout ensemble, et en grec comme en latin, être en Dieu, être avec Dieu, être auprès de Dieu ou chez Dieu ; c'est-à-dire, être quelque chose qui lui soit très-proche et très-inséparablement uni. Et pour ce qui est d'avoir appelé le Père *le seul Tout-Puissant*, les moindres théologiens savent que ce n'est rien ; puisque Jésus-Christ a dit lui-même : *Or c'est la vie éternelle de vous connaître, ô mon Père, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé*[3] ; où il ne craint point d'appeler son Père le seul vrai Dieu, avec autant d'énergie que ce savant prêtre l'appelle le seul Tout-Puissant. Je n'ai pas besoin ici de rappeler cette doctrine commune, qu'en parlant du Père ou du Fils ou du Saint-Esprit, *le seul* n'est pas exclusif des personnes inséparables de Dieu, mais de celles qui lui sont étrangères : c'est pourquoi saint Clément d'Alexandrie, qui appelle ici le Père *le seul Tout-Puissant*, reconnaît ailleurs, comme on a vu[4], la toute-puissance du Fils, et l'appelle même formellement *le seul Dieu*, comme le ministre l'avoue[5]. « Hommes, » dit-il[6], croyez en celui qui est Dieu et homme ; » mortels, croyez en celui qui est mort, et qui est » le seul Dieu de tous les hommes. » Le Père n'en est pas moins Dieu, comme le Fils n'en est pas moins tout-puissant.

Après que ces difficultés sont dissipées, la divinité de Jésus-Christ va luire comme le soleil dans saint Clément d'Alexandrie[7] : « La très-parfaite, » très-souveraine, très-dominante et très-bienfai» sante nature du Verbe est très-proche, très-con-

1. *Page* 252. — 2. *Pag.* 251. — 3. *Lib.* I. *de Trin.*, *c.* 4, *n.* 1; *Ibid.*, *c.* 5, *n.* 7. — 5. *Clem. in Protrept. Vide supra*, *n.* 30, 46.

1. *Orat.* 4. *in Ar. nunc Orat.* 3, *n.* 21 *et seq.*, *t.* I, *p.* 609 *et seq.* — 2. *Orat.* 3, *idem.* — 3. *Joan.*, XVII. 3. — 4. Ci-dessus, *n.* 30, 46. — 5. *Jur.*, *p.* 233. — 6. *Clem. in Protrep.* — 7. *Strom.*, VII, *init.*

» venante, très-intimement unie au seul tout-puis» sant. C'est la souveraine excellence qui dispose » tout selon la volonté de son Père; en sorte que » l'univers est parfaitement gouverné, parce que » celui qui le gouverne agissant par une indomp» table et inépuisable puissance, regarde toujours » les raisons cachées, » et les secrets desseins de Dieu. « Car le Fils de Dieu ne quitte jamais la » hauteur d'où il contemple toutes choses; il ne se » divise, ni ne se partage, ni ne passe d'un lieu à » un autre; il est partout tout entier sans que rien » puisse le contenir, tout pensée, tout œil, tout » plein de la lumière paternelle, et tout lumière » lui-même; voyant tout, écoutant tout, sachant » tout; » c'est-à-dire, sans difficulté, le sachant toujours, « et pénétrant par puissance toutes les » puissances; à qui tous les anges et tous les dieux » sont soumis. » Si le ministre avait vu cinq cents endroits qu'on trouve dans cet excellent auteur, de cette élévation et de cette force, il n'en mépriserait pas comme il fait la théologie[1]. Elle renverse son Système par les fondements. Si le Fils de Dieu est une chose naturellement très-parfaite et toujours immuable, il n'a donc pas eu besoin de naître deux fois pour arriver à sa perfection. Si son immutabilité exclut jusqu'au moindre changement quant aux lieux et quant aux pensées, c'est en vain qu'on veut lui faire acquérir de nouvelles manières d'être. L'inégalité n'est pas moins exclue; puisque saint Clément Alexandrin vient de le faire si pénétrant, si puissant, et, s'il est permis de parler en cette sorte, si immense, que le Père ne peut l'être davantage. Le ministre a donc cité témérairement cet auteur comme tant d'autres; et il ne veut qu'éblouir le monde par de grands noms.

LXXX. *Mauvaise foi du ministre sur le sujet de Bullus, protestant anglais, qu'on lui avait objecté dans le* PREMIER AVERTISSEMENT. — Sans entrer dans tout ce détail, qui ne m'était pas nécessaire, dès mon *premier Avertissement* je lui ôtais en un mot tous les anciens en le renvoyant à Bullus, de qui il pouvait apprendre le véritable dénouement de tous leurs passages. Mais sa mauvaise foi paraît ici comme partout ailleurs. D'abord il n'a pas osé avouer que Bullus me favorisât, ni qu'un si savant protestant lui enlevât tout d'un coup tous ses auteurs sans lui en laisser un seul : et c'est pourquoi il dit d'abord dans son Avis à M. de Beauval[2] : « Un œuf n'est pas plus semblable à un œuf, que » les observations de Bullus le sont aux miennes. » On ne peut pas porter plus loin le mensonge; et pour le voir en un mot, il ne faut que considérer que cette seconde nativité de quelques anciens se doit entendre selon Bullus[3], *non d'une nativité véritable et proprement dite, mais d'une nativité figurée et métaphorique*, qui ne signifiait autre chose que *sa manifestation et sa sortie au dehors par son opération :* ce que Bullus met en thèse positivement, et ce qu'il répète à toutes les pages[4], comme le parfait dénouement de la théologie de ces siècles. Or, comme cette solution renverse tout le Système du ministre, il s'y oppose de toute sa force; en sorte que Bullus disant que tout cela s'entend en figure, le ministre Jurieu dit au contraire et entreprend de prouver que cela s'entend à la lettre[1] : et voilà comme ces deux auteurs se ressemblent.

Par la même raison on pourrait dire que le catholique et le calviniste ont le même sentiment sur la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, parce que si l'un la met en vérité, l'autre la met en figure. Les sociniens seront aussi de même doctrine que nous, parce que Jésus-Christ est figurément selon eux ce qu'il est proprement selon nous, *Dieu béni aux siècles des siècles*[2] : l'affirmation et la négation, les lumières et les ténèbres ne seront plus qu'un; et le ministre trouvera tout en toutes choses.

LXXXI. *Prodigieuse différence entre la doctrine de Bullus et celle de M. Jurieu, qui veut lui être semblable.* — Il a bien fallu se dédire d'une si visible absurdité; mais c'est toujours de mauvaise foi : car au lieu que, dans l'Avis à M. de Beauval, Bullus et Jurieu étaient *deux œufs* si semblables qu'il n'y avait nulle différence; dans la sixième Lettre du Tableau, M. Jurieu se contente qu'*il n'y ait pas dans le fond grande différence*[3]. Mais quelle plus grande différence veut-il trouver, que celle du sens figuré au sens propre? que celle qui met en Dieu de l'imperfection et du changement, et celle qui n'y en met pas? que celle qui introduit des variations dans les sentiments, et celle qui n'en reconnaît que dans les expressions? Que celle qui donne au christianisme une suite toujours uniforme, et celle qui commet les pères avec les enfants, les premiers siècles avec la postérité, qui donne enfin une face hideuse au commencement de la religion et à toute l'Eglise chrétienne?

ARTICLE XI.

Que selon ses propres principes le ministre devait recevoir le dénouement de Bullus, et qu'il tombe manifestement dans l'extravagance.

LXXXII. *Que le caractère de comparaison qui se trouve dans les passages dont le ministre abusait, ne lui permettait pas de les prendre au pied de la lettre.* — Mais pourquoi vouloir obliger le ministre Jurieu, un si grand original en matière de théologie, à suivre les sentiments de Bullus? Je le dirai en un mot : c'est qu'il devait s'y obliger lui-même, pour n'avoir point à dire cent absurdités qu'on vient d'entendre, avec cent autres qu'on découvrira dans la suite; et si l'on veut parler plus à fond, c'est que le sentiment de Bullus portait, surtout dans un homme qui comme M. Jurieu fait profession de reconnaître la divinité de Jésus-Christ, un caractère manifeste de vérité qu'on ne pouvait rejeter sans extravagance. Car d'abord que tous les endroits dont le ministre abuse étaient constamment des comparaisons, des similitudes, ou si vous voulez, des métaphores; puisque les métaphores ne sont autre chose que des similitudes abrégées, et encore des similitudes tirées des choses sensibles pour les transporter aux divines. De là venaient ces extensions, ces portions de lumière, et les autres choses semblables que nous avons observées : c'était si peu des expressions précises et littérales, qu'on en cherchait d'autres pour redresser ce qu'elles pouvaient avoir de défectueux; et le caractère de similitude

1. *Pag.* 233. — 2. *Pag.* 2. — 3. *Def. fid. Nic.*, 3. *sect.*, *c.* 5, § 3 *p.* 337. — 4. *Sect.* 2, *c.* 5, § 1, 7, *c* 5, § 5, *etc.*

1. *Jur.*, *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 248, 255, 266. — 2. *Rom.*, IX. 3. — 3. *P.* 241, 265.

y était si marqué, qu'il n'y a rien, comme on a vu, de si ridicule à notre ministre que d'avoir voulu pousser à bout ces comparaisons.

LXXXIII. *Que visiblement les comparaisons tirées des opérations de notre âme n'étaient encore qu'un bégaiement en les comparant à la naissance du Verbe.* — Celles qu'on tire de l'âme, qui est un esprit que Dieu a fait à son image, sont plus pures, mais toujours infiniment disproportionnées à la nature divine. L'architecte, avons-nous dit, répand son idée et tout son art sur son ouvrage : ce qu'il a mis au dehors est en quelque façon ce qu'il avait conçu au dedans : tout cela peut s'appliquer à Dieu lorsqu'il produit le monde par son Verbe ; mais il faut y apporter les distinctions nécessaires : car tout cela dans le fond n'est que similitude et métaphore même à l'égard de l'architecte mortel, qui à la rigueur garde toujours sa pensée, et ne la met pas hors de lui quand il bâtit : à plus forte raison tout cela n'est que bégaiement et imperfection à l'égard de Dieu.

LXXXIV. *Que toute la suite du discours des Pères conduisait naturellement l'esprit au sens figuré et métaphorique.* — Mais la comparaison que les Pères pressent le plus est celle de notre pensée et de notre parole, ou comme parle la théologie, de nos deux paroles : l'intérieure par laquelle nous nous entretenons en nous-mêmes, et l'extérieure par laquelle nous nous exprimons au dehors. Tous les Pères ont entendu, après l'Ecriture, que le Fils de Dieu était son Verbe, sa parole intérieure, son éternelle pensée, et sa raison subsistante, parce que verbe, parole et raison, c'est la même chose : et pour la parole extérieure ils la trouvaient attribuée à Dieu au commencement de la Genèse, lorsqu'il dit : *Que la lumière soit, et la lumière fut : qu'il se fasse une étendue*, ou *un firmament, et il se fit une étendue*, ou *un firmament*[1]; et ainsi du reste. Il est bien clair que cette expression de la Genèse, qui fait prononcer à Dieu une parole extérieure, est une similitude qui nous représente en Dieu la plus parfaite, la plus efficace, et pour ainsi dire, la plus royale, et en même temps la plus vive et la plus intellectuelle manière de faire les choses, lorsqu'il n'en coûte que de commander, et qu'à la voix du souverain, qui demeure tranquille dans son trône, tout un grand empire se remue. Ainsi Dieu commande par son Verbe; et non-seulement toute la nature, et autant l'insensible que la raisonnable, mais encore le néant même obéit. Une si belle similitude méritait bien d'être continuée; mais en la continuant il fallait toujours se souvenir de son origine. On a suivi la comparaison en disant que cette parole, *Que la lumière soit*, et les autres de même nature, étaient en Dieu comme en nous l'image de la pensée; qu'en disant *Que la lumière soit*, Dieu avait produit au dehors ce qu'il avait au dedans, son idée, son intelligence, son Verbe, en un mot, qui est son Fils : qu'il l'avait *proféré*, *prononcé*, *manifesté au dehors*, à la manière que nous l'avons vu[2]; jusqu'alors il l'avait créé, engendré, enfanté en quelque façon; comme un discours que nous prononçons après l'avoir médité, est en quelque sorte la production et l'enfantement de notre esprit. On sent bien naturellement que tout cela est la suite d'une comparaison; mais le ministre veut tout prendre rigoureusement. En poussant la comparaison, Tertullien dit que cette prononciation extérieure où Dieu profère ce qu'il pensait, en disant : *Que la lumière soit faite*, et le reste, est la parfaite nativité du Verbe[1] : le ministre conclut de là que le Verbe en toute rigueur est vraiment enfanté. Mais comme Tertullien attribue la perfection à cette seconde nativité, à cause qu'en un certain sens et à notre manière d'entendre, une chose est regardée comme plus parfaite, lorsqu'elle se manifeste par son action; le ministre s'obstine encore à dire au pied de la lettre que le Verbe change, et acquiert sa perfection par cette seconde naissance : et parce que le même auteur ajoute après, que le Verbe par ce moyen est sorti du sein de son Père, ou pour mettre ses propres paroles (car il ne faut point obscurcir les choses par trop de délicatesse), *qu'il est sorti de la matrice de son cœur*[2], le ministre conclut encore, qu'avant que Dieu eût parlé, le Verbe était dans son sein, mais seulement comme conçu; au lieu que par sa parole il a été vraiment engendré et mis au jour. Voilà dans Tertullien tout le fondement de ces enveloppements et développements tant vantés, et de cette double naissance qu'on veut prendre au pied de la lettre. Et parce que cet auteur a entassé comparaison sur comparaison, et métaphore sur métaphore, pour trouver parmi les anciens des variations plus que dans les termes, il faudra leur faire tout dire à la lettre, et embrouiller toute leur théologie. Ne voilà-t-il pas une rare imagination et une chose bien difficile à entendre, que le dénouement de Bullus qui rejette ces idées?

LXXXV. *Démonstration manifeste que tout ici se devait entendre par similitude.* — Mais enfin je vais vous forcer à le recevoir; car cette parfaite nativité de Tertullien n'arrive qu'à ces paroles : *Que la lumière soit faite :* ce fut alors et à cette voix, que, dit Tertullien[3], le Verbe *reçut son ornement et sa parfaite nativité;* ce sont les mots de cet auteur. Mais cette parole : *Que la lumière soit*, ne se fait entendre qu'après qu'il a été dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*[4]. Le ciel et la terre étaient donc, que le Verbe n'était pas encore; ou en tout cas il n'avait pas son être distinct, comme vous le vouliez en 1689, ou son être développé, comme vous l'avez mieux aimé en 1690? Le Verbe était donc alors aussi informe que le monde? Mais par qui donc avaient été faits le ciel et la terre? N'est-ce pas encore par le Verbe? et saint Jean en a-t-il trop dit lorsqu'il a prononcé : *Toutes choses ont été faites par lui;* et pour appuyer davantage, *sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait*[5]? Mais si vous êtes forcé, par cette parole de saint Jean, à dire que dès ce premier commencement le ciel et la terre ont eu par le Verbe tout ce qu'ils avaient d'existence; le Verbe les a-t-il faits avant que d'être lui-même, ou avant que d'être parfait ou formé et développé, comme vous parlez? Est-ce qu'il s'élevait à sa perfection, à mesure qu'il perfectionnait son ouvrage? Ou bien est-ce qu'il est venu à trois fois et non plus à deux : une fois dans l'éternité; faible embryon qui avait besoin du sein

1. *Gen.*, I. 3 *et seq* — 2. Ci-dessus, *n.* 66 *et suiv*

1. *Adv. Prax.*, *n.* 5, 6, 7. — 2. *Idem.* — 3 *Ibid.*, *n.* 7. — 4. *Gen.*, I. 1. — 5. *Joan.*, I. 3.

de son Père, d'où par un premier effort il commença à le produire lorsqu'il créa en confusion le ciel et la terre, pour l'enfanter tout à fait lorsqu'il produisit la lumière? Quoi! vous n'ouvrez pas encore les yeux, et vous n'apercevez pas qu'en toutes ces choses il n'y a point d'autre dénouement que des significations mystiques, c'est-à-dire, des similitudes? En vérité vous êtes outré, et on ne peut plus raisonner avec vous.

LXXXVI. *S'il est possible que Tertullien et les autres Pères aient pensé les extravagances que le ministre leur impute.* — Mais pourquoi, me dira-t-on, ne voulez-vous pas que Tertullien ait pu penser des extravagances? Si c'était Tertullien tout seul, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il en ait pensé de si énormes, ce ne serait pas la peine de disputer pour ce seul auteur. Mais puisque vous ne voulez excepter de ces folles imaginations aucun auteur des trois premiers siècles, vous mettez en vérité trop d'insensés à la tête de l'Eglise chrétienne, et vous donnez à la religion un trop faible commencement.

LXXXVII. *Que l'explication qu'on a donnée à Tertullien sert à plus forte raison pour les autres Pères.* — Au surplus, il ne faut pas s'imaginer que le dénouement qu'on vient de voir ne serve que pour Tertullien; au contraire je n'ai choisi cet auteur qu'à cause que c'est lui qui, par son style ou ferme ou dur comme on voudra l'appeler, enfonce le plus ses traits, et appuie le plus fortement sur ces deux naissances, étant même le seul qui nous a nommé cette parfaite nativité qu'on vient d'entendre : de sorte qu'on ne peut douter que le dénouement qu'on emploie pour Tertullien, à plus forte raison ne serve aux autres, au nombre de cinq ou six qui ont eu à peu près la même pensée; et en voici une raison qui ne laissera aucune réplique au ministre.

LXXXVIII. *Aveu du ministre, qu'on ne peut entendre Tertullien et les autres Pères sans avoir recours au sens figuré.* — Le même Tertullien, lorsque Dieu proféra ces mots : *Que la lumière soit faite*, dit qu'*il proféra une parole sonore*[1], comme le traduit M. Jurieu[2] : *Vox et sonus oris; aër offensus intelligibilis auditu.* Le ministre croit trouver la même chose dans Lactance, dans saint Hippolyte et dans Théophile d'Antioche, qui, selon lui, ont admis cette parole *sonore*, c'est-à-dire sans difficulté, comme il en convient, *une parole externe et proférée à l'extérieur.* Mais a-t-il pris au pied de la lettre les expressions de ces Pères? Point du tout : il a bien su dire qu'on voit bien que *cela ne se doit pas prendre à la rigueur, comme a fait le Père Pétau;* on le voit bien par l'absurdité excessive de ce sentiment, qui ne peut jamais être tombé dans une tête sensée. Pourquoi donc n'ouvrir pas les yeux à de semblables absurdités qu'il attribue lui-même à ces Pères? Pourquoi ne pas recourir à une figure qu'il a déjà reconnue en cette même occasion dans ces auteurs? Et pourquoi s'obstiner toujours à leur faire dire, au sens littéral, que le Verbe naisse imparfait dans le sein de Dieu; que son Père ou n'ait pas pu ou n'ait pas voulu lui donner sa perfection d'abord?

LXXXIX. *Que toutes les locutions des Pères déterminaient l'esprit au sens figuré.* — La suite même des choses excluait ce dernier sens. Les mêmes qui ont employé dans leurs interprétations cette parole résonnante, l'ont considérée comme un corps et un revêtissement que Dieu donnait à son Verbe; de même que nos paroles sont une espèce de corps et de revêtissement que nous donnons à nos pensées. En suivant la comparaison, et pour donner plus de substance, ou, si l'on veut, plus de corps à cette parole résonnante par laquelle on veut que Dieu ait créé la lumière; quelques-uns de ces auteurs lui ont attribué une subsistance durable, semblable à celle que nous donnons à nos pensées et à nos paroles, lorsque nous les mettons par écrit. Tout cela est-il vrai à la rigueur? Dieu a-t-il écrit ce qu'il disait? Mais a-t-il effectivement parlé? à qui, et en quelle langue? à la matière qui était muette et sourde? ou aux hommes qui n'étaient pas? ou aux anges à qui il ait donné pour cela des oreilles comme à nous? Forcé par l'absurdité d'une telle imagination, le ministre reconnaît ici une figure dont l'esprit est en deux mots, que Dieu agit au dehors par son Verbe qui est son Fils; qu'il agit en commandant, c'est-à-dire, avec un pouvoir absolu; que le Verbe par qui il commande, et qui est lui-même son commandement ainsi qu'il est sa parole, est une personne[1]; et que la même vertu par laquelle il a une fois créé le monde, subsiste éternellement pour le conserver.

XC. *Principe du ministre, qui ne veut pas qu'on prenne les Pères pour des insensés; qu'avec sa double génération il les fait plus insensés que ceux qui les font ariens.* — Pour pousser à bout le ministre par ses propres principes, voici en 1690 comme il prouve que les anciens ont reconnu le Fils de Dieu éternel, non plus *en germe et en semence*, comme il disait en 1689, car il ne l'a plus osé dire depuis, mais en existence et en personne : « Ce serait, dit-» il[2], une erreur folle de croire comme ils ont cru » qu'il est engendré de la substance du Père sans » croire qu'il soit éternel. » Il a raison; car pour en venir à cette folie, il faudrait croire que la substance de Dieu ne serait pas éternelle, ou qu'on en pourrait séparer son éternité. Passons outre : cela est trop clair pour nous arrêter davantage. Le ministre ajoute ailleurs, en parlant des mêmes Pères[3], « qu'il » faut croire que ceux qui errent ne sont pas fous; » et que ce serait l'être, et se contredire d'une ma-» nière folle, que de dire absolument d'une part, » que le Fils est une même substance, et qu'il est » coéternel au Père, et dire cependant qu'il aura » commencé. » A la bonne heure : il ne veut donc pas que les anciens soient fous, ni qu'ils se contredisent d'une manière folle : mais si c'est une absurdité de croire qu'on soit de même substance sans être coéternel, ou qu'on soit coéternel, et que cependant on ait commencé : ce n'en est pas une moindre ni moins sensible, que de croire qu'on soit de même substance, sans croire qu'on soit aussi en tout et partout de même perfection; que de croire qu'on soit éternel, sans croire qu'on le soit aussi en tout ce qu'on est; que de croire avec tous les Pères qu'on soit immuable, et qu'on change cependant; que la substance soit indivisible, et qu'on n'en tire au pied de la lettre qu'une portion; ou qu'on s'en-

1. *Tert., adv. Prax*, *n.* 7. — 2. *Tab*, *Lett.* VI, *p.* 260.

1. Ci-dessus, *n.* 39. — 2 *Pag.* 239. — 3. *Pag.* 251.

veloppe et se développe l'un de l'autre, sans être des corps et sans changer; que de croire, enfin, qu'on soit Dieu sans être parfait, et qu'on soit parfait ou heureux lorsqu'on manque de quelque chose; ou qu'il n'arrive point de changement dans la substance du Père lorsqu'il survient quelque chose à son Fils qui est dans son sein; ou que le Père ne soit pas d'abord parfaitement Père, et qu'il laisse mûrir son fruit dans ses entrailles, comme une mère impuissante; et toutes les extravagances aussi brutales qu'impies que nous avons vues.

XCI. *Que l'erreur que le ministre attribue aux Pères est la folie la plus manifeste qu'on pût jamais imaginer, et que le socinianisme ou l'arianisme ne sont rien en comparaison.* — Je maintiens que les ariens et les sociniens n'ont rien de si insensé que cette doctrine; car on peut bien avoir cru, ou avec les orthodoxes, que le Fils de Dieu fût né de toute éternité par une seule et même naissance, ou qu'il fût né tout à fait et tout entier dans le temps, et vraiment tiré du néant : voilà deux extrémités infiniment opposées, mais qu'on peut tenir séparément l'une et l'autre, sinon avec vérité, du moins avec des principes en quelque sorte suivis : mais qu'en supposant le Fils de Dieu éternel et de même substance que Dieu, on le supposât en même temps si imparfait qu'il ne pût venir d'abord tout entier, et qu'il lui fallût du temps pour le mettre à terme, ou que son Père le changeât lui-même volontairement dans son sein, et l'avançât à sa perfection avec le temps : c'est attribuer au Père et au Fils tant d'impuissance, tant d'imperfection, et un si pitoyable changement, qu'on ne peut l'avoir pensé de cette sorte, comme le ministre le fait penser non à trois ou à quatre inconnus, mais à tous les Pères des trois premiers siècles, sans une folie consommée.

XCII. *Que dans les passages de Tertullien, objectés par le ministre, la métaphore saute aux yeux à toutes les lignes.* — Et sans tant de raisonnements, qui obligeait de prendre toujours à la lettre Tertullien[1], le plus figuré, pour ne pas dire le plus outré de tous les auteurs? Car peut-on expliquer seulement six lignes dans les endroits dont il s'agit, sans avoir cent fois recours à la figure? Cette parole sonore que nous avons vue, n'est-ce pas une inévitable figure, de l'aveu du ministre Jurieu? *Dieu s'agitait en lui-même*, comme Tertullien le répète par deux fois[2], *et il travaillait en pensant* à faire le monde : le peut-il dire à la lettre, lui qui dit dans les mêmes lieux[3], *que rien n'est difficile à Dieu, et qu'à lui vouloir et pouvoir c'est la même chose? Avant que Dieu eût parlé*, dit encore Tertullien, *il médita ce qu'il fallait faire.* N'y pensait-il pas auparavant et de toute éternité? *Aussitôt que Dieu voulut mettre au jour ce qu'il avait disposé, il proféra son Verbe.* Ne pensa-t-il donc encore un coup à son ouvrage, que lorsqu'il donna ses ordres pour l'exécuter? Qui ne voit manifestement les mêmes façons de parler, qui font dire que Dieu se repent ou qu'il se fâche? Mais si pour conserver dans ces expressions la majesté infinie du Père céleste, il faut nécessairement sortir du sens littéral et rigoureux, quelle peine peut-on avoir à les adoucir pour l'amour du Fils de Dieu? Mais en les adoucissant, tout vous échappe : vos deux nativités s'en vont; puisque Tertullien est le seul où vous trouvez la parfaite nativité et la conception du Verbe, et qu'enfin vous n'avez point de plus ferme appui de votre cause.

XCIII. *Mauvaise foi du ministre qui objecte des passages de Tertullien, que lui-même il ne peut prendre au pied de la lettre.* — Mais il objecte que Tertullien a dit des choses encore plus dures, puisqu'il y a des passages où il dit que *le Père seul était éternel*, et que le Fils a eu un commencement[1].

Sans entrer dans la discussion de ces passages, on voit bien que le ministre les allègue à tort, puisque c'est évidemment contre lui-même; car constamment ce qu'ils contiennent est si excessif, qu'on ne peut le soutenir au pied de la lettre, que dans le sens des ariens, qui nient l'éternité du Fils de Dieu. Il faut donc ou les abandonner à ces hérétiques, ce que le ministre ne veut pas, ou bien les tempérer par quelque figure, qui est pourtant précisément ce qu'il nous conteste.

XCIV. *Mauvaise foi du ministre évidemment démontrée par la réponse qu'il fait lui-même à Tertullien.* — Et pour montrer qu'il ne veut qu'amuser le monde, il ne faut qu'entendre ce qu'il dit lui-même sur ces passages de Tertullien : « C'était » dit-il[2], un esprit de feu qui ne savait garder de » mesure en rien, et qui outrait tout. En disputant » avec sa chaleur ordinaire contre Hermogène qui » faisait la matière éternelle, il a poussé sans bor» nes la théologie de son siècle sur la seconde gé» nération du Fils, pour montrer que rien n'était, » à parler proprement, éternel que le Père. Mais il » ne faut pas s'imaginer qu'il ait eu dessein de nier » cette existence éternelle qu'il donnait au Verbe » dans le sein et dans le cœur de Dieu. » Tout ce discours aboutit à vouloir trouver de la justesse dans les mouvements d'une imagination, qu'on suppose si échauffée. Mais après tout, pour faire sentir au ministre la bizarrerie de ses pensées, demandons-lui ce qu'il prétend faire de Tertullien? Un arien qui ne veuille pas que le Fils soit de même substance que son Père? Cet auteur a dit cent fois le contraire : et le ministre en convient. Quoi donc? un fou qui ne crût pas que l'éternité fût de la substance de Dieu, ou qui crût qu'on pût être Dieu sans être éternel? Il a dit tout le contraire dans le propre livre d'où est tiré le passage dont nous disputons. « Par où, dit-il[3], connaît-on Dieu et le » met-on dans son rang, que par son éternité? » Et ailleurs : « La substance de la divinité c'est » l'éternité, qui est sans commencement et sans » fin[4]. » Donc le Fils de Dieu étant Dieu, de même substance que Dieu, il faut qu'il soit éternel. Enfin, que voulez-vous donc que Tertullien ait pensé : lorsqu'il a dit que le Fils de Dieu n'était pas sans commencement? C'est, dites-vous, qu'il n'était pas sans commencement selon une manière d'être, et en qualité de Verbe, quoiqu'il fût sans commencement dans le fond de sa personne et en qualité de sagesse. D'abord cela est absurde, et, à le prendre au pied de la lettre, contre toutes les idées des chrétiens. Mais passons tout au ministre. Supposé

1. *Adv. Prax.*, n. 7. — 2. *Cont. Hermog.*, n. 18. *Ibid.*, 45. — 3. *Adv. Prax.*, n. 10.

1. *Pag.* 240. — 2. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 262. — 3. *Cont. Herm.*, *n.* 4. — 4. *Ad Nat.*, *lib.* II, *c.* 3.

que Tertullien contre ses propres principes, et contre tout ce qu'il a dit dans les endroits qu'on a vus, ait voulu faire le Fils de Dieu muable et né deux fois à la rigueur, aura-t-il du moins raisonné juste? Point du tout, dit M. Jurieu[1], il aura toujours *poussé sans bornes la théologie de son siècle;* et il demeurera pour certain qu'il n'a pas dû dire que le Fils de Dieu eût commencé d'être, puisqu'il a, selon lui-même, une subsistance éternelle. Mais poussons encore plus avant. Cet auteur n'a-t-il pas dit clairement en plusieurs endroits, et même contre Hermogène, qui est le livre dont il s'agit, que ce qui est éternel ne change en rien, ni en substance, ni en qualité, ni en accident, ni enfin en quoi que ce soit? Nous en avons vu les passages qui ne souffrent point de réplique[2]. Mettez qu'avec ces principes un homme entreprenne de dire, que celui qui est éternel naisse deux fois au pied de la lettre, et qu'une seconde naissance lui ôte ce qu'il avait, ou lui ajoute ce qu'il n'avait pas; cela ne se peut, et l'humanité y résiste. On ne peut pas si ouvertement se contredire soi-même, ni oublier à l'instant ce qu'on vient d'écrire. En tout cas Tertullien se sera donc contredit; il se sera donc oublié : il faudrait donc pour cette fois laisser là ce dur Africain, sans faire un crime à toute l'Eglise des obscurités de son style et des irrégularités de ses pensées.

XCV. *On indique le vrai dénouement du passage de Tertullien contre Hermogène; et on démontre manifestement la mauvaise foi du ministre.* — Je ne parle pas en cette sorte de Tertullien dans l'opinion de ceux qui s'imaginent avoir droit de le mépriser, à cause que son style est forcé, et qu'il s'abandonne souvent à sa vive et trop ardente imagination : car il faut avoir perdu tout le goût de la vérité, pour ne pas sentir dans la plus grande partie de ses ouvrages, au milieu de tous ses défauts, une force de raisonnement qui nous enlève : et sans sa triste sévérité, qui à la fin lui fit préférer les rêveries du faux prophète Montan à l'Eglise catholique, le christianisme n'aurait guère eu de lumière plus éclatante. Je ne l'abandonne donc pas en cet endroit; et je croirais au contraire pouvoir faire voir, s'il en était question, que tout ce qu'il a de dur dans son livre contre Hermogène, il ne le dit pas selon sa croyance, mais en poussant son adversaire selon ses propres principes. Maintenant il me suffit de démontrer l'injustice de notre ministre, qui ne cite de bonne foi aucun des Pères qu'il produit, et qui renverse lui-même le témoignage qu'il tire de Tertullien, en voulant le prendre à la lettre, dans un endroit où il avoue qu'il est outré au-delà de toute mesure.

XCVI. *Raisons du ministre pour exclure la métaphore de Bullus : absurdité manifeste de la première raison.* — On a honte des pitoyables raisons qu'il oppose à Bullus, qui lui montrait le grand chemin : les voici. La première, *on ne prouve pas les métaphores*, comme les anciens ont prouvé cette seconde naissance, et ce développement du Verbe; *car les métaphores sont des faussetés, prises et prouvées dans le sens littéral*[3]. Voilà de ces faux principes qu'on jette en l'air, quand on ne sait ce qu'on dit, et qu'on ne veut qu'étourdir un lecteur; car le contraire de ce qu'il avance est incontestable. On prouve les similitudes et les comparaisons, soit qu'elles soient étendues, soit qu'elles soient abrégées et réduites en métaphores, quand on les explique et qu'on en montre les convenances. On prouve tous les jours aux Juifs que Jésus-Christ est cette étoile de Jacob que vit Balaam[1], cette fleur de la tige de Jessé que vit Isaïe[2], cette pierre rejetée d'abord et puis mise à l'angle, que chanta David[3]. Nous prouvons très-bien aux protestants que l'Eglise *est la maison bâtie sur la pierre*[4], c'est-à-dire, qu'elle est inébranlable, *et la cité élevée sur une montagne*[5], c'est-à-dire, qu'elle est toujours visible. Les protestants eux-mêmes prouvent tous les jours que les sacrements sont des sceaux de la grâce et de l'alliance, contre ceux qui n'y reconnaissent que de simples signes de confédération entre les fidèles. On prouve donc une métaphore et une figure, lorsqu'on prouve qu'une figure explique parfaitement bien une vérité, et qu'elle épuise tout le sens d'un discours. Ainsi les Pères ont très-bien prouvé, non pas que le Verbe, qui est né de toute éternité, naisse de nouveau au commencement des temps; car cela porte son absurdité dans ses propres termes; mais que le Verbe qui était caché dans le sein de son Père a opéré au dehors, et qu'il a été manifesté, lorsque Dieu a commandé à l'univers de paraître; ce qui était en un certain sens produire son Verbe, et mettre au jour sa pensée, comme il a été expliqué souvent.

XCVII. *Faux axiome du ministre, qui dit qu'on ne se sert pas de métaphores avec les païens ni avec les hérétiques : il détruit lui-même ce faux principe.* — La seconde raison n'est pas meilleure : « En disputant contre les hérétiques, ou contre les » païens ennemis du mystère de la Trinité, parler métaphoriquement ce serait la dernière imprudence, » et une inexactitude qui ne pourrait se supporter[6]. » Au contraire, c'est précisément les esprits grossiers des païens qu'il fallait tâcher d'élever aux vérités intellectuelles par des expressions tirées des sens. Aussi tout est-il rempli de ces expressions dans les livres qu'on a faits pour les instruire; et il faut n'avoir rien lu, ou n'avoir rien digéré, pour le nier. J'en dis autant des hérétiques. On a si peu évité les similitudes, ou, si l'on veut, les métaphores, dans les écrits qu'on a faits pour les confondre, qu'on en a même inséré dans les symboles où on les condamne; puisqu'on a dit dans celui de Nicée : *Dieu de Dieu, lumière de lumière.* Les hérétiques sont grossiers à leur manière, quoiqu'ils soient encore plus opiniâtres. Comme opiniâtres on les abat par la parole de Dieu; comme grossiers, on se sert de tous les moyens, par où on tâche d'élever les esprits infirmes à la sublimité des mystères. Il n'y a donc rien de plus pitoyable que de raisonner en cette sorte : « Tertullien disputait » contre Praxéas et contre des hérétiques qui » niaient la Trinité; Théophile disputait contre des » païens[7] : » donc ils ne devaient point user de métaphores. Mais, au contraire, tout en est plein dans ces ouvrages, et entre autres on y voit en termes précis celle dont nous disputons. C'est dans le livre

1 *Ad Nat.*, *lib.* II, *c.* 3. — 2. Ci-dessus, *n.* 13. — 3. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 248.

1. *Num.*, XXIV 17 — 2. *Is.*, XI. 1. — 3. *Ps.* CXVII. 22. — 4. *Matth.*, VII. 24, 25. — 5. *Idem*, V. 14. — 6. *Matth.*, V. 14. — 7. *Jur.*, *ibid.*

contre Praxéas, que Tertullien attribue la seconde naissance du Fils à cette *parole sonore et extérieure* dont nous venons de parler. Le ministre en produit lui-même le passage[1], et le traduit en ces termes : « Alors, dit Tertullien[2], la parole reçut sa beauté » et son ornement, savoir la voix et le son, quand » Dieu dit : Que la lumière soit ; et c'est là la par- » faite naissance de la parole. » Or, c'est précisément de cette expression de Tertullien que le ministre a prononcé, comme on a vu, qu'il ne la faut pas entendre à la rigueur[3]. Il trouve la même expression dans le Livre de Théophile contre les païens[4]. Ainsi, dans ces deux auteurs, cette seconde naissance est visiblement exprimée par une similitude : et le ministre songe si peu à ce qu'il dit, qu'il exclut cette figure non-seulement des mêmes ouvrages, mais encore des mêmes passages où il l'admet.

XCVIII. *Que le ministre, pour éviter de faire dire des absurdités aux anciens, leur en fait dire de plus outrées.* — La troisième et la dernière raison a déjà été touchée : c'est, dit le ministre[5], « que sur une simple métaphore, les anciens ne se » seraient pas emportés à dire des choses si dures, » en disputant contre l'éternité de la matière. » Ces anciens, qui ont dit ces duretés au sujet de l'éternité de la matière se réduisent à Tertullien, qui semble dire que le Fils de Dieu *a eu un commencement, et qu'il n'y a que le Père qui soit éternel :* et le ministre prétend que pour sauver cet esprit outré, comme il l'appelle, et couvrir les absurdités vraies ou apparentes de son discours, il faut lui en faire dire de plus excessives; n'y en ayant point de pareilles à celles de ces deux naissances, ni qui soient pleines d'ignorances, de contradictions et d'erreurs plus insensées.

XCIX. *Le ministre a senti lui-même que ses sentiments étaient outrés.* — On voit donc qu'il n'y avait rien de plus naturel que le sentiment de Bullus, et que le ministre y était entré en quelque façon. J'ai même remarqué qu'en attribuant à l'ancienne Eglise les absurdités de ces deux naissances, il n'a pu s'empêcher d'en faire paraître une secrète peine[6] : c'est pourquoi bien qu'il eût dit et redit qu'il voulait prendre à la lettre et sans figure ces portions et ces extensions de la nature divine, il a fallu y ajouter des *pour ainsi dire*, qui adoucissaient la rigueur d'un dogme affreux. Cette seconde naissance s'est faite *par voie d'expulsion, pour ainsi dire*[7] *; Dieu, pour ainsi dire, développant ce qui était renfermé dans ses entrailles*[8]. Et encore qu'il se propose dans tout son ouvrage de faire voir des changements véritables, et de nouvelles manières d'être réellement attribuées à Dieu par les saints Pères (autrement ses variations prétendues de l'ancienne Eglise s'en iraient à rien), il a fallu dire que ces manières d'être *sont en quelque sorte nouvelles*[9] *:* c'est-à-dire, qu'il a senti que son lecteur serait offensé des imperfections et des nouveautés qu'il faisait attribuer à Dieu par les anciens Pères. A la bonne heure; qu'il achève donc de se corriger, et qu'il laisse en repos les premiers siècles qui font l'honneur du christianisme. On voit bien qu'il le faudrait faire, et donner gloire à Dieu en se rétractant : mais il faudrait donc se résoudre à ne plus parler des variations de l'ancienne Eglise; et ce dangereux principe de M. de Meaux que la religion ne varie jamais, demeurerait inébranlable.

C. *Le ministre, en accusant l'évêque de Meaux de fourberie et de friponnerie, trompe visiblement son lecteur et lui dissimule ce qui ôterait d'abord toute la difficulté.* — Il s'élève ici contre moi une accusation, dont voici le titre à la tête de l'article IV : *Fourberies de l'évêque de Meaux*[1]. Mais quelque rude que soit ce reproche, le ministre n'est pas encore content de lui-même; et examinant la conduite que j'ai tenue avec lui dans mon *premier Avertissement :* « On a peine, dit-il[2], à nommer » une telle conduite; mais il faut s'y résoudre : on » ne saurait donc l'appeler autrement qu'une fri- » ponnerie insigne. » Vous le voyez; il a peine à lâcher ce mot, tant les injures lui coûtent à prononcer; mais après qu'il a surmonté cette répugnance, il répète plus aisément la seconde fois, *la friponnerie de l'évêque de Meaux;* et on voit qu'il a de la complaisance pour cette noble expression. Le fondement de son discours est d'abord que je le renvoie au Père Pétau et à Bullus tout ensemble, pour apprendre les vrais sentiments des Pères des trois premiers siècles : « Pour achever son portrait, dit- » il[3], M. de Meaux ne pouvait mieux faire que de » joindre, comme il a fait, Bullus à Pétau, comme » travaillant à la même chose; puisque Bullus s'est » occupé presque uniquement à réfuter Pétau pied » à pied. Ceux qui ont lu ces deux auteurs sont » épouvantés d'une telle hardiesse[4], » de faire aller ensemble deux auteurs si directement opposés.

Il dissimule que ce que j'allègue du Père Pétau n'est pas son second tome que Bullus réfute, mais une préface postérieure dont Bullus ne parle qu'une seule fois et en passant : et si j'avais à me plaindre de la candeur de Bullus, ce serait pour avoir poussé le Père Pétau, sans presque faire mention de cette préface où il s'explique, où il s'adoucit, où il se rétracte, si l'on veut; en un mot, où il enseigne la vérité à pleine bouche.

CI. *Que le ministre objecte en vain le Père Pétau qui s'est parfaitement expliqué dans la Préface de son second tome des Dogmes théologiques.* — Quelle réplique à un fait si important? C'est une *friponnerie*, et, dit M. Jurieu[5], *on ne peut rien imaginer de plus infâme* que d'épargner le Père Pétau, et d'accuser ce ministre *qui dit beaucoup moins.* Mais pourquoi alléguer toujours le Père Pétau, qui a dit la vérité tout entière dans un écrit postérieur? Que M. Jurieu l'imite; qu'il s'explique d'une manière dont la foi de la Trinité ne soit point blessée; nous oublierons ses erreurs : mais puisqu'au lieu de se corriger, plus il s'excuse plus il s'embarrasse, et qu'il s'obstine à soutenir dans la Trinité de la mutabilité, de la corporalité et de l'imperfection, et ce qui est en cette matière le plus manifeste de tous les blasphèmes, une réelle et véritable inégalité; ou qu'il craigne la main de Dieu avec ses faux dogmes, ou qu'il cesse de les soutenir, et de favoriser les impies.

CII. *Mauvaise foi du ministre, qui accuse le Père*

1. *P.* 245. — 2. *Tert. adv. Prax., cap.* 6, 7. — 3. *P.* 260. — 4. *Idem.* — 5. *Tab., Lett.* VI, *p.* 245. — 6. Ci-dessus, *n.* 55. — 7. *P.* 257. — 8. *P.* 258. — 9. *P.* 266.

1. *Tab., Lett.* VI. — 2. *Idem*, *p.* 292. — 3. *P.* 293. — 4. *P.* 290. — 5. *Pag.* 292.

Pétau d'avoir établi dans sa Préface la foi de la Trinité, comme auraient fait les ariens et les sociniens. — Le ministre répond ici : « Que nous importe après tout ce qu'a dit le Père Pétau dans sa » Préface[1]? » Mais c'est le comble de l'injustice; car c'est de même que s'il disait : que nous importe, quand il s'agit de condamner un auteur, de lire ses derniers écrits, et de voir à quoi à la fin il s'en est tenu? Mais enfin pour en venir à cette Préface, « le Père Pétau, dit le ministre[2], y prouve » la tradition constante de la foi de la Trinité dans » les trois premiers siècles, comme un socinien ou » du moins un arien la pourrait prouver. » Il faut avoir oublié jusqu'au nom de la bonne foi et de la pudeur pour écrire ces paroles. Bullus, le grand ennemi du Père Pétau, lui fait voir dans le seul endroit qu'il cite de cette Préface[3], que le Père Pétau y a reconnu dans saint Justin « une profession de » la foi de la Trinité, à laquelle il ne se peut rien » ajouter, aussi pleine, aussi entière, aussi efficace » qu'on l'aurait pu faire dans le concile de Nicée : » d'où s'ensuit dans le Fils de Dieu la communion » et l'identité de substance avec son Père, sans » aucun partage, et en un mot la consubstantialité » du Père et du Fils. » Le ministre ne rougit-il pas après cela d'avoir osé dire que le père Pétau défend le mystère de la Trinité, comme aurait pu faire un arien et un socinien? Mais sans nous arrêter à ce passage, il ne faut qu'ouvrir la Préface du Père Pétau, pour voir qu'il entreprend d'y prouver, que les anciens « conviennent avec nous dans le fond, » dans la substance, dans la chose même du mys» tère de la Trinité, quoique non toujours dans la » manière de parler; » qu'ils sont sur ce sujet *sans aucune tache*[4] : qu'ils ont enseigné de Jésus-Christ, « qu'il était tout ensemble un Dieu infini, et un » homme qui a ses bornes; et que sa divinité de» meurait toujours ce qu'elle était avant tous les » siècles, infinie, incompréhensible, impassible, » inaltérable, immuable, puissante par elle-même, » subsistante, substantielle, et un bien d'une vertu » infinie[5] : ce qui était, ajoute le Père Pétau, une » si pleine Confession de foi de la Trinité, qu'au» jourd'hui même, et après le concile de Nicée, on » ne pouvait la faire plus claire[6]. » Voilà, selon M. Jurieu, établir la foi de la Trinité *comme pouvait faire un arien*. Enfin le Père Pétau remarque même dans Origène, *la divinité de la Trinité adorable*[7]; dans saint Denis d'Alexandrie, *la coéternité et la consubstantialité du Fils;* dans saint Grégoire Thaumaturge, *un Père parfait d'un Fils parfait, un Saint-Esprit parfait image d'un Fils parfait;* pour conclusion, *la parfaite Trinité :* et, en un mot, *dans ces auteurs la droite et pure confession de la Trinité*[8] : en sorte que, lorsqu'ils semblent s'éloigner de nous, c'est selon ce Père[9], ou bien avant la dispute, comme disait saint Jérôme[10], *moins de précaution dans leurs discours, le substantiel de la foi demeurant le même* jusque *dans Tertullien, dans Novatien, dans Arnobe, dans Lactance* même, et dans les auteurs les plus durs[11]; ou en tout cas des ménagements, des condescendances, et comme parlent les Grecs, des économies qui empêchaient de découvrir toujours aux païens, encore trop infirmes, *l'intime et le secret du mystère avec la dernière précision et subtilité*[1]. Par conséquent il est constant, selon le Père Pétau, que toutes les différences entre les anciens et nous dépendent du style et de la méthode, jamais de la substance de la foi.

CIII. *Que ce que le ministre objecte du Père Pétau et de M. l'abbé Huet, nommé évêque d'Avranches, ne l'excuse pas.* — Voilà d'abord une réponse qui ferme la bouche : mais d'ailleurs, quand ce savant jésuite ne se serait pas expliqué lui-même d'une manière aussi pure et aussi orthodoxe qu'on vient de l'entendre, à Dieu ne plaise qu'il soit rien sorti de sa bouche qui approche des égarements de M. Jurieu. Ce ministre croit me mettre aux mains avec les savants auteurs de ma communion, en proposant à chaque page le grand savoir *du Père Pétau et de M. Huet*[2], et me reprochant en même temps « que si j'avais traversé comme eux le pays » de l'antiquité, je n'aurais pas fait des avances si » téméraires; mais qu'aussi je ne savais rien d'ori» ginal dans l'histoire de l'Eglise, et que ni je n'a» vais vu par moi-même les variations des anciens, » ni bien examiné les modernes qui ont traité de » cette matière. » C'est ainsi qu'il m'oppose ces deux savants hommes. Mais quelle preuve nous donne-t-il de leur grand savoir dans les ouvrages des Pères? J'en rougis pour lui : *c'est qu'ils* les ont faits ce qu'ils ne sont pas, de son aveu propre; c'est-à-dire, *le Père Pétau formellement arien, et M. Huet guère moins*[3]. C'est ainsi qu'il met le savoir de ces deux fameux auteurs, en ce qu'ils ont imputé aux Pères des erreurs, dont lui-même il les excuse. Pour moi je ne veux disputer du savoir ni avec les vivants ni avec les morts; mais aussi c'est trop se moquer de ne les faire savants, que par les fautes dont on les accuse, et de ne prouver leurs voyages dans ces vastes pays de l'antiquité, que parce qu'ils s'y sont souvent déroutés. Je lui ai montré le contraire du Père Pétau par sa savante Préface. Pour ce qui regarde M. Huet, avec lequel il veut me commettre, il se trompe : je l'ai vu dès sa première jeunesse prendre rang parmi les savants hommes de son siècle; et depuis j'ai eu les moyens de me confirmer dans l'opinion que j'avais de son savoir, durant douze ans que nous avons vécu ensemble. Je suis instruit de ses sentiments, et je sais qu'il ne prétend pas avoir fait arianiser ces saints docteurs, comme le ministre l'en accuse. A peine a-t-il prononcé quelque censure, qu'il l'adoucit un peu après. Il entreprend de faire voir dans les locutions les plus dures de son Origène même[4], comme sont celles de créature, et dans les autres, « qu'on le peut aisément justifier; que la » dispute est plus dans les mots que dans les cho» ses; que si on le condamne en expliquant ses pa» roles précisément et à la rigueur, on prendra des » sentiments plus équitables en pénétrant sa pen» sée. » Il est même très-assuré qu'il ne traitait pas exprès cette question, et qu'il n'a parlé des autres Pères que par rapport à Origène, ou pour l'é-

1. *Pag.* 293. — 2. *Idem.* — 3. *Def. fid. Nic., sect.* 2, *c.* 53, *p.* 109; *Præf. in t.* II *Theol. Dogm., c.* 3, *n.* 1. — 4 *Præf., c.* 1, *n.* 10, 12, *c.* 2, *c.* 3, *etc.* — 5. *Idem, c.* 1, *n.* 2. — 6. *Ibid.* — 7. *Ibid., n.* 3. — 8. *Ibid., n.* 4, 5. — 9. *Ibid., c.* 3, *n.* 6. — 10. *Hier. Apol.* I *nunc Apol.* II *ad Rufin., tom.* IV, *part. II, col.* 409 *et seq.* — 11. *Ibid., c.* 5, *n.* 1, 3, 4.

1. *Ibid., c.* 3. *n.* 3, *I. Avert., n.* 28. — 2. *P.* 278. — 3. *Tab., Lett.* VI, *p.* 291. — 4. *Origen., c.* 2, *q.* 2, *n.* 10. 17, 24, 28.

claircir ou pour l'excuser. Enfin il est si peu clair que ce prélat fasse Origène ennemi de la consubstantialité du Fils de Dieu, que pour justifier ce Père sur cette matière, le protestant anglais qui nous a donné son *Traité de l'Oraison*, nous renvoie également à *M. Huet et à Bullus*[1]. Je n'en dirai pas davantage : un si savant homme n'a pas besoin d'une main étrangère pour le défendre; et si quelque jour il lui prend envie de réfuter les louanges que le ministre lui donne, il lui fera bien sentir que ce n'est pas à lui qu'il faut s'attaquer. Mais après tout, quand il serait véritable que le Père Pétau autrefois, et M. Huet aujourd'hui, auraient aussi maltraité les anciens que le prétend M. Jurieu, leur ont-ils fait dire, comme lui, que la nature divine est changeante, divisible et corporelle? Ont-ils dit que la perfection de l'Etre divin, sa spiritualité et son immutabilité n'étaient pas connues alors? *que l'opinion constante et régnante* était opposée à la foi de la Providence? et les autres impiétés par où le ministre fait voir, qu'on ôtait à Dieu dans les premiers siècles, non-seulement ses Personnes, mais ce qui est pis, son essence propre, et les attributs les plus essentiels à la nature divine, que les païens mêmes connaissaient? Quand donc le ministre assure que j'épargne les savants de mon parti, et que je le poursuis en toute rigueur, lui qui en a dit infiniment moins[2]; il jette en l'air ses paroles sans en connaître la force, puisqu'il n'y a rien eu jusqu'ici qui ait égalé ses égarements sur ce sujet. Il se vante « d'avoir dit en propres termes » *dans ses Lettres de* 1689, que les anciens faisaient » la Trinité éternelle, tant à l'égard de la substance » que des Personnes[3]. » Mais il y a dit précisément le contraire; puisqu'il y a dit, comme on a vu[4], que le Fils de Dieu n'était dans le sein de son Père que « comme un germe, et une semence qui s'était » changée en personne un peu devant la création. » Lorsqu'il blâme le Père Pétau d'avoir dit « que le » Fils de Dieu n'était pas une Personne distincte » du Père dès l'éternité[5], » il le blâme de sa propre erreur; et lui-même l'assurait ainsi il n'y a pas encore deux ans, comme on a vu[6]. » Si le Père Pétau est blâmable, selon lui, d'avoir fait arianiser quelques Pères, *nonnulli, ou de les avoir tous comptés, très-peu exceptés, entre ces prétendus ariens*[7]; que dira-t-on du ministre, qui, méprisant tout tempérament et tout correctif, ose dire à pleine bouche : *et moi, je n'en excepte aucun?* Il n'en excepte ni n'en exempte aucun d'avoir dit que le Fils de Dieu, comme Verbe, avait deux *nativités actuelles et véritables*, l'une *imparfaite* dans l'éternité, et l'autre *parfaite* dans le temps[8]; ainsi qu'il avait acquis dans le temps un être *développé et parfait, et que de Sagesse de Dieu il était devenu son Verbe*[9]; qu'il était donc imparfait, aussi bien que le Saint-Esprit, de toute éternité; et que sur ce fondement les anciens non-seulement avaient dit, *mais avaient dû dire*[10] qu'il y avait entre les Personnes divines une véritable et réelle inégalité; en sorte que l'une fût inférieure à l'autre, non-seulement à raison de son origine, mais encore à raison de sa perfection. Où était donc la vérité de la foi, quand tous les Pères enseignaient unanimement cette doctrine, *sans en excepter un seul?* Ceux qui en ont dit, à ce qu'il prétend infiniment moins que lui, se sont-ils emportés à cet excès?

CIV. *Que le ministre se distingue de tous les auteurs qui accusent les Pères d'arianiser, en ce qu'il met cette doctrine au-dessus de toute censure; ce que ni catholiques ni protestants n'avaient osé faire avant lui.* — Mais voici enfin le comble de l'aveuglement et l'endroit fatal au ministre. Ceux qui ont fait selon lui arianiser les Pères, en ont-ils conclu comme lui, que la doctrine arienne fût tolérable, ou qu'elle n'eût jamais été condamnée dans les conciles, ou enfin qu'elle ne pût être réfutée par l'Ecriture? Tout au contraire, ils ont regardé ces sentiments comme condamnables et condamnés effectivement dans le concile de Nicée. M. Jurieu est l'unique et l'incomparable, qui non content de faire enseigner en termes formels à tous les Pères des trois premiers siècles, *sans en excepter aucun*, la divisibilité et la mutabilité de la nature divine avec l'imperfection et l'inégalité des Personnes, ose dire encore dans la sixième Lettre de 1689, que ce n'est pas là *une variation essentielle :* et en 1690, « que » l'erreur des anciens est une méchante philosophie, » qui ne ruine pas les fondements[1]; que cette théo» logie, pour être un peu trop platonicienne, ne » passera jamais pour être hérétique, ni même » pour dangereuse dans un esprit sage[2]; » qu'elle n'a jamais été condamnée dans aucun concile; que le concile de Nicée avait expressément marqué dans son Symbole, *qu'il ne voulait pas condamner l'inégalité que les anciens docteurs avaient mise* entre le Père et le Fils[3], et que loin de condamner la seconde nativité qu'ils attribuaient au Verbe, *ils la confirment par leur anathème*[4] *:* enfin non-seulement que cette doctrine n'avait point été condamnée, mais encore qu'elle n'était pas condamnable, puisqu'elle ne pouvait même *être réfutée par les Ecritures.* Voilà ce qu'a dit celui qui prétend en avoir dit *infiniment moins* que les autres, pendant qu'il s'élève au-dessus d'eux tous par des singularités qui lui sont si propres, qu'on n'en a jamais approché parmi ceux qui font profession de la foi de la Trinité. Je ne lui fais donc point d'injustice de le distinguer, je ne dirai pas du Père Pétau, qui s'est réduit en termes formels à des sentiments si orthodoxes, mais encore de son Scultet et des autres protestants qui ont le plus maltraité ces Pères; puisqu'aucun d'eux n'a jamais pensé à exempter de la censure des conciles et de toute condamnation, la doctrine qu'ils leur attribuent. On voit maintenant ce que c'est que *ces insignes friponneries* que le ministre ne rougit pas de m'imputer; et on voit sur qui je pourrais faire retomber ce reproche, si je n'avais honte de répéter des expressions si brutales, qu'au défaut de l'équité et de la raison une bonne éducation aurait supprimées.

1. *Quòd Origenes de Filii ὁμουσίω recté sensit, consulatur Cl. Huetius in Origen. et Bullus noster. Nota ad p. 58 lat. interpret.* — 2. *Jur.*, *Lett.* VI, *p.* 291. — 3. *P.* 292. — 4. Ci-dessus, *n.* 4, 5, 6. — 5. *P.* 249. — 6. Ci-dessus, *n.* 4, 5, 6. — 7. *P.* 251. — 8. *P.* 255, 257, 261, 262. — 9. *Idem*, *p.* 283. — 10. *P.* 264, 284.

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *art.* 4, *p.* 279. — 2. *Pag.* 297. — 3. *Pag.* 271. — 4. *Pag.* 273.

SECONDE PARTIE.

QUE LE MINISTRE NE PEUT SE DÉFENDRE D'APPROUVER LA TOLÉRANCE UNIVERSELLE.

CV. *Avantages que les tolérants tirent de la doctrine du ministre.* — Ce qu'il y a de plus rare dans le sentiment de M. Jurieu, c'est que cette bizarre théologie, qu'on ne peut ni réfuter, ni condamner, ni proscrire, et qu'aucun homme de bon sens ne peut juger ni hérétique ni même dangereuse, tout d'un coup (je ne sais comment), devient entièrement intolérable : « A Dieu ne plaise, dit-il[1], » que je voulusse porter ma complaisance pour » cette théologie des anciens, jusqu'à l'adopter ni » même à la tolérer AUJOURD'HUI. » Il veut donc dire qu'autrefois on aurait pu *adopter*, ou tout au moins *tolérer* cette théologie des anciens; mais *aujourd'hui, à Dieu ne plaise :* c'est-à-dire, qu'il la repousse jusqu'à l'horreur. Qui comprendra ce mystère? Comment cette théologie est-elle si tolérable et si intolérable tout à la fois, si dangereuse et si peu dangereuse? Et pour trancher en un mot, pourquoi ne pas tolérer encore aujourd'hui une doctrine qui n'est condamnée par aucun concile; qui est approuvée au contraire par celui de Nicée; qui ne peut être réfutée par l'Ecriture; qui n'a contre elle ni les Pères, ni la Tradition ou la foi de tous les siècles, puisqu'on lui donne d'abord les trois premiers siècles à remplir? Voici la conséquence que le ministre a tant redoutée : c'est ici qu'il se rend le chef des tolérants ses capitaux ennemis; et ils se vantent eux-mêmes que jamais homme ne les a plus favorisés, que ce ministre qui s'échauffe tant contre leur doctrine. C'est en effet ce qu'on va voir plus clair que le jour.

CVI. *Trois réponses du ministre pour montrer que la doctrine, qui était tolérable dans les Pères, ne l'est plus à présent.* — Le ministre propose la difficulté dans la septième Lettre de son Tableau, et pour y répondre dans les formes, il dit trois choses : la première, qu'il ne s'ensuit pas pour avoir toléré des erreurs en un temps, et avant que les matières soient bien éclaircies, qu'on les doive tolérer dans un autre, et après l'éclaircissement. La seconde, que les anciens docteurs n'ont été ni ariens, ni sociniens; et ainsi que la tolérance qu'on a eue pour eux ne donnera aucun avantage à ces hérétiques. La troisième, qu'ils n'ont erré que par ignorance et par surprise, et plutôt comme philosophes qu'autrement[2].

CVII. *Que le ministre se contredit lorsqu'il avance que cette matière est maintenant plus éclaircie, que durant les premiers siècles.* — Mais dans toutes ses réponses il s'oublie lui-même. Dans la première son principe est vrai; on tolère avant l'éclaircissement ce qu'on ne peut plus tolérer après : je l'avoue; c'est notre doctrine. Quand nous l'avancions autrefois, les protestants nous objectaient que nous faisions de nouveaux articles de foi. Nous répondions : Cela est faux; nous les éclaircissons, nous les déclarons, mais nous ne les faisons pas, à Dieu ne plaise. Après s'être longtemps moqué d'une si solide réponse, il y faut venir à la fin, comme à tant d'autres doctrines, que la Réforme avait d'abord rejetées si loin. Avouons donc à M. Jurieu que son principe est certain, et prions-le de s'en souvenir en d'autres occasions : mais en celle-ci visiblement il a oublié ce qu'il vient de dire. Une erreur est bien éclaircie, lorsqu'elle est bien réfutée par les Ecritures, que la foi de tous les siècles y paraît manifestement opposée, et qu'à la fin elle est condamnée par l'autorité de l'Eglise et de ses conciles. Or, M. Jurieu vient de nous dire, qu'encore à présent l'erreur qu'il attribue aux trois premiers siècles ne peut être ni réfutée par l'Ecriture, ni convaincue du moins par la Tradition et par le consentement de tous les siècles; et que, loin d'être condamnée par aucun concile, elle ne l'est pas même dans celui de Nicée, où la matière a été traitée, délibérée, décidée expressément; qu'au contraire elle y a été confirmée. Il n'est donc encore arrivé à cette matière aucun nouvel éclaircissement, par où l'erreur des trois premiers siècles soit moins tolérable qu'alors. Bien plus, ce n'est pas même une erreur contre la foi; puisque M. Jurieu nous apprend qu'elle ne peut être détruite que par les idées philosophiques que nous avons *aujourd'hui*. Or la foi n'est pas *d'aujourd'hui ;* elle est de tous les temps : la foi n'attend pas à se former ni à se régler par les idées philosophiques; et il est autant tolérable d'être mauvais philosophe, pourvu qu'on soit vrai fidèle, maintenant que dans les siècles précédents : et la raison est que la foi tient lieu de philosophie aux chrétiens. Ainsi M. Jurieu ne sait ce qu'il dit, et on ne sait sur quoi appuyer son intolérance; par conséquent voilà en un mot sa première raison par terre; la seconde ne tiendra pas plus longtemps.

CVIII. *Qu'en tolérant les erreurs qu'il attribuait aux trois premiers siècles en l'an* 1689, *le ministre est contraint de tolérer une partie très-essentielle de l'arianisme et du socinianisme.* — Les Pères n'étaient, dit-il, ni sociniens ni ariens; donc, pour les avoir tolérés, on ne doit pas pour cela avoir la même condescendance pour ces hérétiques. Il est aisé de lui répondre selon ses premières Lettres. Les anciens à la vérité n'étaient ni ariens ni sociniens à la rigueur; mais ils disaient toutefois que les trois Personnes divines n'étaient pas égales; qu'elles n'étaient pas distinctes les unes des autres de toute éternité; que le Fils de Dieu n'était qu'un germe et une semence devenue personne dans la suite; et enfin, que la Trinité ne commença d'être qu'un peu avant la création de l'univers; ce qui emportait une partie très-essentielle de l'arianisme et du socinianisme. Il les eût pourtant tolérés avec ces erreurs, comme on a vu : il eût donc toléré une partie essentielle de l'erreur arienne et socinienne.

CIX. *Que le ministre, en se corrigeant dans ses lettres de* 1690, *laisse les erreurs qu'il attribue aux trois premiers siècles également intolérables.* — Mais on dira qu'il s'est mieux expliqué dans les Lettres de cette année. Point du tout : car il persiste dans la même erreur sur l'inégalité des personnes; puisqu'il y soutient encore que les anciens, dont il reconnaît que la doctrine est irréprochable, font le Fils et le Saint-Esprit inférieurs au Père en opération et en perfection; de vrais ministres au-dessous de lui, produits dans le temps, et si librement selon quelque chose qui est en eux, qu'ils pouvaient

1. *Tab., Lett.* VI, *p.* 268. — 2. *Tab., Lett.* VII, *p.* 351.

n'être pas produits à cet égard; imparfaits dans l'éternité, et acquérant avec le temps leur entière perfection; le Fils de Dieu en particulier devenu Verbe dans le temps, de sagesse qu'il était auparavant. Voilà ce que dit encore le ministre dans ces Lettres, où il prétend redresser son Système. Il est vrai qu'il s'est redressé en quelque façon sur la distinction des personnes : parlons franchement; il s'est dédit : et au lieu que la Trinité n'était pas distincte d'abord, et selon ses premières Lettres; par les secondes elle est seulement développée. Mais il ne se tire pas mieux d'affaire par cette solution; puisque de son propre aveu la divinité y demeure divisible, corporelle, et, sans contestation, muable; ce qui est une partie des plus essentielles de l'erreur socinienne, ou quelque chose de pis.

Il est ici arrivé à M. Jurieu ce qui lui arrive toujours, comme à tous ceux qui se trompent et qui s'entêtent de leur erreur. Occupé et embarrassé de la difficulté où il est, il oublie les autres. Il songe à parer le coup de l'arianisme des Pères; et comme si la saine doctrine consistait toute en ce point, dans les autres il la laisse sans défense, et également exposée à des coups mortels. Parlons net : la spiritualité et l'immutabilité de l'Etre divin ne sont pas moins essentielles à la perfection de Dieu, que la divinité de son Verbe. Si donc vous souffrez l'erreur qui attaque ces deux attributs divins, de l'un à l'autre on vous poussera sur tous les points; et dussiez-vous en périr, il vous faudra avaler tout le poison de la tolérance. Votre seconde raison n'est donc pas meilleure que la première. Il ne vous reste que la troisième, qui est sans comparaison la pire de toutes.

CX. *Que le ministre, poussé par les catholiques et les tolérants ne peut se défendre contre eux que par des principes contradictoires.* — « Quand il serait vrai, dites-vous[1], ce qui est très-faux, que » ces anciens par ignorance (il ajoute après, ou par » surprise) seraient tombés dans une erreur appro- » chante de l'arianisme, il ne serait point vrai que » ce fût la foi de l'Eglise d'alors; ce serait la théo- » logie des philosophes chrétiens. » Songez-vous bien, M. Jurieu, à ce que vous dites? Les tolérants vont vous accabler. Dans une hérésie aussi dangereuse que l'arianisme, ou dans les erreurs approchantes, vous tolérez les Pères à cause de leur ignorance : c'est pour la même raison et en plus forts termes, que les tolérants vous demandent que vous tolériez les peuples. Si dans la grande lumière du christianisme, les docteurs de l'Eglise ont pu ignorer dans la nature divine sa parfaite immutabilité, et dans les Personnes divines leur égalité entière; pourquoi ne voulez-vous pas qu'un peuple grossier puisse ignorer innocemment les mêmes choses ou d'autres aussi sublimes? Mais si l'immutabilité de Dieu, qui est si claire à la raison humaine, a été cachée aux maîtres de l'Eglise; pourquoi les disciples seront-ils tenus à en savoir davantage? et avec quelle justice les obligez-vous à concevoir des mystères plus impénétrables? Que faire dans cette occasion, puisqu'il faut changer de principes, ou donner gain de cause aux tolérants? Mais voici encore pour vous un autre embarras. Dites-moi, que prétendiez-vous quand vous avez étalé ces grossières erreurs des anciens? Assurément vous vouliez combattre cette dangereuse et ignorante maxime de l'évêque de Meaux, « que l'Eglise ne varie jamais » dans l'exposition de la foi : et que la vérité catho- » lique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection[1]. » Pour détruire cette maxime, il fallait trouver quelque chose qu'on pût appeler la foi de l'Eglise et la vérité catholique, où vous puissiez montrer quelque changement; et pour cela vous accusez d'erreurs capitales tous les anciens *sans en excepter aucun*. Il faut maintenant changer de langage : cela était bon contre l'évêque de Meaux; mais contre les tolérants ce n'est plus de même : et quand toute l'antiquité serait tombée dans une erreur approchante de l'arianisme, « ce ne serait pas, selon » vous, la foi de l'Eglise d'alors, mais seulement la » théologie des philosophes chrétiens[2]. »

CXI. *Illusion du ministre, et démonstration plus manifeste dans ses contradictions.* — Le ministre se sera sans doute ébloui lui-même, comme il tâche de faire les autres, par cette nouvelle expression, *la théologie des philosophes*. Mais que lui sert d'exténuer par ce faible titre la qualité des saints Pères? Les tolérants, qu'il veut contenter par ce grossier artifice, sauront bien lui reprocher que ces philosophes chrétiens c'étaient les prêtres, c'étaient les évêques, les docteurs et les martyrs de l'Eglise : enfin c'étaient *ces savants de* M. Jurieu, qui dans ces siècles d'ignorance « où le savoir était si rare » entre les chrétiens, entraînaient la foule dans leur » opinion[3]. » En un mot, où c'était ici par la bouche de ces saints docteurs une exposition de la foi de toute l'Eglise; et le ministre ne peut s'empêcher du moins de la tolérer : ou c'était l'exposition de quelques particuliers; et il n'a point prouvé contre moi les variations de l'Eglise.

CXII. *Etrange constitution des trois premiers siècles, où, selon le sentiment du ministre, la foi du peuple demeurait pure, pendant que celle de tous les docteurs, sans en excepter aucun, était corrompue.* — Mais voici la dernière ressource. Au milieu de ces pitoyables erreurs de tous les docteurs de l'Eglise, sans en excepter aucun, il veut que la foi demeure pure; et, dit-il[4], « ces spéculations » vaines et guindées des docteurs de ce temps-là » n'empêchaient pas la pureté de la foi de l'Eglise, » c'est-à-dire, du peuple; cela ne passait pas jus- » qu'à lui. » Jamais il ne voudra voir la difficulté : car premièrement, quelle faiblesse de mettre l'Eglise et la pureté de la foi dans le peuple seul! « Cela, dit-il[5], n'empêchait pas la pureté de la foi » de l'Eglise, c'est-à-dire, du peuple : » comme si les pasteurs et les docteurs, et encore des docteurs martyrs, n'étaient pas du moins une partie de l'Eglise, si ce n'était pas la principale. *Cela*, dit-il, *ne passait pas jusqu'au peuple.* Mais quoi! ne lisait-il pas les livres de ces docteurs? Et qui a dit à M. Jurieu que ces docteurs n'enseignaient pas de vive voix ce qu'ils mettaient par écrit? Je veux bien croire que les docteurs ne prêchaient pas au peuple *leurs spéculations vaines et guindées*, comme les appelle le ministre : mais venons au fait. Par où

1. *Lettre* VII, *p.* 355.

1. *Hist. des Var.*, *Pref.*, *n.* 2, 7; *Tab.*, *Lett.* VI, *art.* 4, *p.* 277. — 2. *Tab.*, *Lett.* VII, *p.* 555. — 3. *Lett.* VII *de* 1689, *p.* 49. — 4. *P.* 269. — 5. *Idem.*

passait dans le peuple la perfection et l'immutabilité de Dieu avec l'égalité de ses personnes, pendant que ces docteurs ne les croyaient pas, et n'en avaient qu'une idée confuse et fausse? Est-ce peut-être que durant ces temps, et dans ces siècles que le ministre veut appeler les plus purs, le peuple se sauvait déjà, comme il l'imagine dans les siècles les plus corrompus, en croyant bien pendant qu'on le prêchait mal, et en discernant le bon grain d'avec l'ivraie? S'il est ainsi, ces siècles, dont on nous vante d'ailleurs la pureté, sont les plus impurs de tous; puisque les erreurs qu'on y enseignait étaient plus mortelles; puisque c'était l'essence de Dieu et l'égalité des personnes qu'on y attaquait; puisqu'enfin on y renversait tous les fondements. Ces siècles avaient donc besoin d'un réformateur, et le ministre en convient par ces paroles : « Car, dit-il[1], il n'eût » fallu qu'un seul homme pour faire revenir les an- » ciens Pères, et pour les avertir seulement de l'in- » compatibilité de leur théologie avec la souveraine » immutabilité de Dieu. » Mais enfin cet homme manquant, que pouvaient-ils faire? l'Écriture ne leur montrait pas ce divin attribut : ils ne furent pas assez philosophes pour le bien entendre; le peuple moins philosophe encore n'y voyait pas plus clair : que résultait-il de là, sinon que Dieu passât pour changeant, et la Trinité pour imparfaite?

CXIII. *Autres illusions du ministre : comme il fuit la difficulté : son mépris pour les premiers siècles, en faisant semblant de les honorer.* — Le ministre croit m'étonner en me demandant si je prêche à mon peuple les notions, les relations, les propriétés des trois divines Personnes; et il est assez ignorant pour se moquer en divers endroits de ces expressions de l'École[2]. Mais que veut-il dire? Veut-il nier qu'au lieu qu'il est commun au Père et au Fils, par exemple, d'être Dieu et d'être éternel, il ne soit pas propre au Père d'être Père, comme au Fils d'être Fils, et que cela ne s'appelle pas des propriétés; ou qu'être Père, être Fils, et être l'Esprit du Père et du Fils, ne soient pas des termes relatifs; ou que les Personnes divines n'aient pas des caractères pour se distinguer, ou que ce ne soient pas ces caractères qu'on appelle notions? S'il lisait les anciens docteurs dans un autre esprit que celui de contention et de dispute, il aurait vu dans saint Athanase, dans saint Augustin, dans tous les Pères, et dès le commencement de l'arianisme dans saint Alexandre d'Alexandrie, ces relations, ces propriétés, ces notions et ces caractères particuliers des personnes. Il s'imagine que nous croyons avoir compris le mystère, quand nous avons expliqué ces termes; au lieu que dans l'usage de l'École ce ne sont pas là des idées qui rendent des choses claires, ce qui est réservé à la vie future; mais des termes pour en parler correctement et éviter les erreurs. C'est pourquoi, lorsqu'il me demande si je prêche tout cela au peuple dans mes catéchismes, sans doute je prêche au peuple et aux plus petits de l'Église, selon le degré de capacité où ils sont parvenus, que le Père n'a point de principe, c'est-à-dire en autres termes qu'il est le premier, et qu'il ne faut point remonter jusqu'à l'infini : c'est cela et les autres choses aussi assurées qu'on appelle les notions, sans en faire un si grand mystère; et le ministre, qui s'en moque sans songer à ce qu'il dit, les doit prêcher comme nous, en d'autres termes peut-être, mais toujours dans le même sens. Sans donc s'arrêter à ces chicanes, il faudrait une fois répondre à notre demande : Qui est-ce qui prêchait au peuple l'égalité des personnes et l'immuable perfection de l'Être divin, pendant que tous les docteurs croyaient le contraire? Le ministre dit à pleine bouche : « Nous trouvons dans les premiers » siècles une beaucoup plus grande pureté que » dans les âges suivants, et nous nous faisons hon- » neur de notre conformité avec eux[1]. » Cela est bon pour s'en faire honneur, et pour faire croire au peuple qu'on a réformé l'Église sur le plan de ces premiers siècles. Mais cependant s'il faut trouver des variations dans la foi de l'ancienne Église, c'est là qu'on les cherche; s'il faut donner des exemples des plus pauvres théologiens qui furent jamais, c'est là qu'on les prend. Ils ont si peu profité du bonheur d'être si voisins des temps apostoliques, qu'aussitôt après que les apôtres ont eu les yeux fermés, ils ont obscurci les principaux articles de la religion chrétienne par une fausse et impure philosophie. Pour comble d'aveuglement, ils ne lisaient que Platon, et ne lisaient point l'Écriture, ou ils la lisaient sans application, et sans y apercevoir ce qu'elle avait de plus clair, c'est-à-dire, les fondements de la religion.

CXIV. *Que le ministre permet tout aux tolérants, en approuvant qu'on ait dit que le Fils de Dieu a été fait.* — Pour ne rien omettre de considérable, il reste à examiner si en bonne théologie, et sans blesser la foi, le ministre a pu approuver ce qu'il attribue à Tertullien, que Dieu *a fait son image* et son Verbe[2], qui est son Fils. Il y a là deux questions : l'une si Tertullien l'a dit; l'autre quand il l'aurait dit, s'il était permis de le suivre. Le dernier n'a pas de difficulté par les principes communs des protestants comme des catholiques; puisque nous recevons les uns et les autres le Symbole de Nicée, où il est dit expressément du Fils de Dieu, *engendré, et non fait.* Dire donc qu'il a été fait, c'est aller contre la foi de Nicée qui nous sert de fondement aux uns et aux autres. J'en pourrais demeurer là, si le ministre en m'insultant à cet endroit sur *mon esprit déclamatoire*, dont il veut qu'on trouve ici *un* si grand *exemple*[3], n'avait mérité qu'on découvrît son injuste fierté. Disons-lui donc qu'il n'y avait rien de plus manifeste que ce qu'il a voulu embrouiller ici. Dès le premier mot de saint Jean, le Verbe est celui *par qui a été fait tout ce qui a été fait*[4]. Il est donc visiblement exclu par là du nombre des choses faites. Comme remarque saint Athanase, on nous dit bien qu'*il a été fait Christ*, qu'*il a été fait Seigneur*[5], qu'*il a été fait homme ou fait chair*[6]; mais jamais qu'il a été fait Verbe, ni qu'il a été fait Fils : au contraire, *il était Verbe* et *il a été fait homme*, par une visible opposition entre ce que le Verbe était naturellement, et ce qu'il a été fait par la volonté de Dieu. Mais il faut ici répéter ce qu'un proposant de quatre jours n'ignore pas, et que le ministre sait bien en sa conscience, puisqu'il a même bien su que quarante

1. *Lett.* VI, p. 375. — 2. *Ibid.*, *Lett.* V, p. 268, 270, 286.

1. *Ibid.*, *Lett.* VI, p. 296, 297. — 2. *Lett.* VI de 1682, p. 44, I. *Avert.*, n. 12. — 3. P. 286. — 4. *Joan.*, I. 3. — 5. *Act.*, II. 36. — 6. *Joan.*, I. 14.

ans, comme il le compte, après les apôtres, Athénagore *avait nié que le Fils fût sorti du sein de son Père comme une chose faite*[1], *assurant*, au contraire, *qu'il a été engendré*[2], comme l'Ecriture le dit perpétuellement. Il cite aussi de saint Irénée ce passage mémorable où il oppose *les hommes qui ont été faits*, au Verbe dont *la coexistence est éternelle*[3]. Ainsi il voit bien qu'il a tort, et que le langage contraire à celui qu'il tient est établi dans l'Eglise dès l'origine du christianisme. Pourquoi donc a-t-il approuvé, après tant de témoignages, et après la foi de Nicée, ce qu'il fait dire à Tertullien, que Dieu a fait son Fils et son Verbe? C'est parce qu'il ne songe pas à ce qu'il dit, et qu'en matière de foi il n'a nulle exactitude. Et pourquoi le soutient-il? C'est parce qu'il ne veut jamais avouer sa faute. Il nous allègue pour toute raison que souvent *faire*, signifie *engendrer* en notre langue[4]; ce qu'il prouve par cette noble façon de parler, *que les hommes font des enfants, et les animaux des petits*. Ainsi malgré l'Ecriture, malgré la Tradition, malgré la foi de Nicée, il dira quand il lui plaira (j'ai honte de le répéter) que Dieu a fait un Fils, et portera jusque dans le ciel la plus basse façon de parler de notre langue; au lieu qu'il fallait songer qu'il s'agit ici non d'une phrase vulgaire, mais du langage ecclésiastique qui, formé sur l'Ecriture et l'usage de tous les siècles, doit être sacré aux chrétiens, surtout depuis qu'il est consacré par un aussi grand concile que celui de Nicée. Cependant je suis un déclamateur, parce que je veux obliger un professeur en théologie à parler correctement; et il fait semblant de croire que c'est sur cette seule témérité que je me plains qu'on lui souffre tout dans son parti, comme si tout ce qu'il écrit depuis deux ans, principalement sur cette matière, n'était pas plein d'erreurs si insupportables qu'il n'y a qu'à s'étonner de ce qu'on les souffre.

Pour ce qui regarde Tertullien, quand il lui serait échappé d'employer une fois ou deux le mot de *faire*, au lieu de celui d'*engendrer*, il faudrait mettre cette négligence parmi celles que saint Athanase a remarquées dans les écrits de quelques anciens[5], *où une bonne intention supplée à une expression trop simple* et trop peu précautionnée. Car au reste, Tertullien, dans le livre le plus suspect, qui est celui contre Hermogène, a bien montré qu'à l'exemple des autres Pères, il exceptait le Fils de Dieu du nombre des choses faites, comme celui par qui tout était fait[6]; et il ne dit pas absolument dans son livre contre Praxéas ce que le ministre lui a fait dire, que Dieu *a fait* son Fils et son Verbe. On peut bien dire, comme je l'ai remarqué[7], que Dieu est fait, non absolument, mais, comme dit le Psalmiste, *qu'il est fait notre recours et notre refuge*[8]. Il est clair par toute la suite, que le *faire* de Tertullien[9] se dit en ce sens. Ce que le ministre ajoute, qu'ici *faire* signifie *former*, n'est pas meilleur, et ne sert qu'à faire voir de plus en plus qu'on se jette d'un embarras dans un autre, quand on veut toujours avoir raison; car on ne dira non plus dans le langage correct que Dieu ait formé son Fils ni son Saint-Esprit, parce que cela ressent quelque chose qui était informe auparavant : et il n'y a que M. Jurieu qu'une telle idée accommode. On dit, avec l'Ecriture, que le Fils est engendré; qu'il est né; et par un terme plus général qui convient aussi au Fils, on dit que le Saint-Esprit procède. Dieu, qui dispense comme il lui plaît selon les règles de sa sagesse la révélation de ses mystères, n'a pas voulu que nous en sussions davantage sur la procession du Saint-Esprit. On ne dit pas qu'il est né, car il serait Fils; et le Fils de Dieu ne serait pas unique comme il l'est selon l'Ecriture; et c'est pourquoi le ministre ne devait pas dire en parlant du Fils ou du Saint-Esprit, que les anciens *les faisaient produits librement à l'égard de leur seconde naissance*[1]; car jamais ni dans l'Ecriture, ni dans les auteurs ecclésiastiques, il n'entendra parler de la nativité du Saint-Esprit, ni de la première, ni de la seconde; puisqu'il en veut donner jusqu'à deux à celui qui n'en a pas même une seule. Un homme qui tranche si fort du théologien, et qui s'érige en arbitre de la théologie de son parti, où il dit tout ce qu'il lui plaît sans être repris, ne devait pas ignorer ces exactitudes du langage théologique formé sur l'Ecriture et sur l'usage de tous les siècles.

Ainsi manifestement il ne lui reste aucune réplique contre les tolérants. Il n'y a plus de proposition si hardie et si téméraire contre la personne du Fils de Dieu qui ne doive passer, s'il est permis non de tolérer, mais d'approuver expressément celle qui le met au rang des choses faites. Si le Symbole de Nicée n'est pas une règle, on dira et on pensera impunément tout ce qui viendra dans l'esprit; on sera contraint de se payer des plus vaines subtilités; et ce qu'on aura souffert au ministre Jurieu, le grand défenseur de la cause, sera la loi du parti.

CXV. *Que le ministre, qui n'en peut plus, substitue les calomnies aux bonnes raisons.* — Enfin, ma preuve est complète. Il est plus clair que le jour que le ministre n'a pu établir les variations qu'il cherchait dans l'ancienne Eglise, sans renverser tous les fondements de sa propre communion. Son argument foudroyant s'en va en fumée : il ne faut plus qu'il cherche de variations dans la véritable Eglise, puisque celle-ci qu'il croyait la plus certaine lui échappe; et tous ses efforts n'ont abouti qu'à donner gain de cause aux tolérants : ainsi il tombe à leurs pieds défait par lui-même, et percé de tous les coups qu'il a voulu me porter.

Cependant, pour étourdir le lecteur, il met les emportements et les vanteries à la place des raisons. Car, à l'entendre, je suis accablé sous ce terrible argument : « M. de Meaux n'y répond, dit-il[2], » que par des puérilités et des injures. Il a fait » précisément comme une bête de charge, qui tombant écrasée sous son fardeau, crève, et en mourant jette des ruades pour crever ce qu'elle » atteint. » Je n'ai rien à lui répliquer, sinon qu'il a toujours de nobles idées. Vous pouvez juger par vous-mêmes, mes chers frères, si je me donne une seule fois la liberté de m'épancher en des faits particuliers, ou de sortir des bornes d'une légitime réfutation. Mais pour lui, qui le peut porter à raconter tant de faits visiblement calomnieux qui ne font rien à notre dispute, si ce n'est qu'il veut la

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 25. — 2. *Idem*, 232. — 3. *Iren.*, *lib.* II, 43, *al.* 25, *n.* 3, *p.* 153. — 4. *Idem*, *p.* 286. — 5. *Orat.* 3 *et* 4 — 6. *Cap.* 19 *et seq.* — 7. *I. Avert.*, *n.* 12. — 8. *Ps.*, IX. 10. — 9. *Adv. Prax.*, *n.* 9.

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 265 — 2 *Idem*, *p.* 250.

changer en une querelle d'injures? « Son zèle, dit » le ministre (c'est de moi qu'il parle), paraît grand » pour la divinité de Jésus-Christ : qui n'en serait » édifié? Il y a pourtant des gens qui croient que » tout cela n'est qu'une comédie; car des personnes » de la communion de l'évêque de Meaux lui ont » rendu méchant témoignage de sa foi. » Mais par quelle règle de l'Evangile lui est-il permis d'inventer de tels mensonges? Est-ce qu'il croit que dès qu'on n'est pas de même religion, ou qu'on écrit contre quelqu'un sur cette matière, il n'y a plus, je ne dirai pas de mesures d'honnêteté et de bienséance, mais de vérité à garder; en sorte qu'on puisse mentir impunément, et imputer tout ce qu'on veut à son adversaire? Ou bien, quand on n'en peut plus, qu'on soit en droit pour se délasser, de lui dire qu'il ne croit pas la divinité de Jésus-Christ, et qu'il fait de la religion une comédie? « Des gens de ma communion me rendent » mauvais témoignage sur ma foi. » Qui sont-ils ces gens de ma communion? Depuis vingt ans que je suis évêque, quoique indigne, et depuis trente ou trente-cinq ans que je prêche l'Evangile, ma foi n'a jamais souffert aucun reproche : je suis dans la communion et la charité du Pape, de tous les évêques, des prêtres, des religieux, des docteurs, et enfin de tout le monde sans exception; et jamais on n'a ouï de ma bouche ni remarqué dans mes écrits une parole ambiguë, ni un seul trait qui blessât la révérence des mystères. Si le ministre en sait quelqu'un, qu'il le relève : s'il n'en sait point, lui est-il permis d'inventer ce qu'il lui plaît? Et qu'il ne s'imagine pas en être quitte pour avoir ici ajouté : « Je ne me rends pas garant de ces ouï-dire : seu» lement puis-je dire que le zèle qu'il fait paraître » pour les mystères ne me persuade pas qu'il en » soit persuadé[1]. » Voilà son style. Un peu après, sur le sujet du landgrave, il ose m'accuser de choses que l'honnêteté et la pudeur ne me permettent pas de répéter. Comme il sait bien que ce sont là des discours en l'air et des calomnies sans fondements, il apaise sa conscience et se prépare une échappatoire, en disant : « Je n'en sais rien : je » veux croire qu'on lui fait tort[2]. » Il me semble que j'entends celui *qui en frappant de sa lance, et en jetant les traits de ses calomnies, s'il est surpris dans le crime de nuire frauduleusement à son prochain, dit : Je l'ai fait en riant*[3]. Celui-ci, après avoir lancé ses traits avec toute la violence et la malignité dont il est capable, et après les avoir trempés dans le venin de la plus noire calomnie, dit à peu près dans le même esprit : *Je n'en sais rien, je ne le garantis pas :* mais s'il n'en savait rien, il fallait se taire, et n'alléguer pas, comme il fait, pour toute preuve des *ouï-dire*, ou quand il lui plaît, *la réputation*[4], à qui il fait raconter ce qu'il veut, et qu'on n'appelle pas en jugement.

Mais puisqu'il ne veut pas nommer ces auteurs ni ces gens *de ma communion*, qui lui ont *rendu de si mauvais témoignages de ma foi*, je veux apprendre ce secret au public. Un religieux, curé dans mon diocèse dont je l'ai chassé, non pas, comme il s'en est vanté, à cause qu'il penchait à la Réforme prétendue, car je ne lui ai jamais remarqué ce sentiment, mais parce que souvent convaincu d'être incapable de son emploi, il m'a supplié lui-même de l'en décharger : ce curé, ne pouvant souffrir la régularité de son cloître où je le renvoyais, s'est réfugié entre les bras de M. Jurieu, qui s'en vante dans sa Lettre pastorale contre M. Papin : « Plus » d'ecclésiastiques, dit-il[1], se sont venus jeter en» tre nos bras depuis la persécution, qu'il n'y en a » eu en quatre-vingts ans de paix. » Nous en connaissons quelques-uns de ces malheureux ecclésiastiques qui nous avouent tous les jours avec larmes et gémissements, qu'en effet ils ont été chercher dans le sein de la Réforme de quoi contenter leur libertinage. Parmi les ecclésiastiques que M. Jurieu se glorifie d'avoir reçus entre ses bras, celui-ci, tout misérable qu'il est, a été l'un des plus importants, et c'est lui qui sous la main de ce ministre a publié un libelle contre moi, où il avance entre autres choses dignes de remarque, *que je ne crois pas la transsubstantiation*, à cause, dit-il, qu'il m'a vu à la campagne, et dans ma chapelle domestique entendre la messe quelquefois avec un habillement un peu plus aisé que ceux qu'on porte en public, quoique toujours long et régulier, et que ma robe (car il descend jusqu'à ces bassesses) n'était pas assez boutonnée à son gré; d'où il conclut et répète trois ou quatre fois, qu'il n'est pas possible que je croie aux mystères ni à la transsubstantiation. Voilà cet homme de ma communion, qui à son grand malheur n'en est plus : le voilà, dis-je, celui qui rend un si mauvais témoignage de ma foi : c'est le même qui a raconté à M. Jurieu tout ce qu'il rapporte de ma conduite; c'est le même qui lui a dit encore *que je menais les gens à la messe à coups de barre*[2] : car il rapporte dans son libelle qu'il m'a vu en pleine rue menacer et charger d'injures les prétendus réformés qui ne voulaient pas m'en croire avec un emportement qui tenait de la fureur. M. Basnage a relevé cette historiette, fausse en toutes ses parties, et l'a jugée digne d'être placée dans sa Préface à la tête de sa *Réponse aux Variations*. Il est vrai qu'il se dédit dans cette Préface de la circonstance d'un *garde-fou*, sur lequel dans le corps de l'ouvrage il me faisait monter comme sur un théâtre pour y crier des injures aux passants qui refusaient de se convertir[3]. Mais enfin au garde-fou près, il soutient tout le reste comme vrai. « On m'a vu forcer un malade à pro» faner les mystères les plus augustes, et à rece» voir les sacrements contre sa conscience; » moi qui n'ai donné les mystères qu'avec les épreuves et les précautions que Dieu sait et que tout le monde a vues. Les ministres prennent plaisir à exagérer mes violences et ma feinte douceur avec aussi peu de vérité que le reste qu'on vient d'entendre; pour éloigner s'ils pouvaient ceux à qui je tâche dans l'occasion, et lorsque Dieu me les adresse, d'enseigner la voie du salut en toute simplicité; et tout cela sur la foi d'un apostat qui peut-être leur a déjà échappé, et dont en tout cas je puis leur répondre qu'ils seront bientôt plus las que moi, qui l'ai supporté avec une si longue patience. Nous ne laisserons pas cependant de purger l'aire du Seigneur; et puisque ces messieurs se glorifient d'en ramasser

1. *Tab., Lett.* IV, *p.* 300. — 2. *Idem.* — 3. *Prov.*, XXVI. 19. — 4. *Pag.* 281, 301.

1. *Lett. past. cont. Pap.*, *p.* 1. — 2. *Tab.*, *Lett.* VI. — 3. *Basn.*, *t.* I, *I. part.*, *c.* 1, *p.* 1, 4.

la paille, ils pourront recueillir encore d'un si grand nombre de bons et de fidèles pasteurs trois ou quatre loups dont j'ai délivré le troupeau de Jésus-Christ; et il ne tiendra qu'à M. Jurieu d'enrichir de leurs faux rapports le récit qu'il a commencé de ma conduite.

Je ne dirai rien davantage sur ces calomnies : tout le monde s'en plaint dans son parti, où il se rend redoutable par ce moyen : venons à des matières plus importantes. Il me reste encore à traiter la partie la plus essentielle de cet Avertissement, qui est l'état de nos controverses et de la religion protestante. Mais pour donner du repos à l'attention du lecteur, je réserve cette matière à un discours séparé. Il est digne par son sujet d'être examiné et travaillé avec soin. Il paraîtra pourtant bientôt, s'il plaît à Dieu : et ceux qui ont de la peine à me voir si longtemps aux mains avec un homme aussi décrié, même parmi les honnêtes gens de son parti, que le ministre à qui j'ai affaire, peuvent s'assurer qu'après avoir ajouté ce dernier éclaircissement aux matières très-essentielles qu'il m'a donné lieu de traiter, je ne reprendrai plus la plume contre un tel adversaire, et je lui laisserai *multiplier ses paroles* et *répandre* à son aise *ses confusions*.

ÉTAT PRÉSENT DES CONTROVERSES,

ET DE LA RELIGION PROTESTANTE.

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

DU SIXIÈME AVERTISSEMENT CONTRE M. JURIEU.

Mes chers frères,

I. *Dessein de ce discours.* — Les égarements de votre ministre nous ont menés plus loin que je ne pensais : il ne faut pas le quitter sans en examiner les causes; puisque même cette recherche nous conduit naturellement à la troisième partie de ce dernier *Avertissement*, où nous avons promis de représenter l'état présent de nos controverses et de toute la religion protestante.

Je dis donc que ce qui produit les variations, les incertitudes, les égarements de ce ministre, et tous les autres excès de sa licencieuse théologie, c'est la constitution de la Réforme, qui n'a ni règle ni principe; et que par la même raison que tout le corps n'a rien de certain, la doctrine des particuliers ne peut être qu'irrégulière et contradictoire.

II. *Fondement de la Réforme que l'Eglise n'est pas infaillible, et que ses décrets sont sujets à un nouvel examen.* — Il ne faut point se jeter ici dans une longue controverse, mais seulement se souvenir que la Réforme a été bâtie sur ce fondement, qu'on pouvait retoucher toutes les décisions de l'Eglise et les rappeler à l'examen de l'Ecriture, parce que l'Eglise se pouvait tromper dans sa doctrine, et n'avait aucune promesse de l'assistance infaillible du Saint-Esprit : de sorte que ses sentiments étaient des sentiments humains, sans qu'il restât sur la terre aucune autorité vivante et parlante, capable de déterminer le vrai sens de l'Ecriture, ni de fixer les esprits sur les dogmes qui composent le christianisme. Tel a été le fondement, tel a été le génie de la Réforme; et Calvin l'a parfaitement expliqué, lorsque s'objectant à lui-même que, par la doctrine qu'il enseignait, tous les jugements de l'Eglise, et ses conciles les plus anciens, les plus authentiques devenaient sujets à la révision, en sorte « que tout le monde indifféremment pût recevoir » ou rejeter ce qu'ils auront établi : » il répond que leur « décision pouvait servir de préjugé; mais » néanmoins dans le fond qu'elle n'empêchait pas » l'examen[1]. »

III. *On prédit d'abord à la Réforme que ce principe la mènerait à l'indifférence des religions.* — Je n'ai pas besoin d'examiner si cette doctrine est bonne ou mauvaise : ce qu'il y a de bien certain, c'est qu'aussitôt que Luther et Calvin la firent paraître, on leur prédit qu'en renversant le fondement sur lequel se reposait la foi des peuples, les anciennes décisions de l'Eglise ne tiendraient pas plus que les dernières; puisque si l'autorité en était divine, elle attirait un respect égal à tous les siècles; et si elle ne l'était pas, l'antiquité des premières ne les mettait pas à couvert des inconvénients où toutes les choses humaines étaient exposées.

Par ce moyen il était visible que les articles de foi s'en iraient les uns après les autres; que les esprits une fois émus, et abandonnés à eux-mêmes, ne pourraient plus se donner de bornes : ainsi, que l'indifférence des religions serait le malheureux fruit des disputes qu'on excitait dans toute la chrétienté, et enfin le terme fatal où aboutirait la Réforme.

IV. *L'expérience a justifié cette prédiction : le socinianisme a commencé avec la Réforme et s'est accru avec elle.* — L'expérience fit bientôt voir la vérité de cette prédiction. Les innovations de Luther atttirèrent celles de Zwingle et de Calvin : on avait beau dire de part et d'autre que l'Ecriture était claire : on n'en disputait pas avec moins d'opiniâtreté, et personne ne cédait[2]. Quand les luthériens, qui étaient la tige de la Réforme, désespérant de ramener par la prétendue évidence des livres divins ceux qui la divisaient dans sa naissance, voulurent en venir à l'autorité et faire des décisions contre les nouveaux sacramentaires, on leur demanda de quel droit, et s'ils voulaient ramener l'autorité de l'Eglise dont ils avaient tous ensemble secoué le joug[3]. Le bon sens favorisait cette réplique : Mélanchton, qui sentait le faible de son Eglise prétendue, empêchait autant qu'il pouvait qu'on ne fît ces décisions, que la propre constitution de la Réforme rendrait toujours méprisables : il ne voyait cependant aucun moyen ni de terminer les disputes ni de les empêcher de s'accroître, si loin qu'il portât ses regards par sa prévoyance : il ne découvrait « que d'affreux combats de théolo- » giens, et des guerres plus impitoyables que celles » des Centaures[4]. » Les disputes sociniennes avaient déjà commencé de son temps : mais il connut bien, au mouvement qu'il remarquait dans les esprits, qu'elles seraient un jour poussées beaucoup plus loin : « Bon Dieu, disait-il[5], quelle tragédie verra

1. *Instit.*, *liv.* IV, *c.* 9. — 2. *Hist. des Var.*, *liv.* II. — 3. *Var.*, *liv.* VIII. — 4. *Lib.* 4, *Ep.* 14. *Var.*, *liv.* V, *n.* 31. — 5. *Idem.*

» la postérité, si on vient un jour à remuer ces » questions, si le Verbe, si le Saint-Esprit est une » personne! » Il s'en est bien remué d'autres : presque tout le christianisme a été mis en question : les sociniens inondent toute la Réforme, qui n'a point de barrière à leur opposer; et l'indifférence des religions s'y établit invinciblement par ce moyen.

V. *L'expérience découvre de plus en plus ce mal de la Réforme. Preuve par M. Jurieu. Etat de la religion prétendue réformée en France.* — Pour en être persuadé il ne faut qu'entendre M. Jurieu, et écouter les raisons qui l'obligent à entreprendre ce parti. C'est premièrement le nombre infini de ceux dont il est formé. Car il y range les tolérants, peuple immense dans la Réforme, qu'il appelle des indifférents, parce qu'ils vont à la tolérance universelle des religions sous la conduite d'Episcopius et de Socin.

On sait assez sur ce point la pente de l'Angleterre et de la Hollande. Mais nous apprenons de M. Jurieu que nos prétendus réformés n'étaient pas exempts d'un si grand mal. Ils n'osaient le faire paraître dans un royaume où les catholiques les éclairaient de trop près pour leur permettre de donner un libre essor à leurs sentiments. Mais enfin, dit M. Jurieu, » le rideau a été tiré, l'on a vu le » fond de l'iniquité; et ces messieurs se sont pres» que entièrement découverts, depuis que la persé» cution les a dispersés en des lieux où ils ont cru » pouvoir s'ouvrir avec liberté[1]. » Voilà un aveu sincère, qui fait bien voir à la France ce qu'elle cachait dans son sein, pendant qu'elle y portait tant de ministres. Nous en soupçonnions quelque chose; et M. d'Huisseau, ministre de Saumur, célèbre dans la Réforme pour en avoir recueilli la discipline, publia il y a quinze ou vingt ans une *Réunion du christianisme* sur le pied de la tolérance universelle, sans en exclure aucuns hérétiques, pas même les sociniens. Ce ministre fut déposé; et encore qu'on fût averti de bien des endroits, que ce feu couvait sous la cendre plutôt qu'il n'était éteint dans la Réforme, nous avions peine à croire qu'il y fût si grand. Mais aujourd'hui M. Jurieu nous ouvre les yeux : il nous apprend que M. Pajon, ministre d'Orléans, fameux dans son parti par sa réponse aux *Préjugés légitimes* de M. Nicole contre les calvinistes[2], et ceux qui établissaient avec lui toute l'opération de la grâce dans la seule proposition de la parole de Dieu, en niant l'opération et l'influence du Saint-Esprit dans les cœurs, étaient de ces sociniens et de ces indifférents cachés, qui, dit-il, « for» maient, dans les églises réformées de France, de» puis quelques années, ce malheureux parti où » l'on conjurait contre le christianisme[3]. » Ce n'était donc plus seulement contre l'Eglise romaine; c'était contre le christianisme en général que la Réforme s'armait secrètement. Le ministre voudrait bien nous faire accroire que la persécution qu'on faisait à la prétendue Réforme, l'empêchait de réprimer ces ennemis cachés de la religion chrétienne : mais au contraire c'était manifestement la crainte des catholiques qui les tenait dans le silence; car n'y ayant que le calvinisme qui fût toléré dans le royaume, les nouveaux pélagiens, les nouveaux paulianistes, et en un mot les sociniens et les indifférents avaient tout à craindre. Ils n'avaient donc garde de paraître tant qu'ils étaient parmi nous; et aussi n'ont-ils éclaté qu'à leur dispersion, quand ils se sont trouvés dans des pays, *où*, comme dit M. Jurieu, *ils ont eu la liberté de parler*[1]; c'est-à-dire, dans les pays où la Réforme dominait.

VI. *Combien les prétendus réformés de France élevaient mal leur jeunesse.* — Voilà donc manifestement *cette cabale toute socinienne*, comme l'appelle M. Jurieu[2]; *qui ne tendait pas à moins qu'à ruiner le christianisme :* la voilà, dis-je, fortifiée par le soutien qu'elle trouve dans les pays protestants, où les réfugiés de France ont été dispersés. « Les jeunes gens, dit notre ministre[3], venus tout » nouvellement de France, gros de la tolérance uni» verselle de toutes les hérésies et de leur esprit de » libertinage, ont cru que c'était ici le vrai temps » et le vrai lieu d'en accoucher. » C'est ainsi que la jeunesse était élevée parmi nos prétendus réformés. Elle *était grosse* de l'indifférence des religions; et ce monstre que les lois du royaume ne lui permettaient pas d'enfanter en France, a vu le jour, aussitôt que cette jeunesse *libertine*, comme l'appelle M. Jurieu[4], a respiré en Hollande un air plus libre.

VII. *Témoignage de M. Jurieu sur l'état de la religion en Hollande.* — Combien est puissante cette secte dans le pays où écrit M. Jurieu, on peut le juger par la Préface de son livre : *Des deux Souverains.* « Aujourd'hui, dit-il[5], le monde est plein » de ces indifférents, et particulièrement DANS CES » PROVINCES : les sociniens et les remontrants le » sont de profession : MILLE AUTRES le sont d'incli» nation. » Il ne faut donc point s'étonner si les réfugiés français sont enfin *accouchés* de ce nouveau dogme dans un pays si favorable à sa naissance; et on peut croire que le ministre ne parlerait pas de cette manière d'un pays qui lui a donné une retraite si avantageuse, si la force de la vérité ne l'y obligeait.

VIII. *Le ministre contraint de reconnaître le mal qu'il tâchait de déguiser.* — C'est en vain qu'il s'efforce ailleurs de diminuer cette cabale de la jeunesse française, en supprimant le grand nombre de ministres qui la composent. « Le nombre, dit-il[6], » n'en est pas grand, et le soupçon ne doit pas » tomber sur tant de bons pasteurs qui sont sortis » de France. » Mais le mal éclate malgré lui; ce qui lui fait dire à lui-même, « qu'on fait publique» ment les éloges de ces livres qui établissent la » charité dans la tolérance du paganisme, de l'ido» lâtrie et du socinianisme : » et encore : » Notre » langue n'était pas encore souillée de ces abomi» nations; mais DEPUIS NOTRE DISPERSION, la terre » est couverte de livres français qui établissent ces » hérésies[7]. » Ainsi les indifférents n'osaient se déclarer étant en France, et on voit toujours que la dispersion a fait éclore le mal qu'ils tenaient caché. Depuis ce temps, poursuit-il[8], « on voit passer » dans les mains de tout le monde les pièces qui » établissent cette tolérance universelle, laquelle » enferme la tolérance du socinianisme : et on voit » sensiblement les tristes progrès que ces mé-

1. *Tab.*, *Lett.* I, *p.* 8. — 2. *Examen des Préjugés légitimes.* — 3. *Tab. du Socin.*, *Lett.* I, *p.* 5.

1. *Tab.*, *Lett.* I, *p.* 8. — 2. *Idem*, *p.* 5, 6. — 3. *Ibid.* VIII, *p.* 479. — 4. *Ibid.*, *p.* 479. — 5. *Des droits des deux Souverains Avis au Lecteur.* — 6. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 8. — 7. *Idem*, *p.* 48. — 8. *Ibid.*

» chantes maximes font sur les esprits. » Le mal gagne déjà les parties nobles : « quand, dit-il[1], le » poison commence à passer aux parties nobles, il » est temps d'aller aux remèdes : outre que le » nombre de ces indifférents se multiplie PLUS » QU'ON NE L'OSE DIRE : » par où on voit tout ensemble non-seulement la grandeur du mal, mais encore *qu'on n'ose le dire;* de peur de faire paraître la faiblesse de la Réforme, que sa propre constitution entraîne dans l'indifférence des religions. Cependant quoiqu'on dissimule et qu'on n'ose pas avouer combien *ces indifférents* s'accroissent au milieu de la Réforme, on est forcé d'avouer que ce n'est rien de moins qu'un torrent dont il faut arrêter le cours. « Ce qui est très-certain, poursuit le » ministre[2], c'est qu'il est temps de s'opposer à ce » TORRENT IMPUR, et de découvrir les pernicieux » desseins des disciples d'Episcopius et de Socin : » il serait à craindre que nos jeunes gens ne se » laissassent corrompre : et il se trouverait que » notre dispersion aurait servi à nous faire ramasser LA CRASSE ET LA LIE des autres religions. »

IX. *Progrès de l'indifférence dans les Etats protestants, selon M. Jurieu, et premièrement en Angleterre.* — Il est bien aisé d'entendre ce qui l'a jeté dans cette crainte. En un mot, c'est qu'il appréhende que la dispersion déjà prête à enfanter, comme il disait, l'indifférence des religions, n'achève de se gâter dans les pays où la liberté de dogmatiser n'a point de bornes, et par là ne vienne en effet à ramasser en Angleterre et en Hollande *la crasse des fausses religions*, dont on sait que ces pays abondent. Car d'abord, pour ce qui regarde l'Angleterre, « ces dispersés l'ont trouvée, dit-il[3], » sous des princes papistes ou sans religion, qui » étaient bien aises de voir l'indifférence des reli» gions et l'hérésie s'introduire parmi les protes» tants, afin de les ramener plus aisément à l'Eglise » romaine. » C'est bien fait de charger de tous les principes *papistes ;* car l'indifférence des religions était sans doute le meilleur moyen pour induire les esprits à la religion catholique, c'est-à-dire, à la plus sévère et la moins tolérante de toutes les religions. Mais laissons M. Jurieu raisonner comme il lui plaira; laissons-lui caractériser à sa mode les deux derniers rois d'Angleterre; qu'il fasse, s'il peut, oublier à tout l'univers ce que Hornebec et Honorius, auteurs protestants, ont écrit des indépendants et des principes d'indifférence qu'ils ont laissés dans cette île ; et qu'il impute encore à l'Eglise romaine cette effroyable multiplicité de religions qui naissaient tous les jours non pas sous ces deux rois que le ministre veut accuser de tout le désordre, mais durant la tyrannie de Cromwel, lorsque le puritanisme et le calvinisme y ont été le plus dominants. Sans combattre les raisonnements de notre ministre, je me contente du fait qu'il avoue. Quoi qu'il en soit, l'indifférence des religions avait la vogue en Angleterre quand les dispersés y sont arrivés; et si nous pressons le ministre de nous en dire la cause, il nous avouera franchement que c'est qu'on y estime Episcopius. « C'est, dit-il[4], ce qui a » donné lieu aux hétérodoxes de deçà la mer de » calomnier l'Eglise anglicane. Ils ont dit qu'on y » expliquait publiquement Episcopius dans leurs » universités, et qu'on n'y faisait pas de façon de » tirer les sociniens du nombre des hérétiques. » C'est, poursuit M. Jurieu, ce qui m'a été dit à » moi-même par une infinité de gens. Cette fausse » accusation est le fruit du commerce trop étroit que » quelques théologiens anglais ont eu avec les œu» vres d'Episcopius. » A la fin donc il avouera que c'est par principes, à l'exemple d'Episcopius, que l'Angleterre devient indifférente. Ce n'est pourtant que *quelques théologiens anglais.* Car il faut toujours exténuer le mal et couvrir autant qu'on pourra la honte de la réforme chancelante, qui ne sait plus ce qu'elle veut croire, ni presque même si elle veut être chrétienne; puisqu'elle embrasse une indifférence, qui selon M. Jurieu ne tend à rien de moins qu'à renverser le christianisme. En effet, quoi qu'il puisse dire de ce petit nombre de théologiens défenseurs d'Episcopius, le nombre en est assez grand pour faire penser *à une infinité de gens,* qui en ont assuré M. Jurieu, que l'Angleterre ne faisait point de façon de déclarer son indifférence, *et de tirer les sociniens du nombre des hérétiques.*

X. *Progrès de ce même mal dans les Provinces-Unies, selon le même ministre.* — Voilà pour ce qui regarde l'Angleterre, où l'on voit que les dispersés indifférents ont trouvé le champ assez libre : voyons ce qu'ils auront trouvé en Hollande. « Ils » ont abusé, dit notre ministre[1], de la tolérance » politique qu'on avait ailleurs pour les différentes » sectes : » nous entendons ce langage et la liberté de ces pays-là, qui a fait dire, comme on vient de voir, à M. Jurieu, *que tout est plein d'indifférents dans ces provinces*[2]. M. Basnage n'en a pas moins dit, puisqu'il nous assure *que l'hérétique n'a rien à craindre* dans ces bienheureuses contrées[3] : et *sans besoins d'édits pour s'y maintenir,* tout y est tranquille pour lui. Mais cette *tolérance politique*, dont on prétend que les dispersés ont abusé, va bien plus loin qu'on ne pense; puisque, selon M. Jurieu[4], ceux qui l'établissent « ne vont pas à moins qu'à » ruiner les principes du véritable christianisme... » à mettre tout dans l'indifférence, et à ouvrir la » porte aux opinions les plus libertines : » ce que le même ministre confirme en ajoutant un peu après[5], que « par là on ouvre la porte au liberti» nage, et qu'on veut se frayer le chemin à l'indif» férence des religions. »

XI. *Liaison de la tolérance civile avec l'ecclésiastique et avec l'indifférence des religions, selon M. Jurieu.* — Ainsi la tolérance civile, c'est-à-dire, l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent est liée nécessairement avec la tolérance ecclésiastique; et il ne faut pas regarder ces deux sortes de tolérances comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre. Si on se déclarait ouvertement pour la tolérance ecclésiastique, c'est-à-dire, qu'on reconnût tous les hérétiques pour vrais membres et vrais enfants de l'Eglise, on marquerait trop évidemment l'indifférence des religions. On fait donc semblant de se renfermer dans la tolérance civile. Qu'importe en

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p* 9. — 2. *Idem*, *p.* 11. — 3. *Ibid.*, *p.* 8. — 4. *Ibid.*, XI, *p.* 10

1. *Tab.*, *Lett.* I, *p.* 8 — 2. *Droits des deux Souver.*, *Préf.*, ci-dessus, *n.* 7. — 3. *Basn.*, *T.* I, *c.* 6, *p.* 492. — 4. *Tab*, *Lett.* VIII, *p.* 369. — 5. *Idem*, *p.* 402.

effet à ceux qui tiennent toute religion pour indifférente, que l'Eglise les condamne? Cette censure n'est à craindre qu'à ceux qui ont des églises, des chaires, ou des pensions ecclésiastiques à perdre : quant aux autres indifférents, pourvu que le magistrat les laisse en repos, ils jouiront tranquillement de la liberté qu'ils se donnent à eux-mêmes, de penser tout ce qu'il leur plaît, qui est le charme par où les esprits sont jetés dans ces opinions libertines. C'est pourquoi ils font tant de bruit lorsqu'on excite contre eux le magistrat : mais leur dessein véritable est de cacher l'indifférence des religions sous l'apparence miséricordieuse de la tolérance civile.

C'est ce qui fait dire à M. Jurieu, « que de tous » les voiles derrière lesquels se cachent les indifférents, le dernier et le plus spécieux c'est celui de » la tolérance civile[1]. » Elle ne fait donc pas, encore un coup, dans la Réforme, un parti opposé à celui de l'indifférence des religions, mais *le voile sous lequel se cachent* les indifférents, et le masque dont ils se déguisent.

XII. *Nombre immense des défenseurs de la tolérance civile, selon M. Jurieu.* — Mais si cela est, comme il est certain, et que le ministre le prouve par des arguments démonstratifs[2], on peut juger combien est immense le nombre des indifférents dans la Réforme; puisqu'on y voit les défenseurs de la tolérance civile se vanter publiquement *qu'ils sont mille contre un*[3]. Et que ce ne soit pas à tort qu'ils s'en glorifient, l'embarras de M. Jurieu me le fait croire : car écoutons ce qu'il leur répond : « Ils » se font, dit-il[4], un plaisir de voir je ne sais com» bien de gens qui paraissent les flatter; et cela » leur fait dire qu'ils sont mille contre un : mais » depuis quel temps et en quels pays? Je leur sou» tiens qu'avant les sociniens et les anabaptistes, il » n'y a pas eu un seul docteur de marque qui ait » appuyé leur sentiment. » Il ne s'agit pas de savoir ce qu'on pensait sur la tolérance avant les sociniens et les anabaptistes; c'est-à-dire, si je ne me trompe, avant que le nombre en fût grossi au point qu'il est : il s'agit de répondre, s'il est vrai que les tolérants soient aujourd'hui *mille contre un*, comme ils s'en vantent : le ministre n'ose le nier, et ne s'en tire qu'en biaisant. « Nous sommes, » disent-ils, mille contre un : c'est, répond-il[5], une » fausseté; et je ne connais pas de gens fort distin» gués qui soient dans ce sentiment. » Quelque beau semblant qu'il fasse, et malgré le démenti qu'il leur donne, il biaise encore : les indifférents qu'il attaque se vantent, à ce qu'il dit, de la multitude, et il leur répond sur *les gens de marque*, sur la distinction des personnes. Mais si on lui demandait comment il définirait ces gens distingués, il biaiserait encore beaucoup davantage; et on ne voit que trop, quoi qu'il en soit, que l'indifférence prend une force invincible dans la Réforme, et que c'est là ce *torrent impur* auquel M. Jurieu s'oppose en vain.

XIII. *Preuve de la même chose par une lettre des réfugiés de France en Angleterre au synode d'Amsterdam de l'année dernière.* — Mais les actes du synode Vallon, tenu à Amsterdam le 23 août et les jours suivants de l'an 1690, achèvent de démontrer combien ce torrent est enflé et impétueux. Trente-quatre ministres de France réfugiés en Angleterre se plaignent à ce synode « du scandale que leur » causent ces ministres réfugiés, qui, étant infectés » de diverses erreurs, travaillent, disent-ils[1], à les » semer parmi le peuple. Ces erreurs, poursuivent» ils, ne vont à rien moins qu'à renverser le chris» tianisme; puisque ce sont celles des pélagiens et » des ariens, que les sociniens ont jointes à leurs » systèmes dans ces derniers siècles. » On voit qu'ils parlent en mêmes termes que le ministre Jurieu, et qu'ils reconnaissent comme lui la ruine du christianisme dans ces erreurs. Mais le reste s'explique encore beaucoup mieux. « Il y en a, continuent-ils, » qui soutiennent ouvertement ces erreurs : il y en » a d'autres qui se cachent sous le voile d'une tolé» rance sans bornes. Ceux-ci ne sont guère moins » dangereux que les autres; et l'expérience a fait » voir jusqu'ici que ceux qui ont affecté une si » grande charité pour les sociniens, ont été soci» niens eux-mêmes, ou n'ont point eu de religion. » Enfin le péril est si grand, « et la licence est venue » à un tel point, qu'il n'est plus permis aux compa» gnies ecclésiastiques de dissimuler, et que ce se» rait rendre le mal incurable que de n'y apporter » que des remèdes palliatifs. »

Il ne faut donc plus cacher l'état triomphant où l'indifférence, qui est une branche du socinianisme, se trouve aujourd'hui dans la Réforme sous le nom et sous la couleur de la tolérance; puisque les ministres qui sont à Londres crient à ceux qui sont en Hollande, qu'il est temps d'en venir aux derniers remèdes : et ce qu'il y a de plus remarquable dans leur plainte, c'est que nous ne voyons point, dans cette lettre de Londres, la souscription de plusieurs ministres des plus fameux que nous connaissons : on sait d'ailleurs que ces trente-quatre qui ont signé la Lettre ne font qu'une très-petite partie des ministres réfugiés en Angleterre. Le silence des autres fait bien voir quel est le nombre qui prévaut, et ce que la France nourrissait, sans y penser, de sociniens ou d'indifférents cachés pendant qu'elle tolérait la Réforme.

XIV. *Preuve de la même chose par le décret du synode, et par ce que M. Jurieu a écrit depuis.* — Telle est la plainte que les trente-quatre réfugiés d'Angleterre portent au synode d'Amsterdam contre les indifférents : mais la réponse que fait le synode montre encore mieux combien est grand ce parti; puisqu'on en parle comme *d'un torrent* dont il faut arrêter le cours[2]. On voit même qu'en Angleterre ces réfugiés dont on se plaint *poussent leur hardiesse jusqu'à débiter leurs impiétés en public, les prêchant ouvertement;* ce qui montre combien ils se sentent soutenus : et en effet on n'entend point dire qu'ils soient déposés.

Il ne faut pas s'imaginer que ce mal ne soit qu'en Angleterre. Les réfugiés de ce pays-là écrivent au synode Vallon qu'il y en a en Hollande *de ce caractère*[3]; et le synode lui-même parle ainsi dans sa décision : « Nous apprenons par les mémoires et » les instructions de plusieurs Eglises, que quel-

1. *Tab., Lett.* VIII, *art.* 1, *p.* 558. — 2. *Idem et suiv.* — 3. *Ibid.*, 175, 195. — 4. *Ibid.* — 5. *Pag.* 558.

1. *Lettres écrites au Syn. d'Amst. par plus. Min. réfug. à Londres. Tab., Lett.* VIII, *p.* 559. — 2. *Tab., Lett.* VI, *p.* 563. — 3. *Pag.* 560.

» ques esprits inquiets et téméraires sèment dans le » public et dans le particulier des erreurs capitales, » et d'autant plus dangereuses que sous le nom » affecté de la charité et de la tolérance, elles ten- » dent à faire glisser dans l'âme des simples le » poison du socinianisme et l'indifférence des reli- » gions. » Les avis ne viennent donc pas d'Angleterre seulement, mais encore *de plusieurs Eglises* des Pays-Bas protestants : le mal se répand partout en deçà et au delà de la mer; et on exhorte les fidèles *à résister courageusement à ce torrent*[1]. C'est donc toujours *un torrent* dont le cours menace la Réforme : le synode aussi n'épargne rien de ce qui dépend *de sa lumière et de son autorité* : il suspend, il excommunie; il suscite de tous côtés des observateurs pour veiller sur ce qui se dit, non-seulement dans les chaires, mais encore dans les conversations : il autorise autant qu'il se peut les dénonciateurs; il fait en un mot ce que la Réforme a tant blâmé dans la conduite de Rome, et ce qu'elle a tant appelé une tyrannie, une gène des consciences. Encore n'est-ce pas assez; et voici à quoi les exhorte M. Jurieu. « Il est juste, leur dit-il[2], afin que peu » de gens soient suspects, que vous employiez des » voies sûres et non équivoques pour distinguer les » innocents des coupables. Les mesures que vous » avez prises dans votre dernière assemblée, (c'est » celles dont on vient de voir la sévérité ,) quelque » bien concertées qu'elles paraissent, ne se trouvent » pas encore suffisantes pour découvrir les ennemis » de nos vérités, et pour soumettre ces esprits qui » méprisent vos derniers règlements avec tant de » hauteur. C'est pourquoi j'espère, poursuit-il, que » dans votre prochaine assemblée vous prendrez » des résolutions encore plus fortes et plus efficaces » pour arrêter le mal : » par où nous voyons tout ensemble et le peu d'effet du synode d'Amsterdam, et les nouvelles rigueurs qu'on prépare, non plus pour punir les tolérants déclarés, mais pour les discerner et les découvrir comme gens qui se cachent. La Réforme change de méthode : tout s'y échauffe : ceux qu'on ne pourra convaincre d'être hérétiques, seront recherchés, seront punis comme suspects , et rien ne sera à couvert de l'inquisition que M. Jurieu veut établir.

XV. *Rapport du socinianisme avec l'indifférence des religions, selon M. Jurieu : le socinianisme, selon lui, une religion de plain-pied.* — On demandera peut-être ici quel rapport il y a ou de l'indifférence au socinianisme ou du socinianisme à l'indifférence : c'est ce que M. Jurieu explique très-nettement, lorsqu'il dit que la méthode des sociniens, qu'il entreprend de combattre, est d'insinuer d'abord, « qu'il ne s'agit de rien d'important entre » eux et les autres protestants qui ont abandonné » le papisme : que ce sont des disputes très-légères, » et qu'on peut croire là-dessus tout ce que l'on » veut[3]. Quand cela est fait, continue-t-il, et qu'ils » ont persuadé que le socinianisme est une religion » où l'on peut se sauver, il ne leur est pas difficile » d'achever et de pousser les esprits dans la reli- » gion socinienne : parce que le socinianisme est » une religion de plain-pied, qui lève toutes les dif- » ficultés et aplanit toutes les hauteurs : » ce qui fait, conclut-il, « qu'on est bien aise de trouver un » lieu où l'on puisse se sauver, sans être obligé de » croire tant de choses qui incommodent l'esprit et » le cœur. » On ôte tous les mystères, on éteint les feux éternels, et on ne cherche qu'à se mettre au large. C'est ainsi que l'indifférence et le socinianisme sont liés; et il est aisé de comprendre que ce torrent débordé de sociniens ou d'indifférents dont la Réforme se plaint elle-même et qu'elle ne peut retenir, entraîne naturellement les esprits *à cette religion de plain-pied qui aplanit toutes les hauteurs* du christianisme.

1. *Pag.* 567. — 2. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 397. — 3. *Pag.* 12, 13.

XVI. *Que la constitution de l'Eglise catholique s'oppose à toutes ces nouveautés. Vaine réponse du ministre, qui tâche de faire croire qu'elle est attaquée du même mal que la Réforme.* — Pour exténuer un mal à qui la Réforme prépare déjà d'extrêmes remèdes, le ministre voudrait nous faire accroire qu'il nous est commun avec elle. « La communion » de Rome a senti, dit-il[1], ce torrent d'impiété qui » a presque inondé toute l'Eglise : ce qui a obligé » ses auteurs à écrire plusieurs ouvrages pour » prouver la vérité de la religion chrétienne. » Sur ce fondement il nous donne « des déistes à la Cour » et des sociniens dans l'Eglise en assez grand » nombre : » en sorte que nous n'avons rien à reprocher à la Réforme de ce côté-là. Pour rendre les choses égales, il faudrait encore nous nommer les royaumes catholiques où l'on prêche publiquement le socinianisme et l'indifférence; les conciles qu'on y tient contre ces erreurs, et les moyens extraordinaires dont on croit y avoir besoin pour en exterminer les sectateurs. Du moins peut-on assurer que les sociniens font peu de bruit dans le monde, et pour moi qui pourrais peut-être en rencontrer quelques-uns, s'il y en avait dans l'Eglise autant que dit le ministre, je n'en puis pas nommer un seul. Mais après tout et pour le prendre de plus haut, la question n'est pas de savoir si le nombre des indifférents, c'est-à-dire, celui des impies, s'augmente dans la chrétienté, et s'il peut y en avoir de cachés parmi nous : ce qu'il faut examiner, c'est d'où cette race est venue, de quel principe elle est née, et pourquoi elle se déclare hautement parmi les protestants. D'abord on avouera pour peu qu'on ait de bonne foi, que l'Eglise romaine y est opposée par sa propre constitution. Une Eglise qui pose pour fondement qu'il n'y a de vie ni de salut que dans sa communion, sans doute est opposée par sa nature à l'indifférence des religions. Une Eglise qui a pour règle de la foi, qu'elle doit avoir aujourd'hui celle qu'elle avait hier, qui croit que celle d'hier est celle de tous les siècles passés et futurs, en sorte que la vérité régnera éternellement dans sa communion, et qu'il y a une promesse divine qui l'en assure, est incompatible par son propre fond avec toutes les nouveautés; et d'autant plus opposée à celle des sociniens et des tolérants ou indifférents, que leurs innovations sont plus hardies. Qu'on vienne dire à une telle Eglise qu'elle ne doit pas adorer le Fils de Dieu autant que le Père, ou que Jésus-Christ n'est pas proprement un rédempteur qui ait vraiment satisfait pour elle et payé un prix infini; ou que l'enfer n'est pas éternel comme la béatitude qui nous est promise; ou qu'on puisse trouver son salut autre part qu'avec Jésus-

1. *Tab.*, *Lett.* I, *p.* 11, 12.

Christ et son Eglise : elle bouchera ses oreilles pour ne point ouïr de tels blasphèmes, et repoussera de toute sa force ces novateurs avec un concours universel : il faut qu'ils sortent ou qu'ils se cachent si bien, qu'il ne leur reste d'asile que celui de l'hypocrisie, qui se condamne elle-même à des ténèbres éternelles. Voilà où en sont réduits tous les novateurs dans l'Eglise catholique. Qu'on laisse reposer les peuples sur cette foi et sur la promesse divine, jamais les nouveautés ne seront seulement écoutées. Mais que l'on commence à dire avec la Réforme, qu'il y a sept ou huit cents ans, plus ou moins, que l'erreur et l'idolâtrie règnent dans l'Eglise, c'en est fait ; la chaîne est rompue ; la promesse est anéantie ; on ne tient plus à la succession. L'antechrist, qui ne commençait qu'au septième ou huitième siècle, si l'on veut, prendra naissance au cinquième et en la personne de saint Léon : si l'on veut, la corruption aura commencé au concile de Nicée : ce sera plus tôt, si l'on veut, et dès le temps qu'on a condamné Paul de Samosate qui niait la préexistence du Fils de Dieu : il n'y a plus de digues à opposer à cette pente secrète qui porte l'esprit de l'homme à cette religion de *plain-pied* qui supprime tout l'exercice de la foi ; et tout devient indifférent.

XVII. *Que l'indifférence des religions doit l'emporter, selon les principes de la Réforme : trois règles des indifférents.* — Qu'ainsi ne soit ; mettons aux mains un de ces protestants indifférents, sociniens, pajonistes, arminiens, si l'on veut (car tous ces noms symbolisent fort) avec quelque bon réformé, avec M. Jurieu lui-même ; et voyons s'il pourra le vaincre par les principes communs de la Réforme. Cet indifférent a trois règles : la première : *Il ne faut connaître nulle autorité que celle de l'Ecriture :* celle-là seule est divine : ne me parlez ni d'Eglise ni d'antiquité ni de synode : ce sont tous moyens papistiques ; et la Réforme m'apprend que tout cela n'est pas ma règle. La seconde règle de notre indifférent : *L'Ecriture pour obliger doit être claire ;* ce qui ne parle qu'obscurément ne décide rien et ne fait qu'ouvrir le champ à la dispute : telle est la seconde règle de l'indifférent. La troisième et la dernière : « Où l'Ecriture paraît » enseigner des choses inintelligibles et où la raison » ne peut atteindre, comme une Trinité, une In» carnation, et le reste ; il faut la tourner au sens » dont la raison peut s'accommoder, quoiqu'on » semble faire violence au texte. » Tout roule sur ces trois maximes : mais voyons un peu plus dans le détail comment les indifférents les emploient, et si les vieux réformés pourront les nier ou en éviter les conséquences.

XVIII. *Première règle des indifférents, tirée de l'autorité de l'Ecriture que la Réforme ne peut la nier, et qu'elle les met à couvert de ce que les trente-quatre refugiés proposent contre eux.* — Par la première maxime, *Nulle autorité que celle de l'Ecriture*, ils excluent d'abord toutes les Confessions de foi de la Réforme, parce qu'elles sont faites, reçues, autorisées par des hommes sujets à errer comme les autres. Quand donc les trente-quatre réfugiés d'Angleterre pressent le synode d'Amsterdam de réduire les proposants et les ministres *à la Confession belgique ;* premièrement, ils ne disent rien ; car ils ne veulent les y soumettre que dans *les articles capitaux,* sans expliquer quels ils sont[1]. Secondement, ils demandent qu'on impose *à ces proposants et à ces ministres* un joug humain, et qu'on leur ôte la liberté que l'Evangile réformé leur a donnée de tout examiner, et même les résolutions et les décisions les plus authentiques de l'Eglise.

XIX. *Que la même règle des indifférents les met à couvert de la décision du synode d'Amsterdam qui les condamna l'année passée.* — Cette raison met à couvert nos indifférents de la décision du synode même, lorsqu'il leur défend « de rien sup» porter de ce qui pourra contrevenir à la doctrine » enseignée dans la parole de Dieu, dans la Con» fession de foi, et dans le synode national de Dor» drecht[2] » : car d'abord la parole de Dieu visiblement n'est mise là que pour la forme : autrement de deux choses l'une ; ou le synode leur défendrait de supporter les luthériens contre le décret de Charenton et le sentiment unanime de la Réforme calvinienne, ou elle les forcerait à confesser que la présence réelle, l'ubiquité et le reste, qu'il faut passer aux luthériens, n'est pas contraire à la parole de Dieu ; puisque s'il y était contraire, selon les termes de ce synode, on ne pourrait plus le supporter.

Il en faudra donc venir à dire que la parole de Dieu n'est mise là qu'à condition de l'entendre selon les interprétations des Confessions de foi et du synode de Dordrecht : ce qui est manifestement la doctrine que la Réforme a improuvée dans les catholiques, et une restriction de la liberté qu'elle a donnée d'interpréter l'Ecriture chacun selon son esprit particulier.

XX. *Que l'autorité des Confessions de foi de la Réforme, selon M. Jurieu, ne lie point les consciences et n'emporte pas la perte du salut.* — Que si M. Jurieu répond, selon les principes de son Système, que ces Confessions de foi n'obligent pas en conscience, mais à titre de *confédération volontaire et arbitraire*, comme il parle[3], où l'on a pu recevoir et d'où aussi l'on peut exclure qui l'on veut ; il demeurera pour certain qu'on en peut croire en conscience tout ce qu'on voudra, et que le refus qu'on ferait d'y souscrire ne pourrait avoir que des effets politiques qui n'auraient aucune liaison avec le salut.

Qu'ainsi ne soit : selon ce ministre, on pouvait régler de telle manière ces confédérations des Eglises, par exemple, de Genève et de Suisse, que les pélagiens et semi-pélagiens n'en auraient pas été exclus : « et ce qui est bien certain, dit-il, c'est » qu'on n'a pas eu dessein de damner ceux qui » embrasseraient le semi-pélagianisme[4] : » en les excommuniant on ne les exclut que de cette confédération particulière, de cette Eglise et de ce troupeau particulier, et non pas en général de la société de l'Eglise et encore moins du salut. On est donc encore libre en conscience de croire ce qu'on voudra de ces Confessions de foi : quoiqu'elles se soient déclarées contre les semi-pélagiens, on peut encore être ou n'être pas de cette secte. Ainsi il en faut

1. Pag. 561. — 2. P. 567. — 3. *Préj. lég.*, p. 6 ; *Syst.*, p. 216 *et suiv.*, 254 *et suiv.*; *Hist. des Var.*, *liv.* XV, n. 66 *et suiv.* — 4. *Hist. des Var.*, *liv.* XIV, *n.* 83, 84.

toujours revenir au fond; et les censures lancées sur le fondement de ces *confédérations arbitraires* ne regardent qu'une police extérieure de l'Eglise, qui ne gène en aucune sorte la liberté intérieure de la conscience.

XXI. *La même chose se doit dire des synodes, et de celui de Dordrecht; et tout cela n'est pas une loi pour les prétendus réformés qui embrassent l'indifférence.* — Il en faut dire autant de tous les synodes, et même de celui de Dordrecht, le plus authentique de tous. A quelque autorité qu'on s'efforce de l'élever dans la Réforme, le plus rigide des intolérants, c'est-à-dire, M. Jurieu, se contente qu'on lui accorde que ce synode « a pu obliger, non TOUS LES » MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ, mais au moins tous ses » docteurs, prédicateurs et autres gens qui se mê» lent d'enseigner, sans pourtant obliger à la même » chose les autres Eglises et les autres commu» nions[1]. » Ses décrets ne sont donc pas une règle de vérité proposée à tout le monde, mais une police extérieure du calvinisme, qui, selon les principes de la Réforme, ne peut lier les consciences.

Ainsi les indifférents ont gagné leur cause contre les synodes et les Confessions de foi : et à parler sincèrement, il ne faudrait les presser que par l'Ecriture selon les anciens principes de la Réforme.

XXII. *Seconde règle des indifférents, tirée de la même Ecriture. Que cette règle les met à couvert des attaques de la Réforme. La discussion de l'Ecriture impossible aux simples, selon le ministre Jurieu.* — Venons au second principe des indifférents : *L'Ecriture pour obliger doit être claire.* Ce principe n'est pas moins indubitable dans la Réforme que le précédent; puisque c'est sur ce fondement qu'elle a tant dit que l'Ecriture était claire, et qu'il n'y avait personne, pour occupé ou pour ignorant qu'il fût, qui n'y pût trouver les vérités nécessaires, en considérant par lui-même attentivement les passages, et les conférant avec soin les uns avec les autres. C'est par là qu'on flattait le monde et qu'on soutenait la Réforme : mais c'est maintenant ce qui la perd. Car l'expérience a fait sentir aux simples fidèles, et même aux plus présomptueux, aux plus entêtés, qu'en effet ils n'entendaient pas ce qu'ils s'imaginaient entendre : ils se sont trouvés si embarrassés entre les raisonnements des vieux réformés et ceux des arminiens, des sociniens, des pajonistes, pour ne point parler ici des catholiques et des luthériens, qu'on a été obligé de leur avouer qu'au milieu de tant d'ignorances, de tant de distractions et d'occupations nécessaires, l'examen de discussion leur était aussi peu possible, que d'ailleurs il leur était peu nécessaire.

C'est ce que M. Jurieu a expressément avoué : car non content d'avoir enseigné dans son *Système* que la discussion n'est nécessaire ni à ceux qui sont déjà dans l'Eglise, ni à ceux qui veulent y entrer, et *qu'il ne la peut conseiller* ni aux uns ni aux autres[2], il ajoute en termes formels, *qu'un simple n'en est pas capable*[3] : et encore plus expressément : « Cette voie de trouver la vérité n'est pas celle de » l'examen; car je suppose avec M. Nicole qu'elle » est absurde, impossible, ridicule, et qu'elle sur» passe entièrement la portée des simples[1]. »

XXIII. *Quel examen M. Jurieu laisse au fidèle, et qu'au fond ce n'est rien moins qu'un examen. Sa doctrine et celle de M. Claude sur l'évidence de goût et de sentiment.* — Il ne faut pourtant pas ôter à nos prétendus réformés le mot d'examen dont on les a toujours amusés. Outre l'examen de discussion, on sait que M. Jurieu en a trouvé encore un autre, qu'il appelle, « d'attention ou d'application » de la vérité à l'esprit, qui, dit-il[2], est le moyen » ordinaire par lequel la foi se forme dans les » fidèles. Cela consiste, dit-il, dans ce que la vé» rité, qui proprement est la lumière du monde » intelligible, vient s'appliquer à l'esprit, tout de » même que la lumière sensible s'applique aux » yeux corporels : » ce qu'il explique en un autre endroit encore plus précisément[3], lorsqu'il dit « que » ce qui fait proprement le grand effet pour la pro» duction de la foi, c'est la vérité même qui frappe » l'entendement comme la lumière frappe les yeux. »

A la vérité, on ne voit pas bien pourquoi *cette application de la vérité* s'appelle examen; puisque les yeux bien assurément n'ont point à examiner si c'est la lumière qu'ils découvrent, et qu'ils ne font autre chose que s'ouvrir pour la recevoir. Mais sans disputer des mots ni raffiner sur les réflexions dont M. Jurieu prétend que cette application de la vérité est accompagnée, souvenons-nous seulement que « cet examen, qu'il appelle d'attention et d'ap» plication, n'est rien que le goût de l'âme qui dis» tingue le bon du mauvais, le vrai du faux, comme » le palais distingue l'amer du doux[4]. »

C'est ce qu'il appelle ailleurs la voie *d'adhésion* ou *d'adhérence*[5], et plus ordinairement la voie *d'impression, de sentiment, de goût*, qu'il reconnaît être la même dont s'était servi M. Claude[6]. Par cette voie on rend aux réformés la facilité dont on les a toujours flattés de se résoudre par eux-mêmes, et on leur donne un moyen aisé de trouver tous les articles de la foi, non plus par la discussion qu'on reconnaît impossible et peu nécessaire pour eux, mais par sentiment et par goût[7]. Il ne faut que leur proposer un amas de vérités, un sommaire de la doctrine chrétienne : alors indépendamment de toute discussion, et même ce qu'il y a de plus remarquable, « indépendamment du livre où la doc» trine de l'Evangile et de la véritable religion est » contenue[8], » c'est-à-dire constamment de l'Ecriture, la vérité leur est claire; « on la sent comme » on sent la lumière quand on la voit, la chaleur » quand on est auprès du feu, le doux et l'amer » quand on en mange. » C'est ce qu'a dit M. Jurieu, c'est ce qu'a dit M. Claude, et c'est à quoi se réduit toute la défense de la Réforme.

XXIV. *Que ce goût et ce sentiment sont une illusion manifeste, et un autre nom qu'on donne à la prévention et à l'autorité.* — Ce moyen est aisé sans doute : mais par malheur la même expérience qui a détruit la discussion, détruit encore ce prétendu goût, ce prétendu sentiment. Ne disons donc point aux ministres ce que nous leur avons déjà objecté[9],

1. *Jur., Sur les méthodes, sect.* 18, *p.* 159, 160. — 2. *Syst., liv.* II, *c.* 22, *p.* 401, 403 *et suiv.* — 3. *Idem, liv.* III, *c.* 5, *p.* 472

1. *Syst., liv.* II, *c.* 13, *p.* 337. — 2. *Idem, liv.* II, *c.* 19, *p.* 380, 381 *et suiv.* — 3. *Pag.* 383. — 4. *Jur., liv.* II, *c.* 24, *p.* 413. — 5. *Idem, liv.* II, *c.* 20, 21, 25; *liv.* III, *c.* 5, 9, 10. — 6. *Ibid., liv.* III, *c.* 2, 3, 5. — 7. *Syst., liv.* II, *c.* 25, *p.* 428, 453 *et suiv.; Var., l. c.* XV, *n.* 112 *et suiv.* — 8. *Idem, p.* 453. — 9. *Var., liv.* XV, *n.* 66 *et suiv.*

que tout cela se dit en l'air et sans fondement, contre les propres principes de la Réforme, avec un péril inévitable de tomber dans le fanatisme : laissons les raisonnements, et tenons-nous-en à l'expérience. Ce qu'il y aura de gens sensés et de bonne foi dans la Réforme avoueront franchement qu'ils ne sentent pas plus ce goût, cette évidence de la vérité *aussi claire que la lumière du soleil*, dans les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et les autres, qu'ils ont senti par la discussion le vrai sens de tous les passages de l'Ecriture : on flattait leur présomption en leur disant qu'ils entendaient l'Ecriture par la discussion des passages : on les flatte d'une autre manière en leur disant qu'ils goûtent et qu'ils sentent la vérité des mystères avec autant de clarté qu'on sent le blanc et le noir, l'amer et le doux. Rien ne peut les empêcher de s'apercevoir de l'illusion qu'on leur fait, ni de sentir qu'on n'a fait que changer les termes; que ce qu'on appelle goût et sentiment n'est au fond que leur prévention et la soumission qu'on leur inspire pour les sentiments qu'ils ont reçus de leur Eglise et de leurs ministres; qu'on les mène en aveugles, et que quelque nom qu'on donne à la recherche qu'on leur propose de la vérité, soit celui de discussion ou celui de sentiment et de goût, on les remet par un autre tour sous l'autorité dont on leur a fait secouer le joug.

XXV. *Troisième principe des indifférents : qu'il faut tourner l'Ecriture au sens le plus plausible selon la raison : que la Réforme ne peut éviter ce piége.* — En cet état, un socinien ou rigide ou mitigé vient doucement et sans s'échauffer vous proposer son troisième et dernier principe, qui renferme toute la force ou plutôt tout le venin de la secte : je le répète : « Où l'Ecriture paraît enseigner des » choses que la raison ne peut atteindre par aucun » endroit, il la faut tourner au sens dont la raison » s'accommode, quoiqu'on semble faire violence au » texte. » Je soutiens qu'un prétendu réformé tombe nécessairement dans ce piége : car, dit-il, la Trinité et l'Incarnation sont mystères impénétrables à ma raison : tout mon esprit, tous mes sens se révoltent contre : l'Ecriture, qu'on me propose pour me les faire recevoir, fait le sujet de la dispute : la discussion m'est impossible et mes ministres l'avouent : l'évidence de sentiment dont ils me flattent n'est qu'illusion : ils ne me laissent sur la terre nulle autorité qui puisse me déterminer dans cet embarras : que reste-t-il à un homme dans cet état, que de se laisser doucement aller *à cette religion de plain-pied qui aplanit toutes les hauteurs*, comme disait M. Jurieu? On y tombe naturellement, et il ne faut pas s'étonner si la pente vers ce parti est si violente et le concours si fréquent de ce côté-là.

XXVI. *Que par la croyance du calviniste sur la présence réelle, le socinien lui prouve qu'il élude la règle qu'il lui propose.* — Mais le rusé socinien ne s'en tient pas là, et il soutient au calviniste qu'il ne peut nier son principe. « Pourquoi, dit-il[1], ne » croyons-nous pas que Dieu ait des mains et des » yeux, ce que l'Ecriture dit si expressément? c'est » parce que ce sens est contraire à la raison. Il en » est de même de ces paroles : *Ceci est mon corps :* » *si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon* » *sang, etc.* » Ce sont les paroles du subtil auteur, qui a donné au public des *Avis sur le Tableau du socinianisme*[1]. Il engage M. Jurieu dans son principe par un exemple qu'il ne peut rejeter. Dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, tout le calvinisme reconnaît une figure, pour éviter la violence que la lettre fait à la raison et au sens humain : qui peut donc après cela empêcher le socinien d'en faire autant sur ces paroles : *Le Verbe était Dieu, le Verbe a été fait chair :* et ainsi des autres? S'il faut de nécessité mettre au large la raison humaine, et que ce soit là le grand ouvrage de la Réforme, pourquoi ne pas l'affranchir de tous les mystères, et en particulier de celui de la Trinité ou de celui de l'Incarnation comme de celui de la présence réelle; puisque la raison n'est pas moins choquée de l'un que de l'autre?

XXVII. *Que les réponses du ministre sur cette objection sont insoutenables dans la bouche d'un calviniste.* — M. Jurieu déteste cette proposition de Fauste Socin sur la satisfaction de Jésus-Christ : « Quand cela se trouverait écrit non pas une fois, » mais souvent dans les écrits sacrés, je ne croirais » pourtant pas que la chose allât comme vous pen- » sez : car comme cela est impossible, j'interpréte- » rais les passages en leur donnant un sens com- » mode, comme je fais avec les autres en plusieurs » autres passages de l'Ecriture[2]. » Notre ministre déteste, et avec raison, cette parole de Socin. Car en suivant la méthode qu'il nous y propose, il n'y a plus rien de fixe dans l'Ecriture : à chaque endroit difficile on sera réduit à soutenir thèse sur l'impossibilité; et au lieu d'examiner en simplicité de cœur ce que Dieu dit, il faudra à chaque moment disputer de ce qu'il peut.

On ne saurait donc rejeter trop loin cette méthode, qui soumet toute l'Ecriture et toute la foi au raisonnement humain. Mais voyons si la Réforme peut s'exempter de cet inconvénient.

L'auteur des *Avis* demande à M. Jurieu, *comment il dispose son cœur* dans les mystères *que la raison ne peut atteindre par aucun endroit*[3]. Et ce ministre lui répond : « Je sacrifie à Dieu, qui est » la première vérité, toutes les résistances de ma » raison : la révélation divine devient ma souve- » raine raison[4]. » Cette réponse serait admirable dans une autre bouche; mais, pour la faire avec efficace à un socinien, il faut donc poser pour principe, que partout où il s'agit de révélation on doit imposer silence au raisonnement humain, et n'écouter qu'un Dieu qui parle. Ainsi lorsqu'il s'agira de la présence réelle et du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, il n'est plus permis de répondre, comme fait M. Jurieu[5] : « L'Eglise ro- » maine croit avoir une preuve invincible de la pré- » sence réelle dans ces paroles de Jésus-Christ : » *Si quelqu'un mange ma chair, etc. Prenez, man-* » *gez, ceci est mon corps.* Cette prétendue mandu- » cation nous conduit à des prodiges, à renverser » les lois de la nature, l'essence des choses, la na- » ture de Dieu, et l'Ecriture sainte; à nous rendre » mangeurs de chair humaine. De là je conclus

1. *Avis sur le Tab. du Soc., I. Traité.*

1. *Avis sur le Tab. du Soc., I. Traité, art.* I, *p.* 13. — 2. *Tab., Lett.* III, *p.* 107; *Socin., lib.* III, *de Servatore, c.* 2 *et* 6. — 3. *Tr.* I, *art.* 1, *p.* 16. — 4. *Lett.* III, *p.* 131. — 5. *Des deux Souv., c.* 8, *p.* 162.

» sans balancer qu'il y a de l'illusion dans la preuve » et de la figure dans le texte. » Mais, je vous prie, que fait autre chose le socinien ? Ne trouve-t-il pas dans la Trinité, dans l'Incarnation, dans l'immutabilité de Dieu, dans sa prescience, dans le péché originel, dans l'éternité des peines, *des prodiges, des renversements de la nature de Dieu et de l'essence des choses?* Faut-il donc entrer avec lui dans cette discussion, et jeter de simples fidèles dans la plus subtile et la plus abstraite métaphysique ? Où est donc ce sacrifice de résistance de notre raison qu'on nous promettait? Et s'il nous faut disputer et devenir philosophes, que devient la simplicité de la foi.

XXVIII. *Si les calvinistes sont reçus à dire que le mystère de la Trinité et les autres sont moins opposés à la raison que celui de la présence réelle.* — M. Jurieu dira peut-être : J'emploie, il est vrai, la résistance de la raison contre la présence réelle : mais c'est aussi que la raison y résiste plus qu'à la Trinité, à l'Incarnation et aux autres mystères que le socinien rejette. Vous voilà donc, encore un coup, à disputer sur le plus et sur le moins de la résistance : il faut faire argumenter le simple fidèle, il en faut faire un philosophe, un dialecticien; et celui dont vous ne voulez pas charger la faiblesse ou l'ignorance, de la discussion de l'Ecriture, est jeté dans la discussion des subtilités de la philosophie la plus abstraite et la plus contentieuse. Est-ce là ce chemin aisé et cette voie abrégée de conduire le chrétien aux vérités révélées?

XXIX. *Si les calvinistes sont reçus à dire qu'ils ont pour eux les sens.* — Mais, direz-vous, il ne s'agit pas de raisonnement : j'ai les sens mêmes pour moi; et je vois bien que du pain n'est pas un corps. Ignorant, qui n'entendez pas que toute la difficulté consiste à savoir si Dieu peut réduire un corps à une si petite étendue! Le luthérien croit qu'il le peut; et si vous vous obstinez à vouloir conserver le pain avec le corps, il le conserve et donne aux sens tout ce qu'ils demandent. Vous n'avez donc rien à lui dire de ce côté-là, et vous voilà à disputer sur la nature des corps, à examiner jusqu'à quel point Dieu a voulu que nous connussions le secret de son ouvrage, et s'il ne voit pas dans la nature des corps comme dans celle des esprits quelque chose de plus caché et de plus foncier, pour ainsi dire, que ce qu'il en a découvert à notre faible raison. Il faut donc alambiquer son esprit dans ces questions de la possibilité ou impossibilité, c'est-à-dire, dans les plus fines disputes où la raison puisse entrer, ou plutôt dans les plus dangereux labyrinthes où elle puisse se perdre. Et après tout s'il se trouve vrai que Dieu puisse réduire un corps à une si petite étendue, qui doute qu'il ne puisse le cacher où il voudra, et sous telle apparence qu'il voudra? Il a bien caché ses anges, des esprits si purs, sous la figure des corps, et fait paraître son Saint-Esprit sous la forme d'une colombe : pourquoi donc ne pourrait-il pas cacher quelque corps qu'il lui plaira sous la figure, sous les apparences, sous la vérité, s'il le veut ainsi, de quelque autre corps que ce soit; puisqu'il les a tous également dans sa puissance? Donc le sens ne décide pas : donc c'est le raisonnement le plus abstrait qu'il faut appeler à son secours, et la plus fine dialectique. Mais s'il faut être dialecticien ou philosophe pour être chrétien, je veux l'être partout, dira le socinien : je veux soumettre à ma raison tous les passages de l'Ecriture où je la trouverai choquée, et autant ceux qui regardent la Trinité et l'Incarnation, que ceux qui regardent la présence réelle. On peut discourir, on peut écrire, on peut chicaner sans fin : mais à un homme de bonne foi ce raisonnement n'a point de réplique.

XXX. *Que ce qui détourne les calvinistes de la présence réelle est précisément la même chose qui détourne les sociniens des autres mystères; c'est-à-dire, la raison humaine. Preuve par M. Jurieu.* — M. Jurieu dira sans doute que ce n'est pas la raison seule, mais encore l'Ecriture sainte qu'il oppose au luthérien et au catholique sur ces paroles : *Ceci est mon corps.* Mais outre, comme nous verrons, que le socinien en fait bien autant, voyons ce qui a frappé M. Jurieu, et répétons le passage que nous venons de citer sur ces paroles : *Ceci est mon corps :* le sens de la présence réelle « nous » conduit, dit-il, à des prodiges, à renverser les » lois de la nature, l'essence des choses, la na- » ture, de Dieu, l'Ecriture sainte, à nous rendre » mangeurs de chair humaine. » L'Ecriture est nommée ici, je l'avoue; car aussi pouvait-on l'omettre sans abandonner la cause? Mais l'on voit par où l'on commence, ce qu'on exagère, ce qu'on met devant l'Ecriture, ce qu'on met après; et on ressent manifestement que ce qui choque et ce qui décide en cette occasion, c'est enfin naturellement la raison humaine. On sent qu'elle a succombé à la tentation de ne pas vouloir se résoudre à croire des choses où elle a tant à souffrir : c'est en effet ce qui frappe tous les calvinistes. Un catholique ou un luthérien commence avec eux une dispute : forcé par l'impénétrable hauteur des mystères dont la croyance est commune entre nous tous, le calviniste reconnaît qu'il ne faut point appeler la raison humaine dans les disputes de la foi. Là-dessus on lui demande qu'il la fasse taire dans la dispute de l'Eucharistie comme dans les autres. La condition est équitable : il faut que le calviniste la passe. C'en est donc fait : ne parlons plus de raison humaine, ni d'impossibilité, ni des essences changées : que Dieu parle ici tout seul. Le calviniste vous le promettra cent fois ; cent fois il vous manquera de parole, et vous le verrez toujours revenir aux peines dont sa raison se sent accablée. Mais je ne vois que du pain ? Mais comment un corps humain en deux lieux et dans cet espace ? Je n'en ai jamais vu un seul qui ne se replongeât bientôt dans ces difficultés, qui, à vrai dire, sont les seules qui les frappent. Calvin, comme les autres, promettait souvent aux luthériens, lorsqu'il disputait avec eux sur cette matière[1], de ne point faire entrer de philosophie ou de raisonnement humain dans cette dispute : cependant à toutes les pages il y retombait. Si les calvinistes se font justice, ils avoueront qu'ils n'en usent pas d'une autre manière, et qu'ils en reviennent toujours à des pointilles du raisonnement humain.

XXXI. *Qu'en alléguant l'Ecriture, le calviniste ne fait qu'imiter le socinien, et qu'il retombe dans la discussion dont M. Jurieu voulait le tirer.* —

1. *Cont. Hesh. Conf. Vest.*

Mais n'allèguent-ils pas l'Ecriture ? Sans doute, de la même sorte que font les sociniens. *Je suis la vigne, je suis la porte; la pierre était Christ* : ils prouvent parfaitement bien qu'il y a dans l'Ecriture des façons de parler figurées : dont celles-ci : *Ceci est mon corps*, est de ce genre. C'est ainsi qu'un socinien raisonne : il y a tant de façons de parler où il faut admettre une figure ; pourquoi celle-ci : *Le Verbe était Dieu, le Verbe a été fait chair*, ne serait-elle pas de ce nombre ? Ils sauront fort bien vous dire que Jésus-Christ étant sur la terre le représentant de Dieu, revêtu de sa vérité, inondé de sa vertu toute-puissante, on le peut aussi bien appeler Dieu et vrai Dieu, que le pain de l'Eucharistie est appelé corps. Vous voilà donc dans les discussions, dans la conférence des passages, dans l'embarras des disputes, auxquelles vous ne vouliez pas vous assujétir.

XXXII. *Que visiblement le calviniste est déterminé contre la présence réelle par le principe socinien.* — Mais, direz-vous, l'Ecriture est claire pour moi : c'est la question. Le socinien ne prétend pas moins à cette évidence que vous : voilà donc toujours la foi dépendante des disputes; et ce moyen abrégé de l'établir tout d'un coup et sans discussion vous échappe. Mais enfin si l'Ecriture est si claire en cette matière, d'où vient que le luthérien ne peut l'entendre depuis plus de cent cinquante ans de disputes? Vous ne direz pas que c'est un profane, ennemi de Dieu, de qui il retire ses lumières, comme vous pourrez le dire d'un socinien. Il est du nombre des enfants de Dieu, du nombre de ceux qu'il enseigne, qu'il reçoit à sa table et dans son royaume. Voulez-vous faire dépendre la foi d'un simple fidèle, d'une dispute qui demeure encore indécise après un si long temps? Avouez donc la vérité : sentez-la du moins : ce n'est pas l'Ecriture qui vous détermine : la méthode socinienne vous entraîne; et de deux sens qu'on donne à ces paroles : *Ceci est mon corps*, vous vous résolvez par celui qui flatte la raison humaine. Ainsi seront entraînés tous ceux qui mépriseront les décisions de l'Eglise; et tant qu'on ne voudra point fonder sur une promesse certaine, une autorité infaillible qui arrête la pente des esprits, la facilité déterminera, et la religion où il y aura le moins de mystères sera nécessairement la plus suivie.

XXXIII. *Autre argument des sociniens sur les articles fondamentaux, dont ils demandent qu'on leur fasse voir la distinction par l'Ecriture; ce que le ministre avoue qu'il ne peut faire.* — Mais voici dans les écrits des indifférents un attrait plus inévitable pour les calvinistes. L'auteur des *Avis* demande à M. Jurieu une règle pour discerner les articles fondamentaux d'avec les autres[1]. Car il est constant, et le ministre en convient, « qu'outre les » vérités fondamentales, l'Ecriture contient cent et » cent vérités DE DROIT ET DE FAIT, dont l'ignorance » ne saurait damner[2]. » Il s'agirait donc de savoir si, en lisant l'Ecriture, le peuple, les ignorants et les simples, c'est-à-dire, sans comparaison la plus grande partie de ceux que Dieu appelle au salut, pourraient trouver cette règle pour discerner les vérités dont l'ignorance ne damne pas, d'avec les

1. *Avis*, *Tr.* I, *art.* 1, *p.* 19. — 2. *Tab.*, *Lett.* III, *p.* 119.

autres, et connaître par conséquent quelles erreurs on peut supporter, et jusqu'où l'on doit étendre la tolérance : en un mot, quelle raison il y a d'en exclure les sociniens plutôt que les luthériens. C'est ce qu'il faudrait pouvoir établir par l'Ecriture; mais c'est à quoi les ministres ne songent seulement pas. Au lieu de nous faire voir dans les saints livres la désignation de ces articles fondamentaux, le sommaire qui les ramasse ou la marque qui les distingue de tous les autres objets de la révélation, M. Jurieu se jette dans un long raisonnement où il prétend faire voir, sans dire un mot de l'Ecriture, qu'il y a trois caractères pour distinguer ces vérités fondamentales[1] : le premier est la révélation; le second est le poids et l'importance; le troisième est la liaison de certaines vérités avec la fin de la religion.

XXXIV. *De trois moyens proposés par le ministre pour distinguer les articles fondamentaux, deux d'abord lui sont inutiles : son aveu qu'on ne peut faire ce discernement par l'Ecriture.* — Il ne faut pas s'arrêter au caractère de révélation qui est le premier, puisque c'est là que le ministre est d'accord qu'*il y a cent et cent vérités de droit et de fait* révélées dans l'Ecriture, qui néanmoins ne sont pas fondamentales : ce caractère n'est donc pas fort propre à distinguer ces vérités d'avec les autres. Passons au second, qui est *le poids et l'importance*, où d'abord il est certain qu'il faut entendre un poids et une importance qui aille jusqu'à rendre ces vérités nécessaires au salut : car le ministre ne dira pas que Dieu qui se glorifie par son prophète *d'enseigner des choses utiles* : *Je suis*, dit-il[2], *le Seigneur ton Dieu*, *qui t'enseigne des choses utiles*, prenne le soin d'en révéler de peu importantes. Ce n'est donc rien de prouver en général que ces vérités soient importantes, si l'on ne prouve qu'elles le sont jusqu'à être de la dernière nécessité pour le salut. Cela posé, écoutons ce que nous dira le ministre : « Sur le second caractère, qui est le poids » et l'importance, il faut savoir que le bon sens et » la raison seule en peuvent juger. Dieu a donné à » l'homme un discernement capable de juger si » une vérité est importante ou non à la religion : » tout de même qu'il lui a donné des yeux pour » distinguer si un objet est blanc ou noir, grand » ou petit, et des mains pour connaître si un corps » est pesant ou léger. » Voilà de ces évidences que la Réforme nous prêche. M. Claude nous les expliquait d'une autre façon, et nous disait qu'on sent naturellement que l'âme est suffisamment remplie de la vérité, comme on sent naturellement que le corps a pris une nourriture suffisante. Ces ministres pensent par-là trouver un asile où l'on ne puisse les forcer. Car qui osera disputer avec un homme sur ce qu'il vous dit de son goût, ou prouver à un entêté de sa religion quelle qu'elle soit, qu'il n'a pas ce goût qu'il nous vante, et qu'il ne sent pas comme à la main le poids des vérités du christianisme jusqu'à savoir discerner celles qui sont nécessaires au salut d'avec les autres? Sans doute ils ont trouvé là un beau moyen de chicaner. Mais ce qu'il y a d'abord à leur dire, c'est que, sous prétexte de cette évidence de goût et de sentiment, ils renoncent formellement à prouver par l'Ecriture l'importance et la nécessité des vérités fondamen-

1. *Tab.*, *Lett.* III, *p.* 119. — 2. *Is.*, XLVIII. 17.

tales. M. Jurieu y est exprès : « Il est très-certain, » dit-il[1], qu'il est très-important de savoir si Jé- » sus-Christ est Dieu, ou s'il ne l'est pas; s'il est » mort pour satisfaire à la justice de Dieu pour » nous; si Dieu connaît les choses à venir, s'il est » infini ou non, s'il est l'auteur de tout le bien qui » se fait en nous. » Et un peu après : « Si l'Ecri- » ture sainte ne dit pas que ces vérités SOIENT DE LA » DERNIÈRE IMPORTANCE ET NÉCESSAIRES AU SALUT, » c'est parce que cela se voit et se sent assez : on » ne s'avise point, quand on fait des philosophes, » de leur dire que le feu est chaud et que la neige » est blanche, parce que cela se sent[2]. » Ce n'est donc point par l'Ecriture qu'on prouve les articles fondamentaux; chacun les connaît à son goût, c'est-à-dire, chacun les désigne à sa fantaisie, sans qu'on le doive ou qu'on le puisse convaincre ou désabuser sur ces articles.

XXXV. *Démonstration manifeste de l'illusion qu'on fait aux prétendus réformés, en les renvoyant à leur goût pour distinguer les articles fondamentaux.* — Que si on sent que ces articles sont nécessaires au salut, à plus forte raison doit-on sentir qu'ils sont véritables. Si on sent par exemple, comme M. Jurieu vient de dire[3], qu'il est nécessaire au salut de croire *que Dieu est l'auteur de tout le bien qui se fait en nous*, à plus forte raison doit-on sentir que c'est une vérité constante; car il est clair que la croyance d'une fausseté ne peut pas être nécessaire au salut. Voilà les controverses bien abrégées : on n'a qu'à dire qu'on sent et qu'on goûte, pour se mettre hors de toute atteinte; et par la même raison, vous avez beau dire à un homme : Cela se goûte, cela se sent; s'il n'a ni ce sentiment ni ce goût, il vous quittera bientôt, et sa perte sera sans remède comme ses erreurs.

XXXVI. *Suite de la même démonstration : les calvinistes n'ont point de règle pour tolérer Luther et les luthériens plutôt que les autres. Semi-pélagianisme des luthériens.*—Qu'ainsi ne soit : à quoi sentez-vous que la présence réelle confessée par les luthériens ne soit pas une erreur fondamentale, et qu'ils puissent impunément être des mangeurs de chair humaine? Mais ce dogme de l'ubiquité, « monstre affreux, énorme et horrible, comme vous » l'appelez vous-même[4], d'une laideur prodigieuse » en lui-même, et encore plus prodigieuse dans » ses conséquences; puisqu'il ramène au monde la » confusion des natures en Jésus-Christ, et non- » seulement celle de l'âme avec le corps, mais en- » core celle de la divinité avec l'humanité, en un » mot l'eutychianisme détesté unanimement de toute » l'Eglise : » à quoi sentez-vous, je vous prie, que le poids d'une telle erreur si grossière, si charnelle et si manifestement contraire à l'Ecriture, ne précipite pas les âmes dans l'enfer? Mais cette erreur abominable d'ôter à la créature toute liberté, et de faire Dieu en termes formels auteur de tous les péchés, comment la pardonnez-vous à Luther? Vous l'en avez convaincu; vous lui avez démontré que c'est un blasphème qui tend *au manichéisme*, qui renverse *toute religion*[5], et dont néanmoins il ne s'est jamais rétracté. Où était le goût de la vérité dans ce chef des réformateurs lorsqu'il blasphémait de cette sorte? Mais où était-il dans les autres réformateurs, qui constamment blasphémaient de même[1]? Et par quel goût sentez-vous que cette impiété ne les empêchait pas d'être fidèles serviteurs de Dieu? On a démontré plus clair que le jour aux luthériens, dans l'*Histoire des Variations* et dans le troisième *Avertissement*[2], qu'ils sont devenus semi-pélagiens, en attachant la grâce de la conversion à une chose qui selon eux ne dépend que du libre arbitre, c'est-à-dire, au soin d'assister à la prédication; ce qui est, en termes formels, attribuer à nos propres forces le commencement de notre salut, sans que la grâce y soit nécessaire. J'ai rapporté les endroits de Beaulieu, fameux ministre de Sedan, où il a convaincu les luthériens de cette erreur[3] : M. Basnage l'a reconnue[4], et il passe à M. de Meaux cette insigne variation de la Réforme. Mais l'aveu de M. Jurieu est encore ici plus considérable; puisque, dans sa Consultation au docteur Scultet, il entreprend de lui démontrer ce semi-pélagianisme des luthériens, en les convaincant d'enseigner que pour avoir la grâce de la conversion, il faut que l'homme *fasse auparavant le devoir de se convertir* par ses forces et ses connaissances naturelles[5] : ce qui est le pur et franc semi-pélagianisme, et enferme tout le venin de l'hérésie pélagienne. Ainsi le fait est constant, de l'aveu des ministres et de M. Jurieu lui-même.

XXXVII. *Que le semi-pélagianisme est et n'est pas une erreur fondamentale. Contradiction du ministre et des calvinistes.* — J'en reviens donc à demander à ce ministre : Que ferez-vous en cette occasion? Vous n'oseriez abandonner les luthériens, à qui en termes précis vous offrez la communion et la paix malgré cette erreur[6]. Que direz-vous donc pour les excuser? que la révélation du dogme opposé au semi-pélagianisme n'est pas évidente; et qu'il n'est pas clair dans l'Ecriture que c'est Dieu qui commence le salut, comme c'est lui qui l'achève par sa grâce? Mais y a-t-il rien de plus clair que cette parole de saint Paul : *Celui qui commence en vous la bonne œuvre l'accomplira*[7], pour ne point parler ici des autres passages? Ou bien est-ce que cette erreur des pélagiens et des luthériens n'est pas importante? Mais vous nous contiez tout à l'heure cette vérité, *que Dieu est l'auteur de tout le bien qui est en nous*[8], par conséquent du commencement comme du progrès et de l'accomplissement de notre salut, parmi celles qu'on sent d'abord comme nécessaires au salut; en sorte qu'on n'a pas besoin de les prouver. Comment donc le luthérien, vrai enfant de Dieu selon vous, l'a-t-il oublié, et comment a-t-il varié? Vous dites tout ce qu'il vous plaît, et votre théologie n'a point de règle.

XXXVIII. *Que le goût des calvinistes et du ministre varie sur le semi-pélagianisme et sur la nécessité de l'amour de Dieu et des bonnes œuvres.* — Mais voici bien pis : vous-même vous variez avec les luthériens; puisque ce point important de la nécessité de la grâce, qui était autrefois si fonda-

1. *Lett.* III, *p.* 125. — 2. *Idem*, *p.* 126. — 3. Ci-dessus, *n.* 34. — 4. *Jur. Consult.*, *p.* 242, *Var.*, *Addit. au liv.* XIV, *n.* 7. — 5. *Idem*, *Addit. n.* 2, 3 *et suiv.*; *Jur.*, *Consult.*, *II. part.* XIV, *n.* 8, *p.* 210 *et suiv.* *II. Avert.*, *n.* 3, 4, 5 *et suiv.*

1. *Var.*, *liv.* XIV, 1, 2 *et suiv.*, *Addit.*, *ibid.* — 2. *Var.*, *liv.* VIII, *n.* 48, 52 *et suiv.*, *liv.* XIV, *n.* 116 *et suiv.*, *IIIe Avert.*, *n.* 12 *et suiv.* — 3. *Var.*, *liv.* XIV, *n.* 116. — 4. *Basn.*, *t.* II, *l.* 3, *c.* 2, *n.* 4. — 5. *Jur.*, *Consult.*, *p.* 117, 118; *Var.*, *Addit.*, *n.* 4, *IIIe Avert.*, *n.* 12 *et suiv.* — 6. *Consult.*, *ibid.* — 7. *Philip.*, I, 6. — 8. Ci-dessus, *n.* 34.

mental, a cessé de l'être depuis que les luthériens l'ont rejeté, et qu'en ôtant à Dieu le commencement du salut ils ne lui en ont plus réservé que l'accomplissement. Comment pourrai-je me fier à ce goût auquel vous me renvoyez, si vous-même vous variez dans votre goût? Si en nous disant d'un côté que jamais homme de bien *ni vrai chrétien ou vrai dévot ne fut pélagien ou semi-pélagien*, vous ne laissez pas de nous dire encore qu'un luthérien ou franc semi-pélagien selon vous, peut soutenir son erreur sans préjudice de son salut, et sans être exclu du pain de vie[1]? Mais n'avez-vous pas démontré à ce même luthérien, qu'il ruine la nécessité des bonnes œuvres, qu'il en ravale le prix; que selon lui l'exercice de l'amour de Dieu n'est nécessaire pour être sauvé ni à la vie ni à la mort[2]? A quoi reconnaissez-vous que ces dogmes luthériens sont de poids pour le salut, et que tant d'autres n'en sont pas? Ne voyez-vous pas que vous avez *un poids et un poids, chose abominable devant le Seigneur*[3], et que vous pesez les erreurs avec une balance trompeuse et inégale?

XXXIX. *Le ministre et les protestants réduits à compter les voix, et à se faire infaillibles contre les indifférents et les tolérants.* — De là vient que le ministre lui-même à la fin ne se fie pas à cette balance où il pèse les vérités fondamentales. « Je sais, » dit-il[4], que les préjugés sont capables de corrom- » pre ce discernement, et que nous jugeons les » articles et les vérités importantes selon nos pas- » sions et nos préventions. Mais premièrement, le » bon sens ne peut être corrompu qu'à certain de- » gré. » Vous voilà donc à examiner en quel degré la prévention peut avoir corrompu votre goût et votre bon sens : qui nous expliquera cette énigme? « Mais ces vices, poursuit-il, ne peuvent aller à » faire paraître une montagne comme un grain de » sable, ou un grain de sable comme une monta- » gne. Il en est de même du jugement, qui distin- » gue l'important de ce qui ne l'est pas en toute » matière. » D'où vient donc que le luthérien trouve la présence réelle et même l'ubiquité si importante, tandis que le calviniste méprise l'une et l'autre? Ou d'où vient que le calviniste trouve si importante la nécessité de la grâce et celle de l'amour de Dieu, lorsque le luthérien ne la sent pas? Ou pourquoi est-ce que le calviniste lui-même se relâche en faveur du luthérien, et ne trouve plus essentiel ce qui l'était auparavant? Avouez que votre bon goût et votre évidence de sentiment est une illusion dont vous amusez les entêtés. Mais voici dans le discours de M. Jurieu le dernier excès de l'extravagance et le renversement entier des maximes de la Réforme. « De plus, continue-t-il[5], » quand le bon sens pourrait être corrompu tout » outre dans quelques sujets, comme il l'est en » effet, la pluralité n'ira jamais de ce côté-là; » et il le prouve par cet exemple. « Il y aura dans une » grande ville vingt yeux viciés qui verront vert et » jaune ce qui est blanc; mais le reste des habi- » tants, qui surpasse infiniment en nombre, recti- » fieront le mauvais jugement de ces vingt yeux, et » feront qu'on ne les en croira pas. » Vous voilà donc à la fin réduits à compter les voix. Et où en était la Réforme lorsqu'elle s'est séparée, et qu'on l'appelait au concile œcuménique de l'Eglise qu'elle quittait? Mais quoi! si les sociniens prévalent enfin dans la Réforme; si ce torrent, dont on ne peut arrêter le cours, s'enfle tellement qu'il prévale, et qu'ils en viennent à être sur tous les articles mille contre un, comme ils s'en vantent déjà sur la tolérance qui renferme tout le venin de la secte, sans qu'on ose les contredire, le socinianisme sera véritable ou du moins indifférent? Mais cela, direz-vous, n'arrivera pas : la Réforme est devenue infaillible contre les tolérants. Aveugles, ne verrez-vous jamais qu'avec ces illusions vous ne contenterez que des entêtés, et que tous les gens de bon sens de votre communion se donneront aux indifférents, si vous n'avez recours à d'autres principes?

XL. *Troisième moyen de discerner les articles fondamentaux, où le ministre montre sa faiblesse contre les sociniens.* — Enfin, le troisième caractère par où on distingue les articles fondamentaux d'avec les autres, c'est, selon M. Jurieu[1], *la liaison de certaines vérités avec la fin de la religion*, c'est-à-dire, *avec la gloire de Dieu, avec la sanctification et le salut de l'homme.* Je le veux : la fin de la religion en général, *c'est*, 1° dites-vous, *de ne croire qu'un Dieu :* le socinien n'en croit qu'un, et il vous accuse d'en croire trois; 2° *de n'adorer que lui;* ce qu'il faut entendre sans doute d'une adoration souveraine : le socinien le fait, et il vous accuse de rendre cette adoration à un homme pur. N'importe que vous le croyiez Dieu; vous voulez bien que le catholique soit idolâtre en adorant dans l'Eucharistie Jésus-Christ qu'il y croit présent. Vous direz que c'est une erreur damnable de rendre à Jésus-Christ homme un culte inférieur qui se rapporte à Dieu : vous damnez donc tous les Pères du quatrième siècle, à qui néanmoins vous faites invoquer les saints et honorer leurs reliques sans préjudice de leur sainteté ni de leur salut. La 3e fin de la religion, c'est, dit le ministre, *de regarder Dieu comme celui qui gouverne le monde.* Le socinien le nie-t-il? Vous sentez-vous si faible contre lui, que vous ne puissiez le combattre qu'en déguisant sa doctrine? 4° *D'attendre de lui des peines ou des récompenses après la mort.* Le socinien n'en attend-il pas? et pouvez-vous lui objecter qu'il rejette absolument les peines de l'autre vie, à cause qu'il ne les croit pas éternelles? Voilà pour les caractères essentiels à la religion en général; mais il y en a, dit M. Jurieu[2] « qui sont particu- » liers à la religion chrétienne, et qui la distinguent » de toute autre, comme de croire que Jésus est le » Messie; » le socinien le croit : *que ce Messie est le Fils de Dieu, et Dieu éternel comme le Père :* c'est la question, que vous ne devez pas supposer comme résolue, pendant que vous vous donnez tant de peine à la résoudre : *qu'il a satisfait pour les péchés des hommes;* autre question à examiner, et non pas à supposer avec le socinien et avec ceux qui le favorisent : *que les morts ressusciteront, qu'il y aura un jugement dernier à la fin du monde;* vous calomniez le socinien si vous l'accusez de nier ces vérités : savoir s'il les reconnaît dans toute leur étendue, et si ce qui manque à sa foi est

1. *Jur., Méth., sect.* 15, *p.* 113, 121, *Var., liv.* XIV, *n.* 83, 84 *et suiv.*, 92, 93 *et suiv.* — 2. *Var., Addit., n.* 5; *Jur., Consult. II part., c.* 2, *p.* 213, *IIe Avert., n.* 19 *et suiv.* — 3. *Prov.*, XX, 10. — 4. *Tab. du Soc., p.* 119. — 5. *Idem.*

1. *P.* 120, 121, 126, 127. — 2. *P.* 122.

fondamental, c'est de quoi vous avez promis de nous instruire et vous ne faites que le supposer; tant que vous êtes forcé à reconnaître que les principes, pour fermer la bouche au socinien manquent à votre Réforme.

XLI. *Que le ministre est à bout sensiblement dans la preuve qu'il entreprend des articles fondamentaux.* — Et ce qui prouve plus clair que le jour que le ministre ne sait où il en est, c'est ce qu'il ajoute, que « les vérités que les sociniens veulent » ôter à la religion, sont révélées, et clairement » révélées[1]. » Si elles sont révélées et clairement révélées, si les articles fondamentaux sont si évidents et si aisés à trouver dans l'Ecriture, pourquoi en craignez-vous la discussion pour le peuple? Pourquoi le renvoyez-vous à son goût, à son sentiment? goût et sentiment que vous lui donnez avant même qu'il ait ouvert l'Ecriture sainte. Continuons : « Ces articles sont clairement révélés, et en même » temps ils sont de la dernière importance. » Mais déjà, pour la vérité et pour l'évidence de la révélation, le ministre déclare souvent dans toutes ses Lettres qu'il n'y veut pas encore entrer. « On voit, » dit-il[2], où un tel projet nous mènerait. Au lieu » d'un petit ouvrage à l'usage des moins savants, » il faudrait faire un gros livre qu'à peine les sa» vants auraient le loisir de lire. » Mais si cette discussion est si difficile aux savants mêmes, combien est-il manifeste que les moins savants s'y perdraient? Que fera-t-il donc? Il se réduira à deux articles, *qui est celui de la divinité de Jésus-Christ et de sa satisfaction.* Mais songera-t-il du moins à vous en prouver la vérité? Point du tout; il va entreprendre de vous en prouver *l'importance*[3], et vous en fera voir la vérité dans une seconde partie qu'il ne trouve pas à propos de traiter. Voilà cette rare méthode. Il vous prouvera qu'un article est important avant que de vous montrer qu'il est véritable et clairement révélé. C'est où se termine aujourd'hui toute la théologie réformée.

XLII. *Quelle preuve les tolérants demandaient à M. Jurieu sur l'évidence des articles fondamentaux, et que ce ministre n'a rien eu à leur répondre.* — Vous direz peut-être, mes frères, que votre ministre, sans vouloir entrer dans le fond, suppose la vérité et l'évidence de la révélation, comme une chose dont les tolérants qu'il attaque demeurent d'accord. Mais visiblement il leur impose : au contraire, l'auteur des *Avis,* auteur que votre ministre voulait réfuter, avait raisonné en cette sorte : « Je » pose, lui avait-il dit[4], le principe de la réforma» tion qui est celui du bon sens : c'est que Dieu » ayant donné sa parole aux hommes afin de les » conduire au salut, et Dieu appelant à ce salut » beaucoup plus de peuple que de grands et de sa» vants, il s'ensuit nécessairement que ceux du » peuple qui ne sont pas privés entièrement de » sens commun, peuvent se déterminer sur ces ob» jets fondamentaux par la lecture de la parole de » Dieu. » Ce principe présupposé, il raisonne ainsi : « Cela étant, il me semble que l'on en peut » conclure que tous ces dogmes sur lesquels les » savants ont tant de peine à se déterminer, quoi» qu'ils travaillent de bonne foi à leur salut, ne » sont pas de cette nécessité absolue dont nous par» lons. Car si les savants, qui ne sont pas la mil» lième partie du peuple, trouvent tous ces embar» ras qui retiennent les plus sages d'entre eux » indéterminés, comment les simples sans étude et » sans application pourront-ils voir avec cette cer» titude que la foi demande, ces objets obscurs et » douteux aux savants? »

On voit donc que les adversaires de M. Jurieu ne supposent pas que les articles dont il s'agit soient si clairs : au contraire, ils présupposent qu'ils ne le sont pas au peuple, puisqu'ils excitent tant de disputes parmi les savants, et que les plus sages d'entre eux sont encore indéterminés : et quand même ces savants conviendraient que ces articles leur paraissent clairs dans l'Ecriture, il ne s'ensuit pas qu'ils les crussent clairs pour tout le peuple; au contraire, l'auteur des *Avis* conclut ainsi : « Plus j'y pense, plus je me persuade que les pré» jugés tirés des Catéchismes, plutôt qu'une con» naissance puisée dans la parole de Dieu, sont » aujourd'hui presque l'unique fondement de la foi » des peuples. » Ce n'est donc pas l'évidence de la révélation, mais *les Catéchismes* et les préjugés de la secte, c'est-à-dire, une autorité humaine qui les persuade.

Enfin, l'auteur des *Avis* finit son raisonnement par ces paroles[1] : « Je crois que l'on peut conclure, » après cette réflexion, que les points fondamen» taux de la religion ne sont pas à beaucoup près » en si grand nombre que plusieurs se l'imaginent » aujourd'hui : autrement je croirais que la voie » d'examen, qui est le fondement de notre réforma» tion, serait un principe impossible au peuple, et » par conséquent injuste et faux. J'attends avec im» patience quelque éclaircissement là-dessus. »

Voilà ce qu'attendaient les tolérants. Ils supposaient que les peuples ne pouvaient pas voir assez clair pour prendre parti sur les articles qui partageaient les savants. Par là donc ils insinuaient qu'il fallait réduire les articles fondamentaux à ceux dont tout le monde et les sociniens comme les autres sont d'accord; c'est-à-dire, qu'ils les réduisaient à croire que Dieu est un, et que Jésus-Christ est son Christ : car c'est de quoi conviennent tous les chrétiens. Que si le ministre avait à leur donner une autre marque d'évidence que ce consentement universel, c'était à lui à le prouver, et à ne pas ruiner sa cause, en supposant comme prouvé ce qui était en question.

XLIII. *Preuve de l'inévidence des articles fondamentaux selon les principes des calvinistes.* — L'exemple des luthériens vient ici fort à propos. On demande à M. Jurieu et aux calvinistes, si la certitude du salut, l'inamissibilité de la justice, la nécessité de la grâce pour commencer le salut, aussi bien que pour l'achever, et les autres points décidés dans le synode de Dordrecht; si la nécessité des bonnes œuvres et celle de l'amour de Dieu; si cet article important de la Réforme, que Jésus-Christ en tant qu'homme est uniquement renfermé dans le ciel, sont choses obscurément et douteusement ou clairement révélées? Si ces articles leur paraissent obscurément révélés, où en est le calvinisme? Où en sont les décisions du synode de Dordrecht?

1. *Pag.* 123. — 2. *Idem.* — 3 *Tab., Lett.* II. — 4 *Idem,* III *et suiv; Avis sur le Tableau, art.* II, *p.* 20.

1. *P.* 21.

Aura-t-il excommunié tant de ministres, bons protestants d'ailleurs, pour des articles obscurs et obscurément révélés? que si tous les points qu'on vient de réciter, paraissent aux calvinistes évidemment révélés, pourquoi le doute des luthériens les ébranle-t-il assez pour les obliger à la tolérance? ou pourquoi comptent-ils pour rien les doutes des autres aussi malaisés à résoudre que ceux des luthériens?

XLIV. *Toutes les preuves du ministre sur les articles fondamentaux tombent d'elles-mêmes au seul exemple de la doctrine de la grâce et de celle de la présence réelle.* — Le ministre croit avoir abattu les tolérants, quand il leur dit : Est-il possible que Dieu ait voulu révéler la divinité de Jésus-Christ, sans obliger à la reconnaître? ou qu'il ait satisfait pour nous, sans imposer aux hommes la nécessité d'accepter ce paiement par la foi[1]? Comme si on ne pouvait pas dire de même : Est-il possible que Dieu ait voulu que nous dussions tout notre salut, et autant le commencement que la fin, à la grâce de Jésus-Christ, et que ce soit là le principal fruit de sa mort, et que néanmoins il ne veuille pas que tout le monde reconnaisse cette vérité, et qu'il faille tolérer les luthériens qui la rejettent? Ne pourrait-on pas dire aussi : Est-il possible que Jésus-Christ ait voulu se rendre réellement présent selon son corps et selon son sang dans le pain et dans le vin de l'Eucharistie, et qu'il n'ait pas voulu nous obliger à reconnaître une présence si merveilleuse, et à lui rendre grâces d'un témoignage si étonnant de son amour? Cependant vous voulez persuader aux luthériens, qui reconnaissent cette présence, de vous supporter, vous qui, loin de la reconnaître, en faites le sujet de vos railleries, c'est-à-dire, selon eux, de vos blasphèmes, jusqu'à traiter ceux qui la croient de mangeurs de chair humaine.

XLV. *Suite de la même matière ; chicane du ministre.* — Il ne faut point ici dissimuler une misérable chicane de M. Jurieu, qui soutient que l'article de la présence réelle et de l'union corporelle des fidèles avec Jésus-Christ ne peut pas être fondamental; parce que *les luthériens* eux-mêmes *ne disent pas que cette union corporelle de Jésus-Christ avec ses membres soit absolument nécessaire. Il est donc clair, conclut-il, que les calvinistes ne nient rien de fondamental et de nécessaire selon les luthériens*[2].

Ce ministre ne veut jamais entendre en quoi consiste la difficulté qu'on lui propose. Il est vrai que les luthériens ne disent pas que *cette union corporelle* du fidèle avec Jésus-Christ soit absolument nécessaire, parce qu'ils ne disent pas non plus que la réception de l'Eucharistie le soit; mais si les luthériens ne croyaient pas que la foi de *cette union corporelle* fût nécessaire à celui qui reçoit l'Eucharistie, pourquoi excluraient-ils de leur communion les calvinistes avec une inexorable sévérité? Il faut donc bien qu'ils croient absolument nécessaire à tout chrétien la foi de cette union et la présence réelle, et qu'ils tiennent ceux qui la nient pour coupables d'une erreur intolérable.

Ainsi il se pourrait très-bien faire qu'on ne crût pas la communion absolument nécessaire, comme en effet elle ne l'est pas de la dernière et inévitable nécessité; et qu'on crût absolument nécessaire quand on communie, de savoir ce qu'on y reçoit, et ne pas priver le fidèle de la foi de la présence réelle; n'y ayant rien de plus ridicule et de plus impie que de tenir pour indifférent, si ce qu'on reçoit sous le pain et avec le pain, comme parle le luthérien, est ou n'est pas Jésus-Christ même selon la propre substance de son corps et de son sang; puisque c'est faire tomber son indifférence sur la présence ou sur l'absence de Jésus-Christ même et de son humanité sainte.

Ainsi, quoi que puisse dire votre ministre, j'en reviens toujours à vous demander s'il n'est d'aucune importance de savoir que Jésus-Christ en tant qu'homme soit vraiment présent ou non sous les symboles sacrés? Mais ce serait en vérité être trop profane que de pousser son indifférence jusque-là, et de croire si Jésus-Christ homme a voulu être présent avec toute la réalité que croit le luthérien, que cela puisse devenir indifférent à ses fidèles. Que si vous êtes enfin forcé d'avouer que c'est là un point important et très-important, mais non pas de cette importance qui rend un article fondamental et absolument nécessaire pour le salut, puisque même la réception de l'Eucharistie n'est pas de cette nécessité; vous ne nous échapperez pas par cette évasion : car toujours on ne cessera de vous demander ce que vous diriez d'un homme qui, sous prétexte que la cène ou la communion n'est pas absolument nécessaire, rejetterait ce sacrement en disant qu'il le faut ôter des assemblées chrétiennes, et qu'il n'est pas nécessaire de le conserver dans l'Eglise? Vous n'oseriez soutenir qu'avec cette erreur il fût digne du nom chrétien ni de la société du peuple de Dieu dont il rejetterait le sceau sacré. Car par la même raison, sous prétexte qu'on peut absolument être sauvé sans le baptême lorsqu'on y supplée par la contrition ou par le martyre, et que même sans y suppléer par ces moyens on croit parmi vous que ce sacrement n'est pas nécessaire au salut des enfants des fidèles; il faudrait aussi tolérer ceux qui cesseraient de le donner, ou qui, à l'exemple de Fauste Socin, ne le croiraient plus nécessaire à l'Eglise de Jésus-Christ, en disant avec ce téméraire hérésiarque qu'il n'a été institué que pour les commencements du christianisme. Or autant qu'il est nécessaire de conserver dans l'Eglise le sacrement de l'Eucharistie, autant est-il nécessaire d'y conserver la connaissance de la chose sainte qu'elle contient; puisque même saint Paul condamne expressément ceux qui la mangent sans la discerner[1].

XLVI. *Suite de l'insuffisance de la preuve des points fondamentaux ; et la Réforme forcée encore une fois de recourir à l'autorité et à la pluralité des voix.* — Vous dites que le socinien détruit la gloire de Dieu, en *le faisant impuissant, ignorant, changeant*[2] *:* la détruit-on moins en le faisant, avec les réformateurs, auteur du péché? et en niant, comme font encore les luthériens, qu'il soit auteur de tout le bien qui se fait en nous, ne l'étant pas du commencement de notre salut? Le socinien, poursuivez-vous, *ôte la sanctification en détruisant les motifs qni y portent, comme sont la crainte des peines*

1. *I. Lett.* IV, *art.* 2, *n.* 5, 6. — 2. *Jur.*, *de l'Un. de l'Egl.*, *T.* VI, *c.* 5, *p.* 560.

1. *I. Cor.*, XI, 29. — 2. *Tab.*, *Lett.* III, *p.* 127.

éternelles : et les luthériens ne vous reprochent-ils pas que vous ôtez aussi ces motifs par votre certitude du salut et votre inamissibilité de la justice? Quelle différence mettez-vous entre ôter les peines éternelles, et obliger le fidèle à croire avec une entière certitude qu'elles ne sont pas pour lui, puisqu'en quelque excès qu'il tombe, il est assuré de ne mourir pas dans son péché? *Le socinien ôte la consolation :* demandez au luthérien s'il ne trouve point de consolation dans la foi de la présence réelle, et s'il ne vous accuse pas de ravir aux enfants de Dieu cet exercice de leur foi, et ce doux soutien de leurs âmes durant leur pèlerinage. Vous accusez le socinien de nier le mérite de Jésus-Christ et de sa mort : le socinien ne le nie pas absolument. Vous argumentez, et vous dites qu'il nie le mérite par voie de satisfaction; ce qui est en quelque façon le nier : et n'est-ce pas aussi le nier en quelque façon, et encore d'une façon très-criminelle, que de croire avec les luthériens le commencement du salut indépendant de la grâce que cette mort nous a méritée? Et d'ailleurs que répondrez-vous à vos frères les Anglais protestants et à cette opinion *qu'on dit se glisser parmi eux?* Mais quelle est cette opinion que vous coulez si doucement? « C'est, » dites-vous [1], que Jésus-Christ n'a pas proprement » satisfait pour nos péchés, et qu'il n'est pas mort » afin que ses souffrances nous fussent imputées. » Voilà cette opinion qui se glisse en Angleterre, selon le ministre. « Sur quoi, poursuit-il, ils tour» nent en ridicule, à ce qu'on m'écrit, la justice » imputée, avec autant de violence que les papistes » ignorants. » Ces théologiens dont on vous écrit, qui nient ouvertement que Jésus-Christ ait *proprement satisfait*, et tournent en ridicule votre justice imputée *avec autant de violence que pourrait faire un papiste*, apparemment ne se cachent pas. *Vous avez peine*, dites-vous, *à distinguer cette théologie de l'impiété des sociniens*, et vous souhaitez qu'on *la flétrisse :* mais cependant on ne dit mot à des gens qui nient si ouvertement la satisfaction de Jésus-Christ : on laisse *glisser* cette opinion parmi les docteurs, d'où elle passera bientôt au peuple; et l'Eglise anglicane ne se croit pas obligée de régler ses censures par vos décisions. Criez tant que vous voudrez que ces articles sont révélés et clairement révélés; vous en devez dire autant de tous les articles que vous soutenez contre les luthériens : et si enfin vous répondez que les articles que vous opposez au luthéranisme, à la vérité sont révélés et clairement révélés, mais qu'ils ne sont pas pour cela fondamentaux ni de l'importance qu'il faut pour être nécessaires au salut; nous en voilà donc revenus à examiner l'importance des articles révélés. Par quelles règles et sur quels principes? Le ministre n'en a aucun à nous donner; et dans sa cinquième Lettre, où il fait les derniers efforts pour éclaircir cette matière, après avoir épuisé toutes ses subtilités, il n'y voit plus autre chose à faire que d'en revenir enfin à compter les voix, comme il l'avait déjà proposé dans sa troisième Lettre.

XLVII. *Le ministre encore une fois sensiblement forcé à demeurer court sur les points fondamentaux.* — Mais plus il s'explique sur cette matière, plus son embarras est visible; car voici ce qu'il écrit dans cette cinquième Lettre : « Il se peut donc » faire, dit-il [1], qu'il y ait en effet quelques per» sonnes qui soient aveuglées à ce point de pouvoir » croire que la divinité de Jésus-Christ et sa satis» faction sont des vérités; mais que ce ne sont pas » des vérités essentielles à la religion chrétienne. » Mais nous ne croyons pas que cet entêtement » puisse aller loin ni s'étendre à beaucoup de per» sonnes : » à cause, dit-il, que c'est un état trop violent « de croire que certaine personne soit Dieu, » et de croire qu'on ne lui fait pas de tort en le » regardant comme une créature. » Voilà votre dernier refuge : vous en appelez au grand nombre, et vous voulez que les tolérants demeurent toujours le plus petit. Mais si *ce torrent* vous inonde, si l'expérience réfute vos raisonnements, et qu'enfin la tolérance l'emporte, où en serez-vous? Or certainement, au train qu'elle prend, il faudra bien qu'elle prévale, si vous n'avez à lui objecter que le petit nombre de ceux qui la suivent, c'est-à-dire selon la Réforme une autorité purement humaine, et le plus faible de tous les secours. Qu'ainsi ne soit : écoutons la suite [2]. « On doit savoir que nous por» tons ce jugement » (que le nombre des tolérants sera toujours le plus petit) « des docteurs et des » théologiens; car autrement je suis bien persuadé » qu'il y a MILLE ET MILLE BONNES GENS dans les » communions de nos sectaires qui unissent fort » bien ces deux propositions : *Jésus-Christ est Fils » éternel de Dieu ; mais il n'est pas nécessaire de le » croire pour être sauvé.* Car de quoi ne sont pas » capables LES PEUPLES et les gens qui NE SONT PAS » DE PROFESSION A S'APPLIQUER, NI DE CAPACITÉ A PÉ» NÉTRER? Et même entre ceux qui sont appelés » A ENSEIGNER LES AUTRES, COMBIEN PEU Y EN A-T-IL » qui soient capables de voir le fond d'un sujet? » Voilà donc, de votre aveu propre, *mille et mille bonnes gens*, et non-seulement parmi les peuples, mais encore parmi ceux qui sont appelés à enseigner les autres, qui ne voient pas l'importance que vous voulez qui saute aux yeux. C'est pour *ces mille et mille bonnes gens*, pour ces gens *qui ne sont pas de profession à s'appliquer, ni de capacité à pénétrer*, pour ces gens, dis-je, dont il est certain que toutes les communions sont pleines, c'est pour eux et pour le grand nombre même des docteurs que vous jugez incapables de voir *le fond d'un sujet;* c'est pour eux, encore un coup, que je vous demande une règle. Quelle sera-t-elle? L'Ecriture? Mais ils ne sont pas *de profession à s'y appliquer, ni de capacité à la pénétrer*. Les docteurs? Mais ce sont ceux-là qui les embarrassent par leurs divisions, et qui, après tout, ne sont que des hommes sujets à faillir, et en particulier, et en corps; des hommes, enfin, dont le plus grand nombre n'est pas capable, selon vous, *de voir le fond d'un sujet.* Que pouvez-vous donc donner pour règle à ce grand nombre d'ignorants? La multitude? qu'ils voient croître tous les jours et en train de se grossir beaucoup davantage. Le goût et le sentiment? C'est ce qui les perd : car ils ont tant de goût pour la liberté; la tolérance leur paraît si belle, si douce, si charitable, et par-là si chrétienne! Quoi donc, enfin? Les synodes, les consistoires, les censures? Tous ces moyens sont usés et trop faibles, trop

1 *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 578.

1. *P.* 203. — 2. *P.* 204.

décriés dans la Réforme. Il ne reste plus à opposer que les magistrats; et c'est à quoi M. Jurieu travaille de toute sa force dans ses derniers ouvrages.

XLVIII. *Vaine tentative du ministre pour prouver par l'Ecriture les articles fondamentaux.* — Cependant, dans l'embarras où il est sur les moyens d'établir les articles fondamentaux, il semble quelquefois se repentir d'avoir avoué si souvent qu'il ne les trouve pas marqués dans l'Ecriture. Car il prétend, par exemple, que l'absolue nécessité de croire la divinité de Jésus-Christ, à peine d'être damné, est clairement marquée par ces paroles : *Celui qui ne croit pas au Fils éternel de Dieu est condamné :* où il suppose le mot *de fils éternel* au lieu de celui de *fils unique*[1], et donne occasion aux tolérants de lui reprocher qu'il n'a pu trouver la condamnation expresse des sociniens dans les passages qu'il produit, sans les altérer. Il produit encore ce passage de saint Jean : *Celui qui nie que Jésus soit venu en chair, est l'Antechrist*[2]. Mais que conclut ce passage pour les articles fondamentaux? puisque, de l'aveu du ministre, saint Léon et ses premiers successeurs ont été le vrai Antechrist, sans préjudice de leur sainteté et de leur salut : par conséquent sans nier aucun article fondamental. Il aura souvent sujet de se repentir d'avoir avancé une proposition si insensée : mais après tout la question demeure toujours; ce que c'est *que venir en chair*. Si c'est donner à Jésus, comme ont fait les marcionites et les manichéens, au lieu d'une chair humaine une chair fantastique, les sociniens sont à couvert de ce passage. On sait d'ailleurs ce que c'est, selon eux, que *venir en chair :* et sans excuser leurs réponses, que je trouve aussi mauvaises que M. Jurieu, il est question de sauver de leurs vaines subtilités ce nombre infini de gens parmi les savants aussi bien que parmi le peuple, qu'on exclut de la discussion des passages de l'Ecriture, parce qu'ils n'ont ni le loisir ni la capacité de la faire, ainsi que le ministre vient encore d'en convenir.

XLIX. *Si le ministre a mieux établi les articles fondamentaux dans le* Traité de l'Unité *où il nous renvoie : qu'il y met la nécessité de la grâce au rang des conséquences non fondamentales.* — On voit donc combien est faible la seule barrière qu'il met entre lui et les tolérants, qui est celle des points fondamentaux. Il nous renvoie à ce qu'il en a dit au traité VIe de son livre de l'*Unité de l'Eglise*[3]*;* mais il n'y dit pas autre chose que ce qu'il répète dans ses Lettres, et il ne fait que l'étendre, comme il en demeure d'accord. Parcourons néanmoins ce traité : nous n'y trouverons que de nouveaux embarras sur cette matière. Après avoir supposé que les articles fondamentaux sont les principes essentiels du christianisme, il met trois choses non fondamentales : « 1° L'explication des mystères; 2° les conséquences » qui se tirent de ces mystères; 3° et les vérités » théologiques qu'on puise dans l'Ecriture ou dans » la raison humaine, mais qui ne sont pas essen- » tiellement liées avec les principes[4]. » Je ne veux rien lui disputer sur cette division : je remarquerai seulement quelques conséquences qu'il met parmi les choses non fondamentales : « Le principe du » christianisme, dit-il[1], c'est que l'homme étant » tombé volontairement dans la misère par le péché, » il lui fallait un rédempteur que Dieu lui a envoyé » en Jésus-Christ. De ce principe les uns tirent ces » conséquences, que l'homme par son péché avait » entièrement perdu toute sa force pour faire le bien » et pour tendre à sa fin surnaturelle : les autres » les nient. » Ce n'est donc pas un principe du christianisme que *l'homme ait perdu par le péché toute sa force pour faire le bien et tendre à sa fin surnaturelle :* ce n'est qu'une conséquence *non fondamentale*, comme l'appelle le ministre[2], sur laquelle il convient aussi *que les chrétiens sont partagés;* et il est permis de dire que la nature tombée *a des forces pour faire le bien* jusqu'à le pouvoir commencer, ainsi qu'on a vu[3], par elle-même, *et tendre à sa fin surnaturelle :* ce qui rétablit en honneur le semi-pélagianisme, comme on l'a vu souvent.

L. *Autre conséquence non fondamentale, que la satisfaction de Jésus-Christ soit ou ne soit pas d'une absolue nécessité : importance de cet aveu du ministre.* — Voici encore une des conséquences non fondamentales que le ministre donne pour exemple. De ce principe, qu'on avait besoin d'un rédempteur, « les uns concluent, dit-il, que la satisfaction » était d'une absolue nécessité, les autres n'en veu- » lent pas tomber d'accord[4]. » C'est donc une chose libre de croire qu'on ait besoin de la satisfaction de Jésus-Christ par une absolue nécessité, ou de croire qu'on pouvait s'en passer : ce qui seul renverse de fond en comble le *Système* du ministre.

Car quand il viendra nous dire dans la suite que pour croire « un rédempteur comme fournissant à » tous nos besoins, il faut croire qu'il a satisfait par- » faitement à la justice de Dieu; puisque c'est là un » des besoins que la nature et la loi lui faisaient sen- » tir[5] : » il sera aisé de lui répondre que tout le bien que nous sentons est celui que Dieu nous pardonne nos péchés, en quelque manière que ce soit, ou par la satisfaction de Jésus-Christ ou sans elle : ce qui fait ranger au ministre même parmi les choses indifférentes l'opinion qui ne veut pas reconnaître que la satisfaction de Jésus-Christ *soit d'une absolue nécessité.*

LI. *Suite de cette matière. Sur quoi est fondé le prétendu goût et le prétendu sentiment des articles fondamentaux; absurdité manifeste de cette doctrine par la seule exposition.* — Mais dès là tout son *Système* et celui de M. Claude est à bas. Car voici leur raisonnement : L'homme sentait son péché : par conséquent il sentait que Dieu était irrité contre lui, et que sa justice demandait sa mort; qu'il fallait donc que cette justice fût parfaitement satisfaite : donc par un mérite infini; donc par une personne infinie; donc par un Dieu-Homme; donc il fallait qu'il y eût en Dieu plus d'une personne; donc l'homme sentait par son besoin qu'il y avait une Trinité et une Incarnation; que ces mystères étaient nécessaires à son salut, et par conséquent fondamentaux[6]. Voilà ce qu'on sent dans la Ré-

1. *De l'Un.*, *Tr.* 6, *c.* 5, *p.* 550; *Joan.*, III, 18. — 2. *De l'Un.*, *idem.* *Tab.*, *Lett.* IX, *p.* 159; *II Joan.*, 7. — 3. *Tab.*, *Lett.* III, *p.* 110. — 4. *Idem. De l'Un.*, *Tr.* 6, *c.* 1, *p.* 496.

1. *Tab.*, *Let.*, *p.* 497. — 2. *Idem.* — 3. Ci-dessus, *n.* 35, 36, 38. 4. *Idem.* — 5. *Ibid.*, *c.* 3, *p.* 527. — 6. *Ibid.*; *Syst.*, *liv.* II, *c.* 25, *p.* 129.

forme. Encore que tout ce discours ne soit qu'un tissu de raisonnements et de conséquences, il se faut bien garder d'appeler cela raisonnements; car autrement il y faudrait de la discussion et de la plus fine; et c'est ce qu'on veut exclure : il faut dire qu'on sent tout cela comme on sent le froid et le chaud, le doux et l'amer, la lumière et les ténèbres : si on ne le sentait de cette sorte, la Réforme ne saurait plus où elle en serait, ni comment elle montrerait les articles fondamentaux.

LII. *Que le sentiment prétendu du besoin qu'on a d'une satisfaction infinie, visiblement est insuffisant pour établir les points fondamentaux.* — En vérité, c'est trop se moquer du genre humain, que de vouloir lui faire accroire qu'on sente de cette sorte une Trinité et une Incarnation. Car supposé qu'on sentît qu'on a besoin d'un Dieu qui satisfasse pour nos péchés, en tout cas, on ne sent pas là le Saint-Esprit ni une troisième personne, et il suffit qu'il y en ait deux. Mais cette seconde personne dont on sent, dit-on, qu'on a besoin, sent-on encore qu'on ait besoin qu'elle soit engendrée? et ne peut-on satisfaire à Dieu si on n'est son fils, quoique d'ailleurs on lui soit égal? Quoi donc! le Saint-Esprit serait-il indigne de satisfaire pour nous, s'il avait plu à Dieu qu'il s'incarnât? Mais sent-on encore, je vous prie, que pour faire une Incarnation, il faille reconnaître en Dieu la pluralité des personnes? Et quand on n'en concevrait qu'une seule, ne concevrait-on pas qu'elle pourrait s'incarner? Mais, direz-vous, il faut deux personnes pour accomplir l'œuvre de la satisfaction : car une même personne ne peut se satisfaire à elle-même. Aveugles, qui ne sentez pas qu'il faut bien que le Fils de Dieu ait satisfait à lui-même, aussi bien qu'au Père et au Saint-Esprit; et si vous dites que comme homme il a satisfait à lui-même comme Dieu, qui empêche qu'on n'en dise autant quand il n'y aurait en Dieu qu'une personne?

Je ne parlerai point ici des autres difficultés de cette satisfaction, qui fait dire à un très-grand nombre et peut-être à la plupart des théologiens, que la satisfaction de Jésus-Christ est un mystère d'amour, où Dieu exerce plutôt sa miséricorde en acceptant volontairement la mort de son Fils, qu'il ne satisfait à sa justice selon les règles étroites, et comme parle l'Ecole, *ad strictos juris apices.* Je laisse toutes ces choses et cent autres aussi difficiles, comme le savent les théologiens, qu'on veut pourtant faire sentir aux plus ignorants du peuple. Il me suffit d'avoir fait voir qu'on n'a senti jusqu'ici dans le discours de M. Jurieu ni la personne du Saint-Esprit, ni même celle du Fils, ni la procession de l'un, ni l'éternelle génération de l'autre; choses pourtant qui appartiennent aux fondements de la foi.

LIII. *Témérité de mettre au nombre des articles fondamentaux l'opinion qui a réduit Dieu à n'avoir qu'un seul moyen de sauver les hommes.* — Mais en poussant encore les choses plus loin, pour sentir le besoin qu'on a d'un Dieu incarné, il faut sentir en même temps que Dieu ne nous peut sauver ni nous pardonner nos péchés que par cette voie : autrement si l'on sent qu'il y en a d'autres, on ne sent pas le besoin qu'on a nécessairement de celle-là. Il faut donc pouvoir dire à Dieu : Oui, je sens que vous ne pouvez me sauver qu'en faisant prendre chair humaine à un Dieu qui satisfasse pour mes péchés, et vous n'aviez que ce seul moyen de les pardonner. Cependant M. Jurieu lui-même n'a osé nous obliger à croire que cette voie de sauver les hommes par une satisfaction, soit de nécessité absolue[1] : et quand ce ministre ne nous aurait pas donné cette liberté, qui ne voit que le bon sens nous la donnerait, puisqu'il n'y a point d'homme assez osé pour proposer aux chrétiens comme un article fondamental de la religion, qu'il n'était pas possible à Dieu de sauver l'homme par une pure condamnation et rémission de ses péchés, ni autrement qu'en exigeant de son Fils la satisfaction qu'il lui a offerte?

LIV. *Autre preuve de l'absurdité manifeste du prétendu sentiment de M. Jurieu.* — Avouons donc de bonne foi, que nous ne sentons ni la Trinité ni l'Incarnation. Nous croyons ces adorables mystères, parce que Dieu nous l'a ainsi révélé et nous l'a dit : mais que nous les sentions par nos besoins, et encore que nous les sentions comme on sent le froid et le chaud, la lumière et les ténèbres, c'est la plus absurde de toutes les illusions. Et pour faire voir à M. Jurieu, s'il en est capable, l'absurdité de ses pensées, il ne faudrait que lui remettre devant les yeux la manière dont il croit sentir l'Ascension du Fils de Dieu. « C'est, dit-il[2], que si on le croit ressuscité, ne le trouvant plus sur la terre, il faut » nécessairement croire qu'il est monté dans les » cieux : » ajoutez, car c'est là l'article, « et qu'il » est assis à la droite de son Père, » pour de là gouverner tout l'univers et exercer la toute-puissance qui lui est donnée dans le ciel et dans la terre. Vous sentez tout cela, si nous voulons vous en croire, parce que ne trouvant plus Jésus-Christ sur la terre, il ne peut être que dans le ciel et à la droite du Père : il n'était pas possible à Dieu de le mettre quelque autre part; si l'on veut avec Elie et avec Enoc qu'on ne trouve point sur la terre, et que néanmoins on ne place pas à la droite du Père éternel dans le ciel. Dieu ne pouvait pas réserver au dernier jour à placer son Fils dans le ciel, lorsqu'il y viendrait accompagné de tous ses élus et de tous ses membres, après avoir jugé les vivants et les morts. Mais encore où sentez-vous ce jugement que le Fils de Dieu rendra comme *Fils de l'homme*[3]? Dieu ne pouvait-il pas juger le genre humain par lui-même? et fallait-il nécessairement que Jésus-Christ descendît du ciel une seconde fois? Sentez-vous encore cela dans vos besoins, et soutiendrez-vous à Dieu qu'il ne lui était pas possible de faire justice autrement? Quelle erreur parmi tant de mystères incompréhensibles, d'aimer mieux dire, *Je les sens*, que de dire tout simplement, *Je les crois*, comme on nous l'avait appris dans le Symbole?

LV. *Que le ministre détruit en termes formels sa prétendue évidence des articles fondamentaux dans celle de nos besoins.* — Mais s'il faut dire ici ce que nous sentons, et donner notre sentiment pour notre règle, je dirai sans balancer à M. Jurieu, que s'il y a quelque chose au monde que je sente, c'est que je n'ai par moi-même aucune force pour m'élever à ma fin surnaturelle, et que j'ai besoin de la grâce pour faire la moindre action d'une sincère piété. Cependant M. Jurieu nous permet de ne pas sentir

1 Ci-dessus, *n.* 50. — 2. *Jur.*, *c.* 3, *p.* 527. — 3. *Joan.*, v. 27.

ce besoin : il permet, dis-je, au luthérien de ne pas sentir qu'il ait besoin d'une grâce intérieure et surnaturelle pour commencer son salut[1] : mais moi je sens au contraire que si j'en ai besoin pour l'accomplir, j'en ai besoin pour le commencer, et que ces deux choses me sont ou également possibles ou également impossibles. Je pourrais dire encore à M. Jurieu : Je sens que si j'ai besoin que Jésus-Christ soit ma victime, il faut, pour accomplir son sacrifice, qu'il me présente cette victime à manger, non-seulement en esprit, mais encore aussi réellement, aussi substantiellement qu'elle a été immolée, autrement je ne sentirais pas assez que c'est pour moi qu'elle l'a été, et qu'elle est tout à fait mienne : ainsi cette manducation était nécessaire ; et quand je supporterais celui qui l'ignore, je ne dois pas supporter celui qui la nie. Voilà, dirai-je, ce que je sens aussi vivement que M. Jurieu se vante de sentir tout le reste. Le luthérien le sent comme moi : le calviniste sent tout le contraire. Mais pourquoi son sentiment prévaudra-t-il au nôtre, puisque nous sommes deux contre lui seul, et que constamment du moins nous l'emportons par le nombre, dont nous avons vu tout à l'heure que M. Jurieu fait tant de cas ?

LVI. *Le goût et le sentiment où le ministre réduit la Réforme est un aveu de son impuissance à établir les points fondamentaux par la parole de Dieu.* — Par toutes ces raisons et par cent autres qui peuvent venir aisément en la pensée, il est plus clair que le jour, lorsque le ministre nous dit : « On sent bien » que tout cela est essentiel à la religion chré» tienne[2] : » et encore : « Pour distinguer les ar» ticles fondamentaux d'avec les autres, il ne faut » que la lumière du bon sens, qui a été donné à » l'homme pour distinguer le grand du petit, le pe» sant du léger, et l'important de ce qui ne l'est » pas[3]; » qu'il faut prendre tous ces beaux discours pour un aveu de son impuissance à établir ces articles par une autre voie, et une excuse qu'on fait aux réformés de ce qu'on ne peut les trouver dans l'Ecriture, comme le ministre est contraint de le reconnaître.

LVII. *Autre moyen de reconnaître les articles fondamentaux, proposé par le ministre, et la Réforme rappelée enfin à l'autorité de l'Eglise.* — Au défaut de l'Ecriture, il leur propose encore un autre moyen. Les articles fondamentaux sont connus, dit-il[4], « par le respect que les mystères de la religion » impriment naturellement par leur majesté, par » leur hauteur et par leur antiquité. » *Naturellement;* ce mot m'étonne : les mystères de la religion selon saint Paul, étaient par leur hauteur, ou, si vous voulez, par leur apparente bassesse, *scandale aux Juifs, et folie aux Gentils*[5]; et n'étaient sagesse qu'à ceux qui avaient commencé par *captiver leur intelligence sous l'obéissance de la foi*[6]. Mais sans nous arrêter davantage à cet effet des mystères dont nous venons de parler, c'est ici leur antiquité que le ministre nous donne pour règle. Il s'en explique en ces termes dans le *Traité de l'Unité* où il nous renvoie : « C'est, dit-il[7], que tout ce que les » chrétiens ont cru unanimement et croient encore, » est fondamental. » Vous voilà donc, mes chers frères, réduits à l'autorité, et à une autorité humaine : ou bien il faut avouer, avec les catholiques, que l'autorité de tous les chrétiens et de l'Eglise universelle qui les rassemble est une autorité au-dessus de l'homme.

LVIII. *Le ministre donne pour loi le consentement des chrétiens, et suppose l'Eglise infaillible.* — Qu'ainsi ne soit : écoutez comme parle votre ministre : « M. Nicole, dit-il[1], suppose que les soci» niens pourraient rendre le monde et l'Eglise » socinienne ; et moi je suppose que la Providence » de Dieu NE PEUT PAS permettre cela. » Mais pourquoi ne le peut-elle pas permettre? Pourquoi Dieu ne pourra-t-il plus comme autrefois *laisser les nations aller dans leurs voies*[2]? si ce n'est qu'il s'est engagé à toute autre chose, par l'alliance qu'il a contractée avec son Eglise, et par la promesse qu'il a faite de la mettre à couvert de l'erreur ; ce qui est en termes formels l'infaillibilité que nous vous prêchons.

LIX. *Le ministre dit clairement que le consentement actuel des chrétiens est dans chaque temps la marque certaine d'une vérité fondamentale.* — Vous voyez donc plus clair que le jour, qu'il faut emprunter de nous tout ce qu'on dit pour vous affermir dans les fondements de la foi. Mais cependant ces vérités sont si étrangères à la Réforme, qu'elle ne sait comment s'en servir.

Quelquefois M. Jurieu semble vouloir dire, que pour connaître un article comme fondamental, il nous suffit de le voir reçu actuellement de notre temps par tous les chrétiens de l'univers; et c'est pourquoi il a dit, comme vous venez de l'entendre, que Dieu *ne peut pas* permettre aux sociniens d'occuper aujourd'hui toute l'Eglise. Remarquez qu'il ne le dit pas pour une fois et dans le seul *Traité de l'Unité;* il avait déjà dit dans son *Système*[3], que « Dieu NE SAURAIT PERMETTRE que de grandes so» ciétés chrétiennes se trouvent engagées dans des » erreurs mortelles, et qu'elles y persévèrent long» temps. » Ce n'était donc pas seulement l'Eglise universelle, c'est-à-dire, selon ce ministre, l'amas des grandes sociétés chrétiennes; c'est encore chaque grande société qui est infaillible à cet égard. Enfin le même ministre, dans ses Lettres pastorales de la troisième année[4], a rangé encore, parmi « les » suppositions impossibles, celle où l'on dirait que » le socinianisme AIT PU GAGNER tout le monde ou » une partie, comme a fait le papisme. »

Remarquez bien, mes chers frères, encore un coup; non-seulement Dieu ne peut pas avoir permis que l'hérésie qui rejette la divinité de Jésus-Christ ait occupé tous les siècles passés, mais encore il ne peut pas permettre aujourd'hui aux derniers défenseurs de cette hérésie, qui sont les sociniens, de tenir, je ne dis pas la première place, mais même une grande place dans la chrétienté; en sorte qu'il nous suffit de voir cette hérésie actuellement rejetée par le gros des chrétiens d'aujourd'hui, et même par une grande société chrétienne, pour conclure, sans avoir besoin de remonter plus haut, que cette hérésie est fondamentale.

LX. *Que cet aveu du ministre démontre que*

1. Ci-dessus, n. 37, 38. — 2. *Idem*, p. 526. — 3. *Ibid.*, p. 529, 530. — 4. *Tab.*, *Lett.* x, p. 199. — 5. *I. Cor.*, I, 23. — 6. *II. Cor.*, x, 5. — 7. *Tr.* 6, c. 6, p. 561; *Syst.*, liv. II, c. 1, p. 237.

1. *De l'Un.*, *Tr.* 6, c. 6, *Idem*, p. 267. — 2. *Act.*, XIV. 15. — 3. *Syst.*, liv. II, c. 1, p. 237. — 4. *Lett.* x, p. 79.

l'accusation qu'il nous fait sur l'idolâtrie est une manifeste calomnie. Aveu formel du ministre sur l'universalité du culte qu'il prétend idolâtre. — Mais s'il est ainsi, mes chers frères, s'il n'est pas possible à Dieu (après ses promesses) de laisser tomber les grandes sociétés chrétiennes dans le socinianisme, comment peut-on imaginer qu'il les ait laissé tomber dans l'idolâtrie? C'est néanmoins ce qui serait arrivé, si c'était une idolâtrie d'invoquer les saints, et d'en honorer les reliques comme fait l'Eglise romaine; puisqu'il est certain que cette pratique lui est commune avec les Grecs, les Nestoriens, les Eutychiens, et en un mot avec toutes les communions que M. Jurieu a rangées parmi les grandes communions des chrétiens.

Et il ne faut pas répondre que les luthériens et les calvinistes qui sont aussi de grandes sociétés s'opposent à cette doctrine : car il faut prendre les choses comme elles étaient avant votre séparation il y a environ deux cents ans. Or en cet état, mes frères, cette invocation des saints était universelle parmi les chrétiens : le fait est constant : M. Jurieu en convient : « Il y a deux cents ans, dit-il[1], qu'on » eût eu bien de la peine de trouver une commu- » nion qui n'eût pas invoqué les saints. » Par conséquent, de deux choses l'une : ou Dieu avait laissé tomber non pas une communion, mais toutes les communions chrétiennes dans l'idolâtrie, ou c'est une calomnie de donner ce nom à l'invocation des saints dont nous usons.

Et il ne sert de rien de répondre, que ce ministre ne dit pas absolument qu'il n'y avait point de communion qui n'invoquât pas les saints; mais *qu'on eût eu de la peine à en trouver;* car cette expression ne sert qu'à faire voir qu'il voudrait bien pouvoir déguiser un fait qui l'accable. En effet, il est bien constant que s'il y avait eu alors quelque grande société qui n'eût pas invoqué les saints, on n'eût point *eu de peine* à la trouver : ces grandes sociétés éclatent aux yeux de tout le monde; et leur culte, aussi public que la lumière du soleil, ne peut être ignoré : ainsi on n'a point de peine à le trouver pour peu qu'on le cherche.

C'est donc en effet, mes frères, qu'avant votre séparation il n'y avait point de pareilles sociétés chrétiennes, où l'on n'invoquât pas les saints : vous n'oseriez nous compter pour quelque chose les vaudois réduits à quelques vallées, et quelques hussites renfermés dans un coin de la Bohême; car il faudrait nous trouver *de grandes sociétés*, *des sociétés étendues*, et qui fissent *figure dans le monde*, comme parle votre ministre[2] : or celles-ci, loin d'être étendues, étaient réduites à de petits coins de très-petites provinces, et ne faisaient non plus de figure dans le monde que les sociniens, qui, selon le même ministre, n'en ont jamais fait, malgré les Eglises qu'ils ont eu dans la Pologne, et qu'ils ont peut-être encore en Transilvanie.

LXI. *Le ministre, contraint de se dédire de l'infaillibilité qu'il accordait au consentement actuel de tous les chrétiens, retombe dans les mêmes embarras, en proposant pour règle infaillible le consentement des siècles passés.* — C'est ici que le ministre accablé ne veut plus que le consentement actuel des sociétés chrétiennes soit un préjugé certain de la vérité : » Ce consentement ne fait preuve, dit-il[1], » que quand le consentement des premiers siècles » de l'Eglise y entre; » ce qui selon lui ne convient pas à la prière des saints, inconnue dans son sentiment aux trois premiers siècles. Je le veux : mais, premièrement, vous perdez d'abord votre cause contre les sociniens sur l'immutabilité de Dieu et sur l'égalité des trois Personnes; puisque vous ôtez aux trois premiers siècles la connaissance de ces articles, comme on a vu[2]. Secondement, vous perdez encore contre les mêmes hérétiques un avantage présent que vous aviez, en leur faisant voir, par un fait certain et palpable, qu'ils sont hérétiques, et d'une hérésie capitale, puisque nulle Eglise chrétienne qui ait quelque nom n'est aujourd'hui de leur sentiment. En troisième lieu, je reviens encore contre vous, et je ne cesse de vous dire : Si vous trouvez impossible que l'Eglise devienne socinienne, comment trouvez-vous plus impossible qu'elle devienne idolâtre? Par conséquent tout ce que vous dites de notre idolâtrie n'est qu'illusion. En quatrième lieu, je vous soutiens que, par la même raison que l'erreur n'a pu dominer dans les siècles précédents, elle ne peut non plus dominer dans le nôtre, ou dans quelque autre qu'on puisse assigner; puisque s'il n'y a point de promesse de préserver l'Eglise d'erreur, tous les siècles y sont sujets; et s'il y a une promesse, tous les siècles en sont exempts. En cinquième et dernier lieu, sans cela le ministre ne dit rien. Son dessein est d'en venir au discernement des articles fondamentaux par le sentiment unanime de l'Eglise chrétienne, comme par un moyen facile au peuple, par conséquent sans discussion, selon ses principes. Or est-il que la discussion serait infinie, s'il fallait examiner par le menu la foi de tous les siècles précédents. Il faut donc trouver le moyen de faire, pour ainsi dire, toucher au doigt à chaque fidèle dans le siècle où il est, en lui disant que par la promesse divine la foi d'aujourd'hui est la foi d'hier et celle de tous les siècles tant précédents que futurs; ce qui est précisément la doctrine de l'Eglise catholique.

LXII. *Le ministre voudrait se dédire d'avoir donné pour règle au peuple le consentement de tous les siècles : mais il est contraint d'y revenir et de ramener la Réforme à la voie d'autorité.* — M. Jurieu voudrait bien dire, dans une de ses Lettres pastorales, que ce n'est ni au peuple, ni *aux simples*, mais seulement *aux savants*, qu'il propose ce moyen de discerner les articles fondamentaux : mais en cela il continue à montrer qu'il raisonne sans principes, et qu'il parle sans sincérité; puisqu'il vient encore d'écrire le contraire dans la cinquième Lettre de son *Tableau*, où après avoir établi, comme on a vu, que l'importance des mystères rejetés par les sociniens se connaît entre autres choses *par leur antiquité*, il ajoute, que « LES PEUPLES sachant que » c'est la foi universelle de l'Eglise de tous les » temps, ne peuvent que très-malaisément être in- » duits à croire que ces mystères sont indifférents : » au lieu, poursuit-il, que si l'on permet que le » dogme de l'indifférence devienne général, le peu- » ple, qui n'aura plus de digue à franchir, se jet-

1. *De l'Un.*, *Tr.* 6, *c.* 6, *pag.* 567. — 2. *Syst.*, *liv* II, *c.* I, *pag.* 236.

1. *De l'Un.*, *Tr.* 6, *c.* 6, *p.* 567. — 2. *Voyez le sixième Avert.*, *I. part.*, *art* I *et suiv.*; *Art.* 5 *et suiv.*

» tera sans difficulté dans le précipice[1]. » Ce sont donc, en termes formels, *les peuples qui savent la foi universelle de l'Eglise de tous les temps.* Ils ne la savent point par la discussion de l'histoire de tous les siècles : ils ne peuvent donc la savoir que par l'uniformité que la promesse de Dieu y entretient, et parce que la foi de l'Eglise appuyée sur cette promesse est infaillible et invariable : sans cette *digue*, poursuit le ministre, *les peuples se jetteraient dans le précipice* de l'indifférence des religions. Il n'y a donc que cette autorité qui puisse les retenir sur ce penchant : il n'y a que ce moyen de fixer les articles de la religion : il en faut donc nécessairement revenir à la voie de l'autorité, comme font les catholiques; et de l'aveu du ministre, la religion chrétienne n'a que cet appui.

LXIII. *Deux erreurs du ministre : première erreur, de rendre infaillibles les sociétés schismatiques, et même les hérétiques, comme celles des ariens.* — Cependant, comme ce principe est étranger à la Réforme, quoiqu'elle soit réduite à s'en servir, M. Jurieu y commet deux fautes essentielles. La première, c'est qu'il étend l'effet de la promesse de Dieu et de l'assistance de son Saint-Esprit sur toutes les sociétés considérables par leur nombre et qui font figure dans le monde, comme il parle[2]. Dieu ne peut pas, dit-il, abandonner une telle société jusqu'à y laisser manquer les fondements du salut. Or, cela c'est une erreur manifeste. Car il s'ensuivrait que les ariens, à qui même nos adversaires ne rougissent pas de donner en un certain temps tout l'univers; mais qui, sans exagérer, ont fait longtemps une société considérable, ayant occupé des nations entières, comme les Vandales, les Hérules, les Visigoths, les Ostrogoths, les Bourguignons, auraient conservé le fondement de la foi en persistant à nier la divinité de Jésus-Christ.

LXIV. *La cause de cette erreur est d'étendre l'effet de la promesse hors du sein de l'unité catholique.* — L'erreur est d'associer les sectes séparées à des promesses qui originairement ont été données à la tige d'où elles se sont détachées. Par exemple, cette promesse : *Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles*[3], suppose une société qui ait toujours été avec Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ aussi a toujours voulu être avec elle. Mais les sectes séparées, par exemple, la nestorienne ou celle des Cophtes et des Abyssins, que le ministre met au rang de celles que Dieu ne peut pas abandonner, s'est désunie du tout à qui la promesse avait été faite. On la doit donc regarder comme déchue des promesses : ce n'est donc pas là qu'il faut chercher l'effet des promesses et de l'assistance divine : il faut remonter à la source et rechercher avant toutes choses le principe de l'unité, comme l'enseignent les catholiques.

LXV. *Seconde erreur du ministre, de restreindre arbitrairement les promesses de Jésus-Christ et les vérités qu'il a promis de conserver dans son Eglise.* — La seconde erreur du ministre, c'est de restreindre les vérités que Jésus-Christ s'est obligé à conserver dans son Eglise, à trois ou quatre; comme si les autres étaient inutiles, et que Jésus-Christ, qui a envoyé son Saint-Esprit pour les *révéler toutes* à son Eglise, ne s'en souciât plus. *Lorsque l'Esprit consolateur sera venu, il vous apprendra toute vérité*, dit le Sauveur[1] : *Je suis avec vous*[2], indéfiniment et sans y apporter de restriction : *Les portes d'enfer ne prévaudront pas*[3]; encore sans restriction, pour montrer qu'elles ne pourront prévaloir en rien, ni jusqu'à éteindre quelque vérité, loin de pouvoir les éteindre toutes : d'où vient aussi que l'Eglise est appelée encore sans restriction *la colonne et le soutien de la vérité*[4] : ce qui enferme indéfiniment toute vérité révélée de Dieu et enseignée aux apôtres par le Saint-Esprit. Interpréter avec restriction et réduire à de certaines vérités la promesse de Jésus-Christ, c'est établir gratuitement une exception qu'il n'a pas faite : c'est donner à sa fantaisie des bornes à sa parole : c'est accuser sa toute-puissance, comme s'il ne pouvait accomplir au pied de la lettre et dans toute son étendue ce qu'il a promis. Quand donc, conformément à cette promesse, on dit dans le Symbole des apôtres qu'on *croit l'Eglise catholique*, c'est-à-dire qu'on la croit en tout; et que si elle avait perdu quelque vérité de celles qui lui ont été révélées, elle ne serait plus la vraie Eglise, qui est précisément notre doctrine, dont le ministre par conséquent ne peut s'éloigner qu'en détruisant les fondements qu'il avait posés.

LXVI. *Le ministre abuse de l'autorité de l'Eglise romaine.* — C'est en vain que le ministre nous objecte que l'Eglise romaine elle-même distingue les points fondamentaux d'avec les autres[5]; car il sait bien que le dessein de cette Eglise n'est pas de retenir dans son sein ceux qui en recevant ces points principaux nieraient les autres qu'elle a reconnus pour expressément révélés : au contraire, dès qu'on rejette quelqu'un de ces articles, quel qu'il soit, elle croit qu'on renverse le fondement, et qu'on ébranle autant qu'il est en soi la pierre sur laquelle la foi du fidèle est appuyée. L'Eglise romaine avoue donc qu'il y a quelques articles principaux qu'il n'est pas permis d'ignorer; et la même autorité de l'Eglise, qui lui en fait trouver la vérité dans la parole de Dieu, lui en apprend aussi la conséquence; mais elle ne dit pas pour cela qu'il soit permis de nier les autres points également révélés et unanimement reçus, parce qu'il n'y en a aucun qui ne soit d'une extrême importance, nécessaire au corps de l'Eglise, et même aux particuliers en certains cas, comme nous l'avons dit ailleurs.

On peut voir ce qui est écrit sur cette matière dans le livre XV *des Variations*, et dans notre premier *Avertissement.* Maintenant il me suffit d'avoir fait voir, par l'exemple de M. Jurieu, d'un côté, que la Réforme est contrainte de se servir contre ses propres principes de la voie d'autorité; et de l'autre, qu'elle ne sait pas comment il faut s'en servir, et qu'elle en doit apprendre l'usage de l'Eglise catholique dont elle l'a empruntée.

LXVII. *La Réforme combien éloignée de ses premières maximes : elle reconnaît expressément l'infaillibilité des conciles : passages du synode de Delpht, proposé dans l'*Histoire des Variations. — Il est maintenant aisé de voir combien elle est éloignée de ses premières maximes. On n'y entendait

1. 3e *Av. Lett.* XI, *p.* 83; *Tab.*, *Lett.* V, *p.* 199. — 2. *Voyez* ci-dessus, *n.* 60. — 3. *Matth.*, XXVIII. 20

1. *Joan.*, XVI. 13. — 2. *Matth.*, XXVIII. 20. — 3. *Idem*, XVI. 18. — 4. *I. Tim.*, III. 15. — 5. *De l'Un.*, *Tr.* 6, *c.* 3, *p.* 537 *et suiv.*

autrefois que ces plausibles discours par lesquels on flattait le peuple : Nous ne vous en imposons pas : lisez vous-mêmes; examinez les Ecritures : vous entendrez tout; et les secrets vous en sont ouverts, du moins pour les vérités nécessaires. Le même langage subsiste; mais la chose est bien changée. On veut, mes frères, que vous portiez à la lecture des saints livres votre foi toute formée par la voie d'autorité. On vous propose cette autorité dans le consentement unanime de l'Eglise universelle : ce qu'on y a ajouté de ce goût, de cette adhésion, de ce sentiment qui vous rend toute vérité aussi manifeste que la lumière du soleil, n'est encore que l'autorité expliquée en d'autres termes. Tout cela ne signifie autre chose, à parler français, si ce n'est que vos préjugés et vos Confessions de foi vous déterminent, ou, comme disait tout à l'heure l'auteur des *Avis*[1], que l'autorité de vos Catéchismes et de votre Eglise vous emporte. En effet, il est bien constant que les remontrants furent d'abord excommuniés comme suivant une doctrine contraire aux Confessions de foi et aux Catéchismes reçus dans les Provinces-Unies. C'est ce qui est posé en fait comme constant dans l'*Histoire des Variations*[2], c'est ce que M. Basnage n'a osé nier dans la Réponse qu'il y fait; on n'a qu'à lire les endroits où il traite cette matière[3]. Bien plus : comme les remontrants se servaient des maximes de la Réforme pour prouver que les synodes qu'on tiendrait contre eux ne lieraient pas leur conscience, celui de Delpht leur répondit, que « Jésus-Christ, qui avait promis à ses apôtres l'es- » prit de vérité, avait aussi promis à son Eglise » d'être toujours avec elle[4]; » d'où il concluait, « que lorsqu'il s'assemblerait de plusieurs pays » des pasteurs pour décider selon la parole de Dieu » ce qu'il faudrait enseigner dans les Eglises, il » fallait avec une ferme confiance se persuader que » Jésus-Christ serait avec eux selon sa promesse. »

LXVIII. *Chicanes de M. Basnage, et pleine démonstration de la vérité.* — M. Basnage a vu ce passage dans l'*Histoire des Variations*, et sa réponse aboutit à trois points. Il soutient premièrement, qu'être avec l'Eglise, ce n'est pas « la » conduire tellement qu'elle ne puisse errer. » Secondement, « que cette infaillibilité, quand elle » serait promise par ces paroles, ne serait pas pour » cela communiquée à une certaine assemblée de » prélats. » Troisièmement, « que les réformés » espèrent bien de la grâce de Dieu que l'Eglise » n'errera pas dans ses jugements; qu'ils le présu- » ment par un jugement de charité; qu'ils ont » même quelque confiance que Dieu conduira l'E- » glise par son esprit, afin que ces décisions soient » conformes à la vérité; mais ils ne disent pas que » leurs synodes ne peuvent errer[5]. » C'est ce que j'admire, que n'osant le dire en ces mêmes mots, ils le disent équivalemment. Car le synode provincial de Delpht, lu et approuvé dans le national *et comme œcuménique de Dordrecht*, ainsi qu'on l'appelle dans la Réforme, ne parle pas de *présomption* et d'*espérance*, mais de *confiance;* et ce n'est pas *quelque confiance* qu'il veut qu'on ait en cette occasion, comme le tourne M. Basnage, *mais une ferme confiance fondée sur la promesse de Jésus-Christ :* et ce n'était pas en général à toute l'Eglise qu'il attachait *cette promesse*, mais *à une certaine assemblée de pasteurs qui s'assembleraient de divers pays :* et ce qu'il veut qu'on en croie avec une si ferme confiance, c'est que Jésus-Christ *serait avec eux selon sa promesse :* ce qui sans doute ne serait pas vrai, s'il les livrait à l'erreur et s'il les abandonnait à eux-mêmes. Voilà de quoi on flattait les peuples de la Réforme dans le scandale qu'y excitait la querelle des arminiens. Leurs docteurs leur proposaient, à l'exemple des catholiques, l'assistance du Saint-Esprit infailliblement attachée aux synodes : les remontrants avaient beau crier aux ministres que contre les maximes de leur religion ils rétablissaient le papisme avec l'infaillibilité de l'Eglise et des conciles : la nécessité les y forçait; et on n'avait plus d'autre frein pour retenir les esprits. On passa même, pour étourdir le vulgaire par les plus grands mots, à établir dans le synode de Dordrecht l'autorité d'un concile *comme œcuménique et général*[1], par conséquent en quelque sorte au-dessus du concile national; et la prétendue Eglise réformée n'oubliait rien pour imiter ou pour contrefaire l'Eglise romaine catholique. Il s'élevait de toutes parts jusque dans son sein des cris continuels : Laissez, disait-on, ces moyens à Rome : ce sont ses principes naturels, qu'elle suit par conséquent de bonne foi; mais nous, qui l'avons quittée pour cela même, pouvons-nous ainsi nous démentir? On n'entendait retentir dans la bouche des remontrants que cabales, mauvaise foi, politique, pour ne pas dire tyrannie et oppression; et plus la Réforme voulait se donner d'autorité contre ses règles, moins elle en avait dans le fond.

LXIX. *Passage de Bullus pour l'infaillibilité des conciles et pour la voie d'autorité.* — C'est la conduite qu'on tient encore aujourd'hui avec les tolérants : ils sentent bien qu'on ne veut plus les mener que par autorité : l'auteur des *Avis* sur le Tableau le reproche en se moquant à M. Jurieu, et le prie de ne le pas traiter comme le peuple : *Nous ne sommes pas peuples*, dit-il[2], nous sommes de bons réformés, qui voulons être menés selon les règles de notre Réforme par l'évidence de la raison, ou par celle de la révélation expresse.

Mais on sent l'autorité si nécessaire, que Bullus, protestant anglais, oppose aux sociniens l'autorité infaillible du concile de Nicée. « Car, dit-il[3], si dans » un article principal on s'imagine que tous les » pasteurs de l'Eglise auront pu tomber dans l'er- » reur et tromper tous les fidèles, comment pour- » ra-t-on défendre la parole de Jésus-Christ, qui a » promis à ses apôtres et en leurs personnes à leurs » successeurs d'être toujours avec eux? Promesse, » poursuit ce docteur, qui ne serait pas véritable, » puisque les apôtres ne devaient pas vivre si long- » temps, n'était que leurs successeurs sont ici com- » pris en la personne des apôtres mêmes. » Voilà donc manifestement l'Eglise infaillible, et son infaillibilité établie sur la promesse de Jésus-Christ par un si habile protestant : il ne reste qu'à lui

1. *Pag.* 20. — 2. *Var.*, *liv.* XIV, *n.* 79. — 3. *T.* II, *liv.* III *c.* 2, *p.* 3. — 4. *Syn. Delph. Act. Dord Syn.*, *p.* 16; *Var.*, *Ibid.*, *n.* 75. — 5. *T.* II, *liv.* III, *c.* 3, *p.* 91.

1. *Præf. ad Ecc., ante Syn. Dordr.; Var.*, *liv.* XIV, *n.* 77. — 2. *Pag.* 19. — 3. *Bull. Def. fid. Nic. proœm.*, *n.* I, *p.* 2; *Var.*, *liv.* XV, *n.* 103.

demander si ces divines promesses n'avaient de force que jusqu'au quatrième siècle, et si la succession des apôtres s'est éteinte alors.

LXX. *M. Jurieu, contraint d'établir l'autorité des conciles, la détruit en même temps : comment et pourquoi.* — Mais voici encore sur l'autorité une rare imagination de M. Jurieu : « On voit, dit-il[1], » une providence admirable en ce que Dieu, dans » le quatrième et cinquième siècles, qui sont les » derniers de la pureté de l'Eglise, a pris soin de » mettre à couvert et la Trinité et l'Incarnation » sous l'autorité de plusieurs conciles assemblés de » toutes les parties de l'Eglise. » Remarquez en passant, mes frères, *que le quatrième et cinquième siècles sont les derniers de la pureté de l'Eglise*, où néanmoins le même ministre qui leur donne cette louange prétend vous faire trouver le règne de l'idolâtrie antichrétienne, comme nous l'avons observé ailleurs. Poursuivons : *Dieu savait*, continue-t-il, *que l'esprit de l'Antechrist allait entrer dans l'Eglise :* le ministre oublie ses principes : il y était déjà entré; et c'est par l'Antechrist même, par saint Léon que fut tenu le concile de Chalcédoine, un de ceux où la foi de l'Incarnation fut si puissamment affermie : le ministre poursuit ainsi : « Dieu savait donc que l'Antechrist allait entrer » dans l'Eglise, qu'il ruinerait la foi, qu'il entre- » prendrait d'attaquer les parties les plus augustes » du christianisme, qu'il anéantirait et la connais- » sance et presque l'autorité des livres sacrés; » qu'il établirait pour fondement de la foi des tra- » ditions humaines, des jugements d'hommes, des » conciles sujets à erreur. » Laissons-lui étaler ces calomnies contre l'Eglise catholique : comme il les suppose sans preuve, laissons-les passer sans réplique, et voyons la conséquence qu'il en tire : « Avant que cet esprit entrât dans l'Eglise, Dieu » par une sagesse profonde mit les articles fonda- » mentaux à l'abri de la seule autorité qui devait » être respectée dans ce christianisme antichrétien; » et sans cela, poursuit-il, tout le monde serait au- » jourd'hui arien et socinien, parce qu'il n'y a » point d'esprit qui naturellement n'aime à secouer » le joug. » Grâces à la divine Miséricorde : c'est donc ce joug salutaire de l'autorité des conciles qui a tenu dans le respect les esprits naturellement indociles : c'est à l'abri de cette autorité sacrée que les fondements de la foi sont demeurés en leur entier. En effet, il n'y a qu'à voir, aussitôt que la Réforme s'est opposée à cette autorité des conciles, quelle licence a régné dans les esprits, avec quelle audace et quel concours la Trinité et l'Incarnation ont été attaquées : sans le respect qu'on avait pour ces conciles, *tout le monde*, dit le ministre, et les réformés comme les autres, *serait aujourd'hui arien et socinien.* Mais pourquoi donc n'attribuer un secours si nécessaire au christianisme qu'à un christianisme antichrétien, et ne pas vouloir qu'un tel secours, si grand, si nécessaire, si essentiel, soit donné dès son origine à l'Eglise chrétienne? Mais si ce secours était si nécessaire au christianisme, selon M. Jurieu, pourquoi le même ministre foule-t-il aux pieds les décisions de ces saints conciles et celle du concile d'Ephèse, qui est celui où la foi de l'Incarnation a été le plus puissamment affermie? Ce saint concile décida que la sainte Vierge était *Mère de Dieu*, et ne trouva point de terme plus propre que celui-là pour fermer la bouche à Nestorius, comme le concile de Nicée n'en avait point trouvé de plus énergique contre les chicanes des ariens, que celui de consubstantiel. Mais M. Jurieu ne craint pas de dire que « ce fut aux » docteurs du cinquième siècle une témérité mal- » heureuse d'avoir appelé la sainte Vierge mère de » Dieu[1]. » Voilà comme il s'oppose au dessein de Dieu, qui voulait, comme il l'avoue, se servir de l'autorité de ce concile pour affermir la foi de l'Incarnation : et afin que rien ne manque au mépris qu'il inspire pour cette assemblée, il ajoute qu'aussi « Dieu n'a pas versé sa bénédiction sur la fausse » sagesse de ces docteurs : au contraire, continue- » t-il, il a permis que la plus criminelle et la plus » outrée de toutes les idolâtries (il veut dire la dé- » votion à la sainte Vierge) ait pris son origine de » là. » Voilà donc ce saint concile, un des appuis, selon lui, des fondements de la foi, livré *à l'idolâtrie*, et encore à l'idolâtrie *la plus outrée*, en punition de sa décision : la corruption du monde et l'antichristianisme en fut le fruit. Mais si le concile d'Ephèse est si hautement méprisé, on n'a pas plus épargné celui de Nicée. M. Jurieu a entrepris d'y trouver l'inégalité des personnes, l'imperfection de la naissance du Fils de Dieu, et un changement manifeste dans le sein de la divinité[2]. La porte à l'apostasie est ouverte; et ce ministre ébranle avec la révérence des premiers conciles les fondements de la foi des peuples, que l'Antechrist avait respectés. Car quel respect veut-il qu'il nous reste pour le concile de Chalcédoine, qu'il fait tenir à l'Antechrist même, et en général pour le quatrième et le cinquième siècles où selon lui l'idolâtrie antichrétienne et les doctrines des démons ont régné impunément? Les trois premiers siècles sont pleins d'ignorance, ariens ou pis qu'ariens; les deux suivants plus éclairés, et *les derniers de la pureté*, sont idolâtres et antichrétiens, et il n'y a rien de sain dans le christianisme. Vous recommencez, dira-t-il, trop souvent le même reproche : qu'il y réponde une fois, et nous nous tairons.

Autant donc qu'il est évident, par toutes ces choses, que la Réforme ne se peut passer de la voie d'autorité, autant est-il véritable qu'il ne lui est pas possible de la soutenir : elle lui est trop étrangère, trop incompatible avec ses maximes. Tout y respire la liberté de dogmatiser : on ne songe qu'à se mettre au large sur les articles de foi; ce qui est le chemin manifeste au socinianisme, ou plutôt, et à ne rien déguiser, le socinianisme lui-même.

LXXI. *Preuve, par l'exemple de M. Jurieu, de M. Burnet et de M. Basnage, que tout tend dans la Réforme à l'indifférence et au socinianisme.* — Que ce soit là l'esprit du parti, M. Jurieu nous en est un grand exemple, puisque nous venons de voir que déjà il fait régner dans les trois premiers siècles de l'Eglise des erreurs manifestement sociniennes. M. Basnage le seconde dans ce dessein : lorsque je lui nie que les anciens aient enseigné les dogmes pernicieux que son collègue M. Jurieu leur attribue,

1. *Tab., Lett.* v, *p.* 198, 199.

1. Ire *Ann.*, *Lett.* XVI, *p.* 130, 131; *I. Avert.*, *n.* 19. — 2. *VIe Avert.*, *I. part.*, *n.* 17 *et suiv.*

il me reproche que *je nie les choses les plus claires ;* et il se réduit comme son confrère à soutenir que *malgré ces erreurs des prélats la foi de l'Eglise n'était pas périe*[1].

Il n'y a qu'à prendre un ton de confiance pour éblouir nos réformés : mais qu'on pénètre ce qui est caché sous ces grands mots de M. Basnage ; on y trouvera qu'il adopte les sentiments de son confrère, c'est-à-dire, qu'il fait nier aux anciens docteurs l'égalité et la coéternité des trois Personnes divines.

M. Burnet n'est pas plus favorable à l'antiquité. Il prétend « que les Pères et les docteurs de l'E- » cole ont demeuré longtemps à faire un système » complet de leurs notions à l'égard de la divi- » nité[2] : » c'est-à-dire, à ne rien dissimuler et à ôter les embarras affectés de cette expression, qu'on a passé plusieurs siècles sans avoir une notion complète de Dieu, et à dire vrai, sans le bien connaître. Non-seulement il veut « que j'apprenne du Père » Pétau combien les idées des Pères des trois pre- » miers siècles étaient obscures sur la Trinité, » mais encore il ne craint point d'assurer que « même » après le concile de Nicée on a été longtemps avant » que de mettre l'idée de l'unité de l'essence divine » dans l'état où elle est depuis plusieurs siècles. » Nous entendons ce langage, nous n'ignorons pas qui sont les protestants d'Angleterre, qui prétendent que l'unité qu'on reconnaissait dans la nature divine était semblable à celle des autres natures, c'est-à-dire, qu'il n'y avait qu'une unité d'espèce ou de genre; si bien qu'à proprement parler il y avait plusieurs dieux comme il y a plusieurs hommes. Voilà les erreurs que M. Burnet attribue aux premiers siècles, en sorte qu'il n'y avait nulle connaissance certaine et nulle confession claire de l'unité ni de la perfection de Dieu non plus que de la Trinité de ses personnes. C'est à peu près dans la foi la même imperfection que reconnaît M. Jurieu : c'est ce qu'il avait appelé la Trinité informe.

La Réforme a aujourd'hui trois principaux défenseurs; M. Jurieu, M. Burnet et M. Basnage : tous trois ont donné les premiers siècles pour fauteurs aux hérésies des sociniens : nous avons vu les conséquences de cet aveu ; d'où l'on induit nécessairement la tolérance universelle. M. Burnet l'a ouvertement favorisée dans sa Préface sur un Traité qu'il a traduit de Lactance ; et nous produirons bientôt d'autres preuves incontestables de son sentiment. Pour ce qui est de M. Basnage, nous avons vu comme il s'est déjà déclaré pour la tolérance civile, qui selon M. Jurieu a une liaison si nécessaire avec l'indifférence des religions. Il a loué les magistrats sous qui l'hérétique n'a rien à craindre[3]. Nous avons ouï de sa bouche que la punition de Servet, quoique impie et blasphémateur, était un reste de papisme[4]. Par là il met à couvert du dernier supplice les blasphémateurs les plus impies : ce qui favorise une des maximes de la tolérance, où l'on ne tient pour blasphémateurs que ceux qui s'attaquent à ce qu'ils reconnaissent pour divin, directement contre saint Paul, qui se nomme *blasphémateur*, quoique ce fût, comme il le dit, *dans son ignorance*[1]*;* et même contre l'Evangile, qui range aussi au nombre *des blasphémateurs* ceux dont les langues impudentes chargeaient d'injures le Sauveur[2], quoiqu'ils *le fissent par ignorance*[3], *sans connaître le Seigneur de gloire ;* et que le Sauveur lui-même les ait excusés envers son Père, en disant qu'*ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient*[4].

LXXII. *M. Basnage autorise le grand principe des sociniens.* — Le grand principe des sociniens et l'un de ceux que M. Jurieu attaque le plus[5], c'est qu'on ne peut nous obliger à croire ce que nous ne connaissons pas clairement. C'était aussi le principe des manichéens ; et saint Augustin, qui s'est attaché à le détruire en plusieurs de ses ouvrages, a persuadé tout le monde excepté les sociniens et M. Basnage. Je remarquerai ici en passant un endroit où, en rapportant les vaines promesses des manichéens qui s'engageaint « à conduire les hommes à » la connaissance nette et distincte de la vérité, et » qui avaient pour principe qu'on ne doit croire vé- » ritables que les choses dont on a des idées claires » et distinctes ; » tout d'un coup, sans qu'il en fût question, ou que son discours l'y menât par aucun endroit, il s'avise de dire « que saint Augustin ré- » fute ce principe de la manière du monde la plus pitoyable[6]. » C'était peu de dire la plus faible ou s'il voulait la plus fausse ; pour insulter plus hautement à saint Augustin il fallait dire *la plus pitoyable;* et cela sans alléguer la moindre preuve, sans se mettre du moins en peine de dire mieux que saint Augustin, ni de détruire un principe dont il sait que les sociniens aussi bien que les manichéens font leur appui. Il leur a voulu faire le plaisir de leur donner gain de cause contre saint Augustin, et persuader à tout le monde qu'un docteur si éclairé est demeuré court en attaquant le principe qui fait tout le fondement de leur hérésie.

LXXIII. *De tous les ministres protestants celui qui tient le plus du socinianisme, c'est M. Jurieu.* — C'est, en un mot, je l'ai dit souvent et je le répète sans crainte, c'est, dis-je, que la Réforme n'a point de principe universel contre les hérésies, et ne produit aujourd'hui aucun auteur où l'on ne trouve quelque chose de socinien : mais celui qui en a le plus, très-certainement c'est M. Jurieu. Avant lui on n'avait ouï parler d'une Trinité informe. Personne n'avait encore dit que la doctrine de la grâce fût informe et mêlée d'erreurs devant saint Augustin, ou qu'il fallût encore aujourd'hui prêcher à la pélagienne[7]. Voilà ce qu'enseigne ce grand adversaire des sociniens. Il enseigne qu'on ne peut condamner ceux qui font la Trinité nouvelle, et deux de ses personnes nouvellement produites; qui font dans l'éternité la nature divine imparfaite, divisible, changeante, et les personnes inégales dans leur opération et leur perfection; ceux qui disent que le concile de Nicée, loin de réprouver ces erreurs, y a consenti et les a autorisées par ses décrets; que la doctrine de l'immutabilité de Dieu est une idée d'aujourd'hui, et qu'on ne peut réfuter par l'Ecriture ni accuser d'hérésie ceux qui la rejettent[8].

LXXIV. *Que les excuses de ce ministre, sur ce*

1. *Déf. de la Réf. cont. les Var., T.* I, *liv.* II, *c.* 5, *p.* 478, 479. — 2. *Crit. de l'Hist. des Var.* — 3. *Basn., T.* I, *c.* 6, *p.* 492. Ci-dessus, *n.* 10. — 4. *Déf. de l'Hist. des Var., n.* 3.

1. *I. Tim.*, I, 13. — 2. *Matth.*, XXVII, 39. — 3. *Act.*, III, 17. — 4. *Luc.*, XXIII, 34. — 5. *Tab.*, *Lett.* III, *p.* 131. — 6. *Basn., t.* I, *I. part., c.* 4. *Art.* 2, *p.* 127. — 7. *Voy. VIe Av., I. part., art.* 2, 3, 4, 5. — 8. *Idem, art.* 6 *et suiv.*

qu'il a dit contre l'immutabilité de Dieu, achèvent de le convaincre. — Il est vrai qu'il a pris la peine de répondre à ce dernier reproche, et il soutient qu'il n'a voulu dire autre chose, sinon « que les » lumières naturelles achèvent ce que l'Ecriture » sainte avait commencé là-dessus[1]. » Un autre aurait dit que l'Ecriture confirme et achève ce que la lumière naturelle avait commencé : notre ministre aime mieux attribuer le commencement à l'Ecriture et la perfection à la raison : comme si les écrivains sacrés n'avaient pas eu la raison, et pardessus la raison la lumière du Saint-Esprit qui en perfectionnait les connaissances. Mais après tout, ce n'est pas là ce qu'avait dit le ministre : il avait dit en termes formels, que les anciens, en donnant au Verbe une seconde génération, lui donnaient non un nouvel être, *mais une nouvelle manière d'être*[2]*;* que cette nouvelle manière d'être ajoutait la perfection au Verbe et accomplissait sa naissance imparfaite jusque-là : « qu'on devait pourtant BIEN » REMARQUER que l'on ne saurait réfuter PAR L'ECRI» TURE cette bizarre théologie des anciens; et c'est, » disait-il, une raison pourquoi on ne leur en sau» rait faire une hérésie : il n'y a que la seule idée » que nous avons AUJOURD'HUI de la parfaite immu» tabilité de Dieu qui nous fasse voir la fausseté de » ces hypothèses[3]. » L'Ecriture n'était donc pas suffisante pour nous faire voir un Dieu immuable. Qu'il ne chicane point sur ce mot de *faire voir*, comme si l'Ecriture nous faisait croire seulement l'immutabilité de Dieu, et que la raison nous *la fît voir*. Car il avait dit clairement que ces hypothèses des Pères *ne sauraient être réfutées par l'Ecriture :* l'Ecriture ne pouvait donc ni faire voir ni faire croire que Dieu fût immuable : l'idée de *l'immutabilité* est une idée *d'aujourd'hui*, qui n'était ni dans les saints livres ni dans la doctrine de ceux qui nous avaient précédés. On a vu quelle est l'ignorance et l'impiété d'une telle proposition. Mais le ministre qui la désavoue ne sait encore qu'en croire; puisqu'au lieu de dire à pleine bouche, que nous voyons dans l'Ecriture l'immutabilité de Dieu, il se contente de dire, qu'il n'a jamais dit que « l'Ecriture » ne servît de rien à en former l'idée. Car, pour» suit-il, puisque l'Ecriture sert infiniment à nous » donner l'idée de l'être infiniment parfait, elle » sert aussi sans doute à nous faire comprendre la » parfaite immutabilité de Dieu. » Vous diriez que l'Ecriture ne nous dise pas en termes assez formels que Dieu est immuable, jusqu'à exclure de ce premier être, même *l'ombre du changement*[4], mais qu'elle serve seulement à nous le faire comprendre, et que ce soit là une conséquence qu'il faille comme arracher de ses autres expressions. Je ne m'étonne donc plus si l'auteur des *Avis* prend à témoin M. Jurieu des belles lumières que nous recevons de la philosophie moderne. « M. Jurieu sait, dit-il[5], qu'a» vant la philosophie de l'incomparable Descartes, » on n'avait aucune juste idée de la nature d'un » esprit : » sans doute, avant ce philosophe nous ne savions pas que Dieu fût esprit, ni de nature à n'être aperçu que par la pure intelligence, ni que notre âme fût faite à son image, ni qu'il y eût des esprits administrateurs : sans Descartes ces expressions de l'Ecriture étaient pour nous des énigmes; on ne trouvait pas dans saint Augustin, pour ne point parler des autres Pères, la distinction de l'âme et du corps : on ne la trouvait pas même dans Platon. M. Jurieu *le sait bien :* car si nous n'entendons que d'aujourd'hui l'immutabilité de Dieu, pourquoi entendrions-nous mieux sa spiritualité, qui seule le rend immuable, puisqu'un corps qui de sa nature est divisible et mobile, ne le peut pas être? Que la Réforme qui ne sait rien de tout cela, et qui l'apprend d'aujourd'hui, est éclairée! L'aveuglement de ses docteurs ne la fera-t-elle jamais rougir? Mais ne comprendra-t-elle jamais combien l'esprit du socinianisme domine en elle, puisque M. Jurieu y est entraîné comme par force en le combattant?

LXXV. *La tolérance effroyable qu'on a pour M. Jurieu.* — Pour ce qui regarde la tolérance, il n'y a qu'à se souvenir avec quelle évidence nous venons de démontrer que ce ministre l'a autorisée même en voulant la combattre. Et pour ne point répéter ce qu'on en a dit[1], on ajoutera seulement que M. Jurieu est lui-même le plus grand exemple qu'on puisse jamais proposer de la tolérance du parti. On lui tolère toutes les erreurs qu'on vient de voir, quoiqu'elles n'emportent rien moins qu'un renversement total des fondements du christianisme, et même des principes de la Réforme.

LXXVI. *On tolère à ce ministre de dire qu'on se peut sauver dans une communion socinienne. Aveu du même ministre.* — On lui tolère de dire qu'on se peut sauver dans une communion socinienne : c'est une accusation que je lui ai faite dans l'*Histoire des Variations* et dans le premier *Avertissement*[2]. Il n'est pas nécessaire d'en répéter ici la preuve, puisqu'après avoir beaucoup chicané, le ministre a enfin passé condamnation. « Il conclut » (l'évêque de Meaux) son premier *Avertissement* » par des preuves, que selon moi on peut être sauvé » dans une communion socinienne. Il n'y a pas plus » de bonne foi là dedans que dans le reste. Si l'on » pouvait conclure quelque chose dans mes écrits, » ce serait qu'un homme, qui sans être socinien et » en détestant les hérésies sociniennes, vivrait dans » la communion externe des sociniens n'en pouvant » sortir, serait sauvé : c'est ce que je ne nie pas[3]. » Il avoue donc en termes formels le crime dont on l'accuse, qui est qu'on se peut sauver dans une communion socinienne.

Car être à l'extérieur dans cette communion, c'est y recevoir les sacrements, c'est y assister au service, aux prêches, aux catéchismes, aux prières, comme font les autres, avec les marques extérieures de consentement : il n'y a point d'autres liens extérieurs de communion que ceux-là : or si cela est permis, on ne sait plus ce que veulent dire ces paroles : *Retirez-vous des tentes impies*[4]*;* ni celles-ci de saint Paul : *Je ne veux point que vous soyez en société avec les démons : vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons : vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons*[5]*;* ni enfin celles-ci du même apô-

1. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 580. — 2. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 266 *et suiv.* — 3. *VI*e *Avert.*, *I. part.*, *art.* I, *n.* 10, 11; *Tab. Lett.* VI, *p.* 268. — 4. *Jac.*, I. 17. — 5. *Avis sur le Tab.*, *art.* 3.

1. *VI*e *Avert.*, *II. part.*, *n.* 105. — 2. *Var.*, *liv.* XV, *n.* 79; *I*er *Avert.*, *n.* 12. — 3. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 298. — 4. *Num.*, XVI. 26. — 5. *I. Cor.*, X. 20.

tre : *Quelle communion y a-t-il entre la justice et l'iniquité? ou quelle convention entre Jésus-Christ et Bélial? ou quel accord peut-il y avoir entre le temple de Dieu et les idoles*[1]*?* S'il est permis d'être uni par les liens extérieurs de la religion avec l'assemblée des impies, tous ces préceptes de l'Apôtre, toutes ces fortes expressions du Saint-Esprit, ne sont plus qu'un son inutile; et le ministre manifestement les réduit à rien. Ainsi la limitation qu'il apporte à sa proposition en supposant que celui qu'il met dans une communion socinienne, n'y sera qu'extérieurement et *détestera* dans son cœur *les hérésies* de cette secte, ne sert qu'à les condamner davantage. Car un tel homme sera nécessairement un hypocrite, qui sans être socinien fera semblant de l'être : or c'est encore pis, s'il se peut, de sauver un tel hypocrite que de sauver un socinien; puisqu'on peut être socinien par ignorance et avec une espèce de bonne foi; au lieu qu'on ne peut être hypocrite que par une expresse perfidie et une malice déterminée.

La condition qu'il appose, qu'on demeure innocemment à l'extérieur dans cette communion *n'en pouvant sortir*, met le comble à l'impiété. Car elle suppose qu'on est excusé de se lier de communion avec les impies *lorsqu'on ne peut en sortir*, c'est-à-dire manifestement, lorsqu'on ne le peut sans mettre sa vie ou ses biens ou son honneur en péril : or si on reçoit cette excuse, tous les exemples des martyrs sont des excès; tous les préceptes de l'Evangile, qui obligent à mourir plutôt que de trahir la vérité de sa conscience, sont des préceptes outrés, qui ne sont propres qu'à envoyer les gens de bien à la boucherie.

Que si enfin le ministre se sent forcé à répondre que cet homme, qui communie à l'extérieur avec les sociniens, n'en déteste pas seulement les erreurs dans sa conscience, mais déclare publiquement l'horreur qu'il en a; il renverse la supposition. Car cet homme très-constamment n'est plus dans la communion extérieure des sociniens, puisqu'il y renonce expressément par la profession qu'il fait d'une foi contraire. Un tel homme se gardera bien de faire la cène avec eux, ni de prendre le pain sacré de la main de leurs pasteurs qu'il regarde comme des impies : et s'il assiste à leurs prêches, ce sera comme un étranger qui irait voir ce qui se passe dans leurs assemblées, ou qui entrerait, si l'on veut, dans une mosquée par simple curiosité.

Que si l'on assiste sérieusement au service des sociniens avec le même extérieur que les autres membres de leurs assemblées, et en un mot qu'on en fasse son culte ordinaire, on pourra assister de même au culte des mahométans ou des idolâtres : les catholiques, les luthériens, les calvinistes pourront se tromper ainsi les uns les autres, sans préjudice de leur salut; et tout l'univers sera rempli de profanes et d'hypocrites qu'on ne laissera pas de compter parmi les élus. Voilà où aboutit la doctrine du plus rude en apparence des intolérants; et il s'engage dans tous ces blasphèmes pendant qu'il tâche le plus de s'en justifier, tant il est secrètement dominé par cet esprit d'irréligion et d'indifférence.

LXXVII. *La tolérance expressément accordée aux ariens : passage de M. Jurieu qu'il a laissé sans réplique.* — On peut voir sur ce sujet-là ce qui est écrit dans le livre XVe *des Variations*, et dans le premier *Avertissement*[1] : mais on y peut voir encore de plus grands excès du ministre : puisqu'on y trouve que « damner tous ces chrétiens innom- » brables qui vivaient dans la communion externe » de l'arianisme, dont les uns en détestaient les » dogmes, les autres les ignoraient, les autres LES » TOLÉRAIENT EN ESPRIT DE PAIX, les autres étaient » retenus dans le silence par la crainte et par l'au- » torité : damner, dis-je, tous ces gens-là, c'est » une opinion de bourreau, et qui est digne de la » cruauté du papisme[2]. » Le dogme des ariens est donc de ces dogmes *qu'on peut tolérer en esprit de paix.* On a objecté ce passage à M. Jurieu de tous côtés. Il n'y répond pas un seul mot, et voilà, de son aveu, les ariens, c'est-à-dire, les ennemis de la divinité de Jésus-Christ et de celle du Saint-Esprit, parmi ceux qu'il faut comprendre dans la tolérance.

Il nous donne pour marque *de socinianisme*, de dire *que cette secte était moins mauvaise que le papisme*[3] : et néanmoins il dit lui-même qu'il est plus difficile de se sauver parmi les catholiques, que *parmi les ariens*[4], qui soutenaient les principaux dogmes des sociniens.

LXXVIII. *Les nestoriens et les eutychiens tolérés par ce ministre.* — Si les ariens sont compris dans la tolérance, les nestoriens et les eutychiens ne pouvaient pas en être exclus. Le ministre les y reçoit en termes formels, et met les sociétés où la confusion des deux natures et la distinction des personnes sont soutenues en Jésus-Christ, au nombre des communions où Dieu se conserve des élus[5].

Si cela est, cette merveilleuse sagesse de Dieu, que le ministre reconnaît dans les quatre premiers conciles, qui, dit-il, ont mis à l'abri *les fondements de la foi*, ne sera plus rien; puisque les erreurs condamnées par ces grands conciles n'empêchent pas le salut de ceux qui en seraient infectés, et ne les excluent pas de la tolérance.

Voilà donc, par la doctrine de votre ministre, la tolérance établie en faveur de ceux qui renversent les fondements de la foi, même ceux qu'on a reconnus dans les quatre premiers conciles, qui, de l'aveu du ministre, et par les Confessions de foi de tous les protestants, sont les plus essentiels au christianisme.

LXXIX. *La Réforme est obligée de passer à M. Jurieu ses erreurs sur le goût et le sentiment.* — Outre ces intolérables erreurs qu'on ne tolère qu'à lui, il y en a d'autres qu'il faut tolérer par les principes de la secte. Les tolérants s'étonnent qu'on lui laisse dire *qu'on croit, parce qu'on veut croire, par goût, par adhésion, par sentiment*, et non pas par discussion ni par examen des passages de l'Ecriture. Mais que pourrait reprendre dans cette doctrine un synode de protestants, puisqu'ils n'ont de dénouement contre nous que celui-là? M. Jurieu leur dira : Voulez-vous obliger à la discussion ceux à qui leur expérience fait connaître qu'ils n'ont ni

1. *II. Cor.*, VI. 14.

1. *Var., liv.* XV, *n.* 79 *et suiv.*; Ier *Avert., n.* 41 *et suiv.* — 2. *Préj. légit., p.* 22; *Var., liv.* XV, *n.* 80. — 3. *Tab., Lett.* I, *p.* 7; *Préj. lég., I. part., c.* 1. — 4. *Syst., p.* 225; *Var., liv.* XV, *n.* 172. — 5. *Préj., c.* I, *p.* 16; *Syst., p.* 146, 150, 154; *Var., liv.* XV, *n.* 55; *Tab., Lett.* V, *p.* 198.

la capacité ni le loisir de la faire? Ils se moqueront de vous. Les renverrez-vous à l'autorité de l'Eglise? Vous renverserez votre Réforme. Ne voyez-vous donc pas plus clair que le jour, que le goût et le sentiment que M. Claude et moi avons introduit, est le seul refuge qui nous reste, et que si vous le condamnez tout est perdu pour la Réforme?

LXXX. *Erreur de M. Jurieu et de toute la Réforme sur le mariage : exception à la loi évangélique reconnue par ce ministre.* — Je ne m'étonne pas non plus qu'on laisse avancer à M. Jurieu tant d'étranges propositions sur le mariage : c'est qu'en effet la Réforme les soutient. Ce n'a pas été assez aux prétendus réformateurs d'abandonner la sainte doctrine de toute l'Eglise d'Occident sur l'entière indissolubilité du mariage, même dans le cas d'adultère. Pour adoucir les difficultés du mariage, si grandes qu'elles faisaient dire aux apôtres : *Maître, s'il en est ainsi, il vaut mieux ne point se marier*[1]; on y permet tous les jours, pour beaucoup d'autres sujets, de rompre des « mariages faits et consommés dans toutes les formes, et de permettre à un mari et à une femme » de prendre un autre époux et une autre épouse » l'autre étant vivante[2], » et très-constamment *vivante.* Le ministre rapporte un fameux arrêt de la cour de Hollande en l'an 1630[3], où du consentement des parties présentes, on résolut un mariage contracté dans toutes les formes : un mari eut la liberté d'épouser une autre femme que la sienne, et sa femme de demeurer avec celui qu'elle avait épousé sur la fausse présomption de la mort de son véritable mari. La désertion est une autre cause de rompre le mariage. C'est la pratique constante de « l'Eglise de Genève, qui, dit-il[4], est la source de » notre droit canon. On en a, poursuit-il un exemple » tout récent dont je crois que tout le monde a ouï » parler : on ne nommera pas les personnes à cause » du scandale, » mais cependant quelque grand qu'il soit, on passe par-dessus dans les jugements. « On nommera, continue-t-il[5], la demoiselle Sève, » qui, en 1677, épousa un nommé M. Misson, fils » d'un ministre de Normandie, lequel après avoir » demeuré quelque temps avec elle l'abandonna. » Elle a obtenu permission de se remarier; ce » qu'elle fit. » Je ne vois pas après cela qu'on puisse s'empêcher de rompre les mariages pour des maladies incurables ou des incompatibilités aussi sans remèdes. Pour justifier ce libertinage, il suffit à M. Jurieu de dire que les maximes contraires « sont prises de la théologie romaine, selon » laquelle le mariage est un sacrement[6]. » On voit donc bien la raison qui a inspiré à la Réforme de crier avec tant de force contre le sacrement de mariage : elle voulait anéantir cette salutaire contrainte que Jésus-Christ avait établie dans les mariages chrétiens, et s'ouvrir une large porte à les casser. C'est donc inutilement que Jésus-Christ a prononcé, *que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni*[7]. On prétend à la vérité qu'il y a lui-même apporté une seule exception; et c'est celle du cas de l'adultère : mais la Réforme licencieuse ne s'en est pas contentée, et n'a pas craint d'ajouter à cette unique exception, qui peut avoir quelque couleur dans l'Evangile, une si grande multitude d'autres exceptions dont on n'y en trouve pas le moindre vestige; c'est-à-dire qu'on a excepté non-seulement, à ce qu'on prétend, selon l'Evangile, mais encore très-expressément contre l'Evangile; et M. Jurieu ne craint point de dire[1], « que la bonne foi et les » lois du prince sont les interprètes DES EXCEPTIONS » qu'on peut apporter à la loi évangélique qui » défend le divorce, et qu'elles suffisent pour » mettre la conscience en repos. » Les consciences sont si endormies et les cœurs si appesantis dans la Réforme, qu'on y demeure *en repos* malgré les décisions de l'Evangile sur les exceptions qu'y apportent des lois et une autorité humaine. Ce n'est pas ici le sentiment d'un ministre particulier; c'est celui de Genève, d'où est né *le droit canon* de la Réforme; c'est celui de l'Eglise anglicane, qui en est la principale partie, comme l'appelle notre ministre : et M. le Grand vient de faire voir à M. Burnet que, selon les lois de cette Eglise, « on fait » divorce pour avoir abandonné le mariage, pour » une trop longue absence, pour des inimitiés ca- » pitales, pour les mauvais traitements, et qu'on » peut se remarier dans tous ces cas[2]. » Voilà quatre exceptions à l'Evangile tirées du code des lois ecclésiastiques d'Angleterre[3], résolues et passées en loi dans une assemblée *où prêchait Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéry*, le grand réformateur de ce royaume. Quel mariage demeure en sûreté contre ces exceptions, puisqu'on reçoit jusqu'à celle qui se tire des aversions invincibles; ce qui enferme manifestement l'incompatibilité des humeurs? Je ne m'étonne donc plus si ce grand réformateur a rompu tant de mariages, et je m'étonne seulement qu'il ne l'a pas fait avec encore moins de façon. Sans recourir au Lévitique, qui, de l'aveu des plus grands auteurs de la Réforme, ne faisait loi que pour les Juifs, et sans acheter à prix d'argent tant de consultations contre le mariage de Henri et de Catherine, il n'y avait qu'à alléguer l'aversion implacable de ce roi. Mais peut-être qu'on n'osait encore, et que la Réforme n'avait pas acquis toute la force dont elle avait besoin contre l'Evangile. On trouverait néanmoins si l'on voulait ces exceptions dans les autres réformateurs, dans un Luther, dans un Calvin, dans un Bucer, dans un Bèze. Voilà à quoi aboutit cette prétendue délicatesse de la Réforme. Elle se vante d'une observation étroite de l'Evangile; elle s'élève avec fureur contre les papes, sous prétexte qu'ils ont dispensé de la loi de Dieu, à quoi néanmoins il est certain qu'ils n'ont seulement jamais songé : et cette fausse régularité se termine enfin à trouver eux-mêmes *des exceptions de la loi évangélique.* Un ministre dit hautement[4]; et aucun synode, aucun consistoire, aucun ministre ne l'en reprend. Il ne se trouve à relever cette erreur qu'un jeune avocat qu'il traite impunément avec le dernier mépris : pourquoi? parce que les ministres et les synodes, et les consistoires savent bien que ce ministre ne fait qu'établir la théologie commune de toutes les Eglises protestantes, et en particulier de celle de Genève, qui est *la source du droit ca-*

1. *Matth.*, XIX. 10. — 2. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 303. — 3. *Idem*, *p.* 305. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, *p.* 303, 304. — 6. *Pag.* 304. — 7. *Matth.*, XIX, 6.

1. *Tab.*, *Lett.* VI, *p.* 308. — 2. *Lett. de M. le Grand à M. Burnet*, *p.* 37. — 3. *Leg. Ecc. Ang.*, c. 8, 9, 10, 11, *p.* 50, *edit. Lond.*, 1640. — 4. *Jur.*, *Avis cont. M. de Beauv.*

non, c'est-à-dire de la licence effrénée du calvinisme.

LXXXI. *Raisons qu'on a dans la Réforme de tolérer tous les excès de M. Jurieu.* — C'est donc en vain qu'on s'élève contre lui dans le parti et qu'on le défère aux synodes. Après tout, il ne soutient rien qui ne soit, ou de l'esprit de la Réforme ou nécessaire à sa défense. Mais quoi! ces dogmes affreux contre l'immutabilité de Dieu et l'égalité des Personnes divines ne répugnent-ils pas clairement aux Confessions de foi des protestants? ils y répugnent, je l'avoue, et j'en ai moi-même rapporté les témoignages; mais après tout, s'il eût supprimé ces endroits de sa doctrine, où vouliez-vous qu'il trouvât des variations? Et pour en montrer dans l'ancienne Eglise, ne fallait-il pas tout ensemble en accuser et en excuser les docteurs? Les accuser, pour montrer qu'on variait; et à la fois les excuser, pour n'étendre pas l'intolérance jusqu'à eux. Soutenir une telle cause sans se contredire soi-même, est-ce une chose possible? Mais les synodes auront encore de bien plus fortes raisons pour épargner M. Jurieu, le seul défenseur de la religion protestante. Pouvait-on se passer de lui dans un parti où l'on voulait soulever les peuples contre leur roi, et les enfants, si l'on eût pu, contre leurs pères? Il fallait bien assurer que Dieu s'en mêlait; qui était plus affirmatif que notre ministre? « C'est être pélagien, » dit-il[1], de ne pas vouloir apercevoir des miracles » de la Providence dans les révolutions d'Angle» terre, dans celle de Savoie et dans les délivrances » de nos frères des Vallées. » Dieu se déclarait visiblement pour la Réforme; la France allait succomber sous ces coups du ciel; et le nier, c'était alors une hérésie. Mais maintenant que sera-ce donc, et faudra-t-il croire encore tous ces miracles après ce que nous voyons? Il fallait un Jurieu pour pousser l'assurance jusque-là. Mais quel autre était plus capable d'émouvoir les peuples, que celui qui leur faisait voir jusque dans leur rage le soutien de leur foi[2]? Etait-il aisé de trouver un homme qui attaquât aussi hardiment et avec moins de mesure la majesté des souverains? qui sût mieux allumer le feu d'une guerre civile? qui sût, pour tromper les peuples, si bien soutenir de faux miracles, ou débiter avec un plus grand air de confiance des prophéties qu'il avait prises dans son cœur? Pour cela, ne fallait-il pas avoir le courage de hasarder des prédictions, et de s'immoler pour le parti à la risée inévitable de tout l'univers? Mais quel autre l'eût voulu faire? Quel autre eût voulu donner à ses prédictions cet air mystérieux dont notre prophète a paré les siennes, en feignant que par ses désirs, par l'ardeur et la persévérance de ses vœux, il s'était enfin ouvert l'entrée dans le secret des prophéties, et que s'il ne disait pas tout, c'est qu'il ne voulait pas tout dire? Il s'est vanté d'avoir prédit à un prince qu'avant que l'année fût révolue, il se verrait la couronne sur la tête. Sans doute, il avait trouvé l'Angleterre bien désignée dans l'Apocalypse, et l'année 1689 y était clairement marquée. N'a-t-il pas été un grand prophète d'avoir promis un heureux succès à un prince qui remuait de si grands ressorts? Car, après tout, qu'avait-il à craindre en hasardant cette prédiction? ou quel mal lui arrive-t-il pour avoir si mal deviné dans toutes les autres? Le prince qu'il voulait flatter avait bien parmi ses papiers de meilleures prophéties que celles d'un ministre. Mais qui ne connaît l'usage que les hommes de ce caractère savent faire des prédictions; et combien cependant ils méprisent dans leur cœur, et les dupes qui les croient, et les fanatiques qui les rêvent, ou les séducteurs qui les inventent? M. Jurieu s'est mis au-dessus de tout cela; il a sacrifié sa réputation à la politique du parti: ébloui du grand nom de prophète, qu'on lui a donné jusque dans des médailles, il ne peut encore s'en défaire; et après tant d'illusions dont tout le monde se moque dans son parti même, il ose encore prophétiser « que les rois de France, d'Espagne, l'empe» reur et tous les princes papistes doivent sans doute » entrer quelque jour dans l'esprit où entrèrent les » rois d'Angleterre, d'Ecosse, de Suède, de Dane» marck dans le siècle passé[1]. » Il ne faut plus que vingt ou trente ans pour accomplir cette merveille, et tout s'y dispose, comme on voit. Si toutefois les succès ne répondent pas à son attente, et que les conquêtes de son héros n'avancent pas, autant qu'il pense, le règne de mille ans après lequel il soupire, il s'est préparé une réponse contre les événements qui ne voudront pas cadrer assez juste. On sera toujours reçu à dire que *Dieu n'y prend pas garde de si près*[2]; et lors même que tout sera manifestement contraire aux prédictions, M. Jurieu en tout cas sera toujours aussi grand prophète qu'un Cotterus et tant d'autres semblables trompeurs convaincus de faux selon lui-même, dont néanmoins il ne laisse pas d'égaler les visions à celles d'Ezéchiel et d'Isaïe. Que diront donc les synodes à un homme dont la Réforme a tant de besoin? Luther n'y fut jamais plus nécessaire. Elle commençait à languir; et la grâce de la nouveauté lui étant ôtée, il ne faut pas s'étonner si loin de faire de nouveaux progrès elle reculait en arrière: le fait du moins est constant par M. Jurieu, qui vient de faire publiquement ce triste aveu: « La réformation dans » ce siècle n'est point avancée, elle était plutôt » diminuée qu'augmentée[3]: » de peur qu'elle ne tombât tout à fait, il en fallait revenir aux impétuosités, aux emportements, aux inspirations, aux prophéties de Luther. La complexion d'un Calvin pouvait bien avec son aigreur, avec son chagrin amer et dédaigneux, produire des emportements, des déchaînements, d'autres excès de cette nature: mais elle ne pouvait fournir ces ardeurs d'imagination qui font les prophètes des fausses religions. Il fallait quelqu'un qui sût émouvoir l'esprit des peuples, tromper leur crédulité, les pousser jusqu'au transport et à la fureur. Si le succès n'a pas répondu à la volonté; si par la puissante protection de Dieu il s'est trouvé dans le monde une main plus forte que toutes celles qu'on a tâché vainement d'armer contre elle, ce n'est pas la faute de M. Jurieu; et les synodes, qui n'ont rien à lui imputer, ne peuvent aussi rien faire de moins que de se taire comme ils font en sa faveur.

LXXXII. *Que le ministre qui a besoin d'auto-*

1. *Lett.* III, *p.* 129. — 2. *Accomp. des Proph.*, *Avis à tous les chrétiens.*

1. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 505, 506. — 2. *Accomp. des Prop.*, *Avis à tous les chrét.* — 3. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 506.

rité n'espère plus qu'en celle des princes, et qu'il est contraint de leur rendre le droit de persécuter dont il les avait privés. — Si cependant on méprise ces faibles synodes, et qu'une si timide politique achève de leur faire perdre le peu de crédit qu'ils avaient dans la Réforme, ce n'est pas là aussi que M. Jurieu met sa confiance : c'est aux princes et aux magistrats qu'il a recours, et il leur rend le droit de persécuter qu'il leur avait ravi. J'avais autrefois demandé, dans une lettre particulière qu'il a imprimée, quelle raison on avait d'axcepter les hérétiques du nombre de ces malfaiteurs contre lesquels saint Paul a mis aux princes l'épée en main. Le ministre m'avait répondu : « Ce n'est pas à nous à vous » montrer que les hérétiques ne sont pas de ce » nombre : c'est à vous, messieurs les persécuteurs, » à nous prouver qu'ils y sont compris[1]; car, pour- » suivait-il[2], les malsentants et les malfaiteurs ne » sont pas la même chose. » Alors donc le magistrat était sans pouvoir contre *les malsentants,* et ce n'était pas pour cela qu'il était lieutenant de Dieu. Mais maintenant cela est changé : les princes et les magistrats sont, dit-il[3], « les images et les oints de » Dieu et ses lieutenants en terre. » Sans doute, ils ont ces beaux titres dans les Ecritures, et pour nous arrêter au dernier, saint Paul nous les représente *comme ordonnés de Dieu* pour lui faire rendre obéissance comme *ses ministres* et ses lieutenants, *qui ne portent pas sans cause l'épée* qu'il leur a mise en main. « Mais ce sont d'étranges lieutenants de Dieu, » poursuit le ministre, s'ils ne sont obligés à aucun » devoir par rapport à Dieu en tant que magistrats : » comment donc peut-on s'imaginer qu'un magistrat » chrétien, qui est le lieutenant de Dieu, remplisse » tous ses devoirs en conservant pour le temporel la » société à la tête de laquelle il se trouve, et qu'il ne » soit pas obligé d'empêcher la révolte contre ce » Dieu dont il est le lieutenant, afin que le peuple » ne choisisse un autre dieu ou ne serve le vrai » Dieu autrement qu'il ne veut être servi? » Le voilà donc redevenu lieutenant de Dieu contre ceux qui ne veulent pas le reconnaître ou reconnaître son vrai culte, et en un mot, contre *les malsentants* aussi bien que contre *les malfaiteurs.* Que si, par l'Epître aux Romains, il est le ministre et le lieutenant de Dieu, contre les hérétiques aussi bien que contre les autres coupables; c'est donc contre eux aussi qu'*il a l'épée en main;* et l'évêque de Meaux n'avait pas tort lorsqu'il l'interprétait de cette sorte.

LXXXIII. *Bornes chimériques que le ministre veut donner au pouvoir des princes.* — Le ministre a trouvé ici une belle distinction : c'est que le prince a l'épée en main contre les hérétiques; mais pour *les gêner* seulement, pour *les bannir,* et non pas pour leur donner la mort. Mais les tolérants lui demandent où il a trouvé ces bornes qu'il donne à sa fantaisie au pouvoir des princes? Il n'était pas ici question de faire le doux, et de vouloir en apparence épargner le sang. Il ne fallait point, disent-ils, poser des principes d'où l'on tombe pas à pas dans les dernières rigueurs. Qu'ainsi ne soit, n'avez-vous pas dit que « ces aversions, que produit » la diversité des religions, produisent aussi la » guerre et la division, *et qu'elles en sont* une se- » mence[1]? » Quand vous le nieriez, le fait est trop criant pour être révoqué en doute. Si le parti hérétique devient inquiet, mutin et séditieux; s'il est à charge à l'Etat, et toujours prêt à enfanter les guerres civiles dont il porte *la semence* dans son sein, le prince ne pourra-t-il jamais en venir aux derniers remèdes, et *portera-t-il l'épée sans cause*[2]*?* Vous vous aveuglez vous-même, si vous croyez pouvoir donner aux puissances légitimes des bornes que vous ne trouvez point dans les passages que vous produisez. Vous nous alléguez ce passage : *Otez d'entre vous le méchant*[3]. Vous vous trompez d'adresser aux princes ce précepte de l'Apôtre, qui visiblement ne s'entend que des censures ecclésiastiques; mais si vous voulez l'étendre aux magistrats, et que ce soit à eux à ôter le méchant, laissez donc à leur prudence les voies de l'ôter. Qui vous a donné le pouvoir de les réduire à des peines légères, à des gênes, à des prisons, peut-être au bannissement tout au plus? Il faut, disent toujours les tolérants[4], ou, comme nous, leur ôter tout pouvoir de contraindre les hérétiques; ou, comme les catholiques, leur permettre d'en user selon l'exigence des cas. Car s'ils jugent par leur prudence que ce ne soit pas assez ôter le méchant que de le bannir, pour faire pulluler ailleurs ses impiétés, comme celles de Nestorius se sont répandues en Orient par son exil et celui de ses adhérents, qui êtes-vous pour donner des bornes à leur puissance? Et espérez-vous de réduire à des règles invariables ce qui dépend des cas et des circonstances? Aussi ne savez-vous où vous renfermer; et vous le faites clairement paraître par ces paroles : « Dieu veut » qu'on use de clémence avec les idolâtres et les » hérétiques, et qu'on épargne leur vie autant qu'il » se peut[5]. » C'est éluder manifestement la difficulté. Car quelqu'un a-t-il jamais dit que la clémence fût interdite aux souverains, ou qu'ils ne soient pas obligés à épargner autant qu'il se peut la vie humaine? Si la seule règle qu'on peut leur donner selon vous, est de l'épargner *autant qu'il se peut*, il ne faut donc pas, comme vous faites, diminuer leur pouvoir; mais leur laisser examiner ce qu'ils peuvent faire avec raison.

LXXXIV. *Le ministre ôte lui-même les bornes qu'il voulait donner à la puissance publique.* — Mais, direz-vous, la douceur chrétienne doit prévaloir. Sans doute, vous répliqueront les tolérants, dans tous les cas où vous-même vous ne la jugez pas préjudiciable. Mais vous permettez qu'on procède « jusqu'à la peine de mort, lorsqu'il y a des » preuves suffisantes de malignité, de mauvaise » foi, de dessein de troubler l'Eglise et l'Etat, et » enfin d'impiété et de blasphème conjoints avec » audace, impudence et mépris des lois[6]. » Vous ajoutez que « la plupart des hérésiarques sont im- » pies, et ne se révoltent contre la foi que par un » motif d'ambition, d'orgueil, de domination : » quand dans ces dispositions ils passent jusqu'à » l'outrage et au blasphème, l'Eglise doit les aban- » donner au magistrat pour en user selon sa pru- » dence. » C'est ce que dit le ministre : ceux qui abandonnent les hérésiarques à la prudence du ma-

1. *Jur., Lett. past. de la* 1. *ann; Lett.* I, *p.* 7, 8. — 2. *Idem, Lett.* II, *p.* 11. — 3. *Tab., Lett.* VIII, *p.* 115, 116.

1. *Lett.* VIII, *p.* 519. — 2. *Rom.*, XIII, 4. — 3. *Lett.* VIII, *p.* 457. — 4. *Lettre venue de Suisse.* — 5. *Lett.* VIII, *p.* 156. — 6. *Pag.* 422.

gistrat jusqu'aux dernières rigueurs, n'ont pas d'autres motifs que ceux-là : il ne reste qu'à tirer de là le traitement qu'on peut faire aux partisans de ces hérésiarques, et enfin aux imitateurs de leur séditieuse et indocile fierté. Pourquoi donc disputer plus longtemps contre un homme qui détruit lui-même ses principes? Il avoue qu'il y a des provinces des Pays-Bas, qui n'ont pas même « de connivence » pour les papistes. Quand on les découvre, dit-il[1], » on ne les protége pas contre la violence des peu- » ples. » On entend bien ce langage : mais vaut-il mieux abandonner à la violence ceux qu'on prétend hérétiques, et les laisser déchirer à une aveugle fureur, que de les soumettre aux jugements réguliers du magistrat? On voit donc que ce ministre ne sait ce qu'il dit. Il n'y a qu'à l'écouter sur le sujet de Servet. Tantôt il n'approuve pas que Genève l'ait condamné au feu à la poursuite de Calvin : il en dédit ses docteurs, et il décide que c'était là un reste de papisme[2]. Mais quelquefois il revient de cette extrême mollesse : et dit-il[3], « ceux qui con- » damnent si hautement le supplice de Servet ne » savent pas toutes les circonstances de son crime. » Laissons donc peser ces circonstances au magistrat. *L'Etat est maître de ses peines*, dit-il en un autre endroit[4], et c'est aux princes à les régler selon leur prudence.

LXXXV. *Le ministre produit un passage de l'Apocalypse qui fait contre lui.* — Mais tous les grands arguments de la Réforme doivent toujours être tirés de l'Apocalypse. Pour bannir éternellement la peine de mort dans le cas de religion, voici comme parle le ministre[5] : « N'aura-t-on jamais honte de cette » barbarie antichrétienne? Et ne reconnaîtra-t-on » jamais que c'est le caractère de la bète de l'Apo- » calypse, qui s'enivre du sang des saints, qui dé- » vore leur chair, qui leur fait la guerre, qui les » surmonte, et qui à cause de cela est appelée bète, » lion, ours, léopard? Car il faut avoir renoncé à » la raison, à l'humanité, et être devenu une bète » pour en user envers les chrétiens comme l'Eglise » romaine en use envers nous. » Voilà donc en apparence tous les chrétiens à couvert du dernier supplice. Cela irait bien pour les tolérants, si la suite de son passage et de son interprétation n'en ruinait pas le commencement. Car selon lui[6], les dix rois qui détruiront la prostituée[7] seront des rois réformés : et que feront-ils pour « réformer la religion » dans leurs Etats? Ils haïront la prostituée; ils la » désoleront; ils la dépouilleront; ils en mangeront » les chairs et ils la consumeront par le feu. Et les » oiseaux du ciel seront appelés pour manger les » chairs des rois et les chairs des capitaines, et les » chairs des braves soldats, et celles des chevaux et » des cavaliers, et des petits et des grands, et des » esclaves et des hommes libres[8]. » Voilà, ce me semble, assez de carnage, assez de sang répandu, assez de chairs dévorées, assez de feux allumés : mais, selon M. Jurieu, tout cela sera l'ouvrage des rois réformés : c'est par là que s'accomplira la réformation, jusqu'ici trop faiblement commencée; la Réforme fera souffrir tous ces maux à des chrétiens sans doute, puisque ce sera à des papistes : ce ne sera pas seulement sur des particuliers, mais sur toute l'Eglise romaine qu'on exercera ces cruautés. Il ne reste plus qu'à dire qu'il n'appartient qu'aux rois de la Réforme d'user de l'épée contre les sectes qu'ils croient mauvaises, et que tout leur est permis contre la prostituée. Mais s'il ne tient qu'à trouver des noms odieux pour les sociétés hérétiques et rebelles, l'Ecriture en fournirait d'assez forts pour animer contre elles le zèle des princes catholiques.

LXXXVI. *Les réformés tolérants et intolérants se poussent de part et d'autre à l'absurdité : les tolérants commencent et tournent contre le ministre toutes les raisons dont il se sert contre les catholiques.* — Au reste, afin que M. Jurieu n'aille pas ici se jeter à l'écart, et renouveler toutes les plaintes des protestants contre la France; ce n'est pas là de quoi il s'agit, mais en général de la question de la tolérance civile; c'est-à-dire quel droit peut avoir le magistrat d'établir des peines contre les hérétiques. C'est sur cette grande question que les protestants sont partagés : et je ne craindrai point d'assurer qu'ils se poussent à bout les uns les autres. Les tolérants poussent à bout M. Jurieu, en lui démontrant qu'il se contredit lui-même, et qu'il faut ou abandonner la doctrine de l'intolérance, ou permettre au magistrat autant les derniers supplices qu'il lui défend, que les moindres peines qu'il lui permet[1]. Car aussi, lui dit-on, où a-t-il pris et où ont pris les intolérants mitigés ces bornes arbitraires qu'ils veulent donner à un pouvoir qu'ils reconnaissent établi de Dieu en termes indéfinis? Ou il faut prendre les preuves dans toute leur force, ou il faut les abandonner tout à fait. Vous croyez fermer la bouche à M. de Meaux, en lui disant[2] : « Si l'Eglise a droit d'implorer le bras séculier pour » la punition des hérétiques, pourquoi saint Paul » dit-il simplement : *Evite l'homme hérétique*[3]? » Que ne dit-il, livre-le au bras séculier, afin qu'il » soit brûlé? Saint Paul ne savait-il pas que dans » peu les princes seraient chrétiens, et qu'ils au- » raient le glaive en main? N'a-t-il donc donné des » préceptes que pour le temps et pour l'état pré- » sent? » On vous rend vos propres paroles. Saint Paul ne savait-il pas que le magistrat allait devenir chrétien? Pourquoi donc n'ajoute-t-il pas à l'obligation *d'éviter l'homme hérétique* celle de le gêner, de le contraindre dans l'exercice de sa religion, et enfin de le bannir s'il refuse de se taire[4]? Il vous plaît maintenant de nous objecter les exemples des rois d'Israël *qui brisaient les idoles, chassaient et punissaient les idolâtres*[5]. Mais ne les punissaient-ils pas jusqu'à employer contre eux le dernier supplice? Qui a borné sur cela le pouvoir des souverains? C'est, dit-on, qu'en ce temps-là et sous l'Ancien Testament l'idolâtrie était la vraie félonie contre Dieu, qui était alors le vrai Roi de son peuple : et le ministre répond : « Est-ce qu'aujour- » d'hui Dieu n'est pas le Roi des nations chré- » tiennes tout autrement qu'il ne l'est des peuples » païens et infidèles? Retourner à l'infidélité et au » paganisme ou à l'idolâtrie, n'est-ce pas aujour- » d'hui félonie et rébellion contre Dieu? » Pourquoi

1. *Lett.* VIII, *p.* 432, 433. — 2. 1. *Ann.*, *Lett.* II, *p.* 11. — 3. *Idem*, *Lett.* VIII, *p.* 422. — 4. *Pag.* 428. — 5. 1. *Ann.*, *Lett.* II, *p.* 12. — 6. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 505, 506. — 7. *Apoc*, XVII. 6. — 8. *Apoc.*, XIX. 17, 18.

1. *Comm. philos.*, *Lett. ven. de Suisse*; *Apol. des vrais tolér.* — 2. 1re *Ann.*, *Lett.* II. — 3. *Tit.*, III, 10. — 4. *Apol. des tolér.*, *Lett. ven. de Suisse*. — 5. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 434, 452, 459 *et suiv.*

donc n'emploiera-t-on pas le même supplice contre le même crime? Et en est-on quitte pour dire sans preuve, comme fait M. Jurieu[1], que Dieu maintenant *a relâché de sa sévérité et de ses droits?* Où est donc écrit ce relâchement? Et en quel endroit voyons-nous que la puissance publique ait été affaiblie par l'Evangile?

LXXXVII. *Suite des contradictions du ministre : exemple des sadducéens.* — Lorsqu'il s'agissait de blâmer les persécutions du papisme, le ministre nous alléguait la tolérance qu'on avait eue autrefois pour les sadducéens dans le judaïsme, et il disait que le Fils de Dieu ne s'y était jamais opposé[2]. Si cet argument prouve quelque chose, il prouve non-seulement qu'on doit épargner les derniers supplices, mais encore jusqu'aux moindres peines, puisqu'on n'en imposait aucune aux sadducéens. Il prouve même beaucoup davantage; puisque, de l'aveu du ministre, on vivait avec les sadducéens *dans le même temple et dans la même communion*[3]. Ainsi il est manifeste que cet argument prouve trop, et par conséquent ne prouve rien. Cela est certain, cela est clair; mais le ministre ne veut jamais avoir failli. Pour soutenir son argument des sadducéens, il attaque jusqu'à la maxime : *Qui prouve trop, ne prouve rien;* c'est-à-dire, que vous arrêtez où il vous plaît la force de vos raisonnements, et que vous ne donnez à cette monnaie que le prix que vous voulez.

LXXXVIII. *Irrévérence du ministre contre Jésus-Christ.* — En passant nous remarquerons, sur cet argument des sadducéens, cette étrange expression de notre ministre, que pour certaines raisons Notre Seigneur Jésus-Christ *s'est beaucoup moins déchaîné contre les sadducéens que contre les pharisiens*[4]. Je vous demande si un homme sage a jamais parlé de la sorte? N'est-ce pas faire de notre Sauveur comme un lion furieux qui rompt ses liens et se déchaîne lui-même contre ceux dont il reprend les excès? On voit donc que cet auteur emporté ne songe pas même à ce qu'il doit à Jésus-Christ, et s'abandonne à l'ardeur de son imagination. Mais revenons à la tolérance.

LXXXIX. *Les tolérants objectent au ministre Jurieu un passage exprès du ministre Claude.* — Les tolérants démontrent à M. Jurieu non-seulement qu'il se contredit lui-même, mais encore qu'il contredit les principaux docteurs de la Réforme; puisque M. Claude ne craint pas d'assurer « que saint » Augustin flétrit sa mémoire, lorsqu'il soutint qu'il » fallait persécuter les hérétiques, et les contraindre » à la foi orthodoxe, ou bien les exterminer; qui » est, poursuit ce ministre, un sentiment fort ter- » rible et fort inhumain[5]. » Saint Augustin ne proposait pas les derniers supplices; et s'il voulait qu'on exterminât les donatistes, ce n'était que par les moyens que M. Jurieu approuve à présent. Si donc c'est le sentiment des principaux docteurs de la Réforme, que saint Augustin a flétri sa mémoire par cette doctrine, les tolérants concluent de même, que M. Jurieu se déshonore en conseillant des rigueurs qu'il avait autrefois tant condamnées.

XC. *Les tolérants prouvent au ministre qu'il ne doit pas plus épargner les sociétés entières que les particulières.* — C'est en vain qu'il semble quelquefois vouloir épargner les sociétés déjà établies : car les tolérants prouvent au contraire, « que, s'il » est vrai qu'on soit en droit de poursuivre un hé- » rétique qui vient semer ses sentiments dans un » lieu où il n'a aucun exercice, à plus forte raison » doit-on travailler à l'extirpation des sociétés en- » tières; parce que plus une société est nombreuse, » plus elle a de docteurs, et plus aussi elle est en » état de tout gâter et de tout perdre par le venin » de ses hérésies[1]. »

XCI. *Le ministre détruit lui-même le vain argument que la Réforme tirait de ses persécutions.* — Par tels et semblables raisonnements les tolérants démontrent à M. Jurieu que la persécution qu'il veut établir n'a point de bornes, et qu'avec tout le beau semblant de son intolérance mitigée, il en viendrait bientôt au sang, pour peu qu'on lui résistât ou qu'il fût le maître. Avec une telle doctrine, si les protestants l'embrassent, il leur faudra bientôt changer leur ton plaintif, et les aigres lamentations, par lesquelles dès leur naissance ils ont tâché d'émouvoir toute la terre. Ils ne se vanteront plus d'être cette Eglise posée sous la croix, que Jésus-Christ préfère à toutes les autres : les sociétés hérétiques jouiront du même privilége : la Réforme persécutée deviendra persécutrice, et la souffrance ne sera plus qu'un signe équivoque du véritable christianisme.

XCII. *Le ministre de son côté pousse à bout les tolérants, et leur démontre qu'ils sont obligés à tolérer les mahométans et les païens aussi bien que les hérétiques de la religion chrétienne.* — M. Jurieu d'autre côté ne poussera pas moins loin les tolérants : car, quelque mine qu'ils fassent, il les forcera à approuver tout le commentaire philosophique, c'est-à-dire, à confesser premièrement, que le magistrat doit la liberté de conscience à toutes les sectes, et non-seulement à la socinienne, comme ils en conviennent aisément, mais encore à la mahométane; car ou la règle est générale, que le magistrat ne peut contraindre les consciences; ou, s'il y a des exceptions, on ne sait plus à quoi s'en tenir ni où s'arrêter.

Les tolérants se moquent de M. Jurieu, quand il dit que la tolérance n'est due qu'à ceux qui reçoivent les trois symboles[2] : car ils le poussent à bout en lui demandant où sont écrites ces bornes. Mais s'ils réduisent la tolérance à ceux qui font profession de reconnaître Jésus-Christ pour le Messie, il leur demandera à son tour où est écrite cette exception. Si le magistrat est persuadé qu'il n'a point d'autorité sur la religion, ou, comme parlent les tolérants, que la conscience n'est pas de son ressort, et qu'il s'élève sous son empire quelques dévots de l'Alcoran, pourra-t-il leur refuser une mosquée[3]? Voilà déjà une conséquence du *Commentaire philosophique* qu'il faut recevoir : mais on n'en demeurera pas là; car le subtil commentateur revient à la charge : et si, dit-il, ce socinien, ce mahométan se croit obligé en conscience de prêcher sa doctrine et de se faire convertisseur, il faudra bien le laisser faire, pourvu qu'il se comporte modestement et

1. *Pag.* 456. — 2. *Hist. du Papisme, IIe part., c.* 8; *Lett.* VIII, *p.* 416, 420 *et suiv.* — 3. *Lett.* VIII, *ibid.* — 4. *Pag.* 419. — 5. *M. Cl., De la lect. des PP., Lett. de Suisse, p.* 20.

1. *Lett. de Suisse, p.* 113. — 2. *1re Ann., Lett.* II, *p.* 11; *De l'Un., Tr.* 6, *c.* 6. — 3. *Comm. philos., ch.* 7 *et suiv.*

qu'il ne soit point séditieux; autrement on le gênerait dans sa conscience; ce qui par la supposition n'est pas permis. Voilà donc tous les états obligés à tolérer les prédicants de toutes les sectes, c'est-à-dire, à supporter la séduction, sous prétexte qu'elle fera la modeste jusqu'à ce qu'elle ait pris racine, et qu'elle ait acquis assez de force pour attaquer ou pour opprimer tout ce qui pourra s'opposer à ses desseins. Ou s'il est permis de prévoir et de prévenir ce mal, il est donc permis de l'étouffer dès sa naissance, aussi bien que de le réprimer dans son progrès; et la tolérance n'est plus qu'un nom en l'air.

XCIII. *Le ministre force les tolérants à l'indifférence des religions.* — Mais quand on sera venu à cet aveu et qu'on aura accordé au commentateur, qu'il faut laisser croire et prêcher tout ce qu'on voudra, alors il demandera sans plus de façon l'indifférence des religions, c'est-à-dire, qu'on n'exclue personne du salut, et que chacun règle sa foi par sa conscience. Les tolérants mitigés ou dissimulés se récrieront contre cette dernière conséquence qu'ils protestent de ne jamais vouloir admettre. Mais en ce point M. Jurieu les pousse à bout, en leur disant[1] : « Quand un homme est bien » persuadé qu'un malade a la peste, qu'il peut perdre tout un pays et causer la mort à une infinité » de gens, il ne conseillera jamais qu'on mette un » tel homme au milieu de la foule, et qu'on permette à tout le monde de l'approcher : et s'il permet à tous de le voir, ce sera une marque qu'il » croira la maladie légère et nullement contagieuse. » La suite n'est pas moins pressante. « Ils » veulent que nous les croyons, quand ils disent » qu'ils n'estiment pas qu'on peut être sauvé en » toutes religions, et qu'il y a des hérésies qui donnent la mort. S'ils pensent cela, où est la charité » de vouloir permettre à toutes sortes d'hérétiques » de prêcher, pour infecter les âmes et pour les » damner? »

XCIV. *Démonstration du ministre que la tolérance civile entraîne l'autre.* — Le ministre passe plus loin, et il démontre aux tolérants, par une autre voie, que selon les principes qu'ils supposent avec le commentateur, il n'est pas possible qu'ils s'en tiennent à la tolérance civile, où ils semblent vouloir se réduire. Car, dit-il[2], ce qu'ils promettent de plus spécieux dans leur tolérance civile, c'est la concorde entre les citoyens qui se supportent les uns les autres, et la paix dans les Etats. Mais pour en venir à cette paix, il faut encore établir « qu'on » est sauvé en toutes religions. J'avoue, poursuit-il, » qu'avec une telle théologie on pourrait fort bien » nourrir la paix entre les diverses religions. Mais » tandis que le papiste me regardera comme un » damné, et que je regarderai le mahométan comme » un réprouvé, et le socinien comme hors du christianisme, il sera impossible de nourrir la paix » entre nous. Car nous ne saurions aimer, souffrir, » ni tolérer ceux qui nous damnent. Nos messieurs » sentent bien cela; c'est pourquoi très-assurément » leur but est de nous porter à l'indifférence des » religions, sans laquelle leur tolérance civile » ne servirait de rien du tout à la paix de la société. »

1. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 402. — 2. *Idem*, *p.* 119.

XCV. *Les deux partis de la Réforme se convainquent mutuellement.* — Ainsi l'état où se trouve le parti protestant, est, que les intolérants et les tolérants se poussent également aux dernières absurdités, chacun selon ses principes. Les tolérants veulent conserver la liberté de leurs sentiments, et demeurer affranchis de toute sorte d'autorité capable de les contraindre; ce qui en effet est le vrai esprit de la Réforme, et le charme qui y a jeté tant de monde : M. Jurieu les pousse jusqu'à l'indifférence des religions. D'autre côté, malgré les maximes de la Réforme, ce ministre sent qu'il a besoin sur la terre d'une autorité contraignante; et ne pouvant la trouver dans l'intérieur de son Eglise ni de ses synodes, il est contraint de recourir à celle des princes : et voilà en même temps que les tolérants le poussent malgré qu'il en ait, et de principe en principe, jusqu'aux excès les plus odieux et les plus décriés dans la Réforme.

XCVI. *Que, selon M. Jurieu, le magistrat de la Réforme ne peut punir les hérétiques.* — En effet, que répondra-t-il à ce dernier raisonnement tout tiré de ses principes et de faits constants? Si le magistrat réformé emploie l'épée qu'il a en main pour gêner les consciences, ou il le fera à l'aveugle, et sans connaissance du fond, sur la foi des décisions de son Eglise; ou il examinera par lui-même le fond des doctrines qu'il entreprendra d'abolir. Le premier est absolument contraire aux principes de la Réforme, qui ne connaît point cette soumission aux décisions de l'Eglise : le magistrat de la prétendue Réforme serait plus soumis à l'autorité humaine, telle qu'est selon ses principes celle de l'Eglise, que le reste du peuple; et on tomberait dans l'inconvénient tant détesté par M. Jurieu, que les synodes seraient les juges, et les princes les exécuteurs et les bourreaux[1]. L'autre parti n'est pas moins absurde, parce que si le magistrat n'est point de ceux dont parle M. Jurieu, qui n'ont pas la capacité d'examiner les dogmes, il est du moins de ceux qui n'en ont pas le loisir, et à qui pour cette raison la discussion ne convient pas.

XCVII. *L'exemple des empereurs catholiques allégué par le ministre Jurieu, ne prouve rien dans la Réforme, dont la constitution est contraire à celle de l'ancienne Eglise.* — L'exemple des empereurs chrétiens que le ministre propose aux magistrats de la Réforme est inutile. Il est vrai que ces empereurs, comme dit M. Jurieu, « ont proscrit et relégué aux extrémités de l'empire les hérétiques » dont la doctrine avait été condamnée par les conciles : » mais c'est qu'après que les conciles avaient prononcé, ces princes religieux en recevaient la sentence *comme sortie de la bouche de Dieu même*, ainsi que l'empereur Constantin reçut le décret de Nicée[2] : mais c'est qu'ils ne croyaient pas qu'il fût permis de douter ou de disputer lorsque l'Eglise s'était expliquée dans ses conciles; et ils disaient *que chercher encore après leurs décisions, c'était vouloir trouver le mensonge*, comme Marcien le déclarait du concile de Chalcédoine[3]. En un mot, ils vivaient dans une Eglise, où, comme nous l'avons dit souvent dans ce discours, comme nous l'a-

1. Ire *Ann.*, *Lett.* II, *p.* 11. — 2. *Ruf.*, *Hist. eccl.*, *lib.* X, *c.* 5. — 3. *Edict. Val. et Marc.*, *Conc. Chalcéd.*, *p.* 3, *n.* 3; *Ed. Lab.*, *t.* IV, *col.* 840.

vons démontré ailleurs et sans que personne nous ait contredit[1], on prenait pour règle de la foi, qu'il fallait tenir aujourd'hui celle qu'on tenait hier; où la souveraine raison était de dire : *Nous baptisons dans la même foi dans laquelle nous avons été baptisés*, et nous croyons dignes d'anathème tous ceux qui, en condamnant leurs prédécesseurs, croient avoir trouvé l'erreur en règne dans l'Eglise de Jésus-Christ. En ces temps et selon ces principes, il est aisé de régler la foi; puisque tout dépend du fait de l'innovation dont tout le monde est témoin. Mais comme la Réforme a quitté ce principe salutaire et cet inviolable fondement de la foi des peuples, il faut que son magistrat, comme les autres, et plus que les autres, examine toutes les questions naissantes, autrement il se mettrait au hasard de tourmenter des innocents, et de prêter son ministère à l'injustice. Ne lui parlons pas de luthéranisme, d'arminianisme, ni du socianianisme vulgaire : encore qu'il y ait pour lui dans toutes ces sectes des labyrinthes inexplicables, puisqu'il ne lui est jamais permis de supposer que la Réforme n'ait pu se tromper dans tous ses synodes et dans toutes ses Confessions de foi. Tantôt on lui prouvera, par une fine critique, qu'un passage et puis un autre ont été fourrés dans l'Evangile. Il ne saura où cela va, et il est clair que cela va à tout. Tantôt on lui fera voir que ni les prophètes, ni les évangélistes, ni les apôtres n'ont été véritablement inspirés; qu'il ne faut point d'inspiration pour raisonner comme fait un saint Paul; et qu'il en faut encore moins pour raconter ce qu'on a vu comme a fait un saint Matthieu; en un mot, qu'il n'y a rien de certainement inspiré que ce qui est sorti de la propre bouche du Sauveur; encore s'est-il accommodé aux opinions du vulgaire, en citant les prophètes et les autres écrivains sacrés comme vraiment inspirés de Dieu, quoiqu'ils ne le fussent pas. Tout cela c'est impiété, dira-t-on; c'est néanmoins de quoi il s'agit aujourd'hui avec les sociniens : mais laissons-les là. Le magistrat n'aura pas meilleur marché des autres docteurs. Les ennemis déclarés de la grâce intérieure, c'est-à-dire les pélagiens, très-bons protestants d'ailleurs, lui demanderont la même tolérance qu'on accorde aux demi-pélagiens en la personne de ceux de la Confession d'Augsbourg : M. Jurieu l'assure déjà qu'il faut prêcher à la pélagienne : le même lui dira qu'on ne peut prouver par l'Ecriture l'immutabilité de Dieu, ni par conséquent condamner ceux qui la nient, et qui assurent sur ce fondement l'inégalité des trois Personnes divines. Si on vient à s'opiniâtrer, et que cette doctrine fasse secte, voilà le magistrat à chercher. Nous avons vu ce ministre trouver des exceptions à l'Evangile : s'il y en a pour les mariages, pourquoi non en d'autres points aussi importants? Voilà des questions que nous voyons nées; mais il y en a d'infinies que nous ne pouvons pas prévoir : car qui pourrait deviner toutes les rêveries des anabaptistes, des trembleurs et des fanatiques, ou tout ce que peuvent inventer les sectes présentes ou futures? Il n'y a qu'à voir dans Hornebeck et dans Hornius les nouvelles religions dont l'Angleterre, la Hollande et l'Allemagne sont inondées : la mer agitée n'a pas plus de vagues : la terre ne produit pas plus d'épines et plus de chardons. L'Eglise, dira-t-on, décidera; mais le magistrat n'en sera pas moins obligé à revoir les points résolus. Il lui faudra perpétuellement rouler dans son esprit des dogmes de religion dans une Eglise qui ne cesse d'en produire continuellement de nouveaux, et il passera sa vie dans des disputes; ou pour avoir plus tôt fait, il laissera tout le monde à sa bonne foi, au gré et selon les vœux des tolérants.

XCVIII. *Le ministre démontre aux tolérants qu'ôter à la religion la force employée par le magistrat, c'est anéantir la Réforme qui n'a été établie que par ce moyen.* — A cela, il faut l'avouer, il n'y aura jamais de repartie selon les maximes de la Réforme; mais il n'y en a non plus à ce qu'objecte M. Jurieu. Vous voulez dire que les princes en matière de religion ne peuvent user de contrainte : et sur quoi subsiste donc notre Réforme? En même temps il leur fait voir plus clair que le jour, et par les actes les plus authentiques de leur religion, « qu'en effet Genève, les Suisses, les républiques » et villes libres, les électeurs et les princes de » l'Empire, l'Angleterre et l'Ecosse, la Suède et le » Danemarck » (voilà, ce me semble, un dénombrement assez exact de tous les pays qui se vantent d'être réformés,) « ont employé l'autorité du souve» rain magistrat pour abolir le papisme, et pour » établir la Réformation[1]. »

Il n'y a point à s'étonner après cela si les princes ont fait la loi dans la Réforme. Nous avons vu que Calvin s'est élevé inutilement contre cet abus[2], le plus grand à son avis qu'on pût introduire dans la religion, sans y voir aucun remède. On s'en plaignait de tous côtés, et les plus zélés ministres s'écriaient : « Les laïques s'attribuent tout, et le ma» gistrat s'est fait pape. »

Mais pourquoi tant se récrier? Le magistrat avait raison de vouloir être le maître dans une religion que son autorité avait établie. Voilà cet ancien christianisme. Voilà cette Eglise réformée sur le modèle de l'Eglise primitive : cette Eglise qui se vantait d'être sous la croix et dans l'humiliation, pendant qu'elle ne songeait qu'à mettre l'autorité et la force de son côté. Pour achever le tableau, il ne faudrait plus qu'ajouter les motifs particuliers de ces changements que nous avons démontrés ailleurs par le témoignage des chefs de la Réforme, c'est-à-dire, la licence, le libertinage, la mutinerie des villes, qui de sujettes avaient entrepris de se rendre libres, les bénéfices devenus la proie des princes, et le reste qu'on peut revoir, pour peu qu'on en doute, dans l'*Histoire des Variations*[3]; mais nous n'en avons pas besoin pour l'affaire que nous traitons. Sans s'arrêter à tous ces motifs, les tolérants trouvent très-mauvais et très-honteux à la Réforme, qu'elle doive son établissement à l'autorité ou plutôt à la violence, et qu'on ait engagé les princes à la nouvelle religion en les rendant maîtres de tout, et même de la doctrine : « Nous croyons, dit M. Ju» rieu[4], mettre la Réforme à couvert quand nous » prouvons que partout elle s'est faite par l'autorité » des souverains. Mais voici des gens (les tolérants) » qui nous enlèvent cette retraite, et qui disent que

1. *I. Avert.*, *n.* 29, 30, 31 *et suiv.*

1. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 490. — 2. *Var.*, *liv.* V, *n.* 8 *et suiv.* — 3. *Idem*, *n.* 5 *et suiv.* — 4. *Lett.* VIII, *p.* 502.

» c'est là l'opprobre de la Réformation, de ce » qu'elle s'est faite par l'autorité des magistrats, » parce qu'en effet c'est ce qui fait voir que c'est un ouvrage humain, qui doit sa naissance à l'autorité et aux intérêts temporels.

Mais le ministre oppose à des raisons si évidentes des faits qui ne le sont pas moins : « car il est vrai, » poursuit-il[1], que la Réforme s'est faite par l'au» torité des souverains : ainsi s'est-elle faite à Ge» nève par le sénat; en Suisse par le conseil souve» rain de chaque canton; en Allemagne par les » princes de l'empire; dans les Provinces-Unies par » les Etats; en Danemarck, en Suède, en Angle» terre, en Ecosse, par l'autorité des rois et des par» lements : et cette autorité ne s'est pas resserrée » à donner pleine liberté aux réformés : elle a passé » JUSQU'À ÔTER LES EGLISES AUX PAPISTES et à briser » leurs images, à défendre l'exercice public de leur » culte, ET CELA GÉNÉRALEMENT PARTOUT : et même » en plusieurs lieux cela est allé jusqu'à défendre » par autorité l'exercice particulier du papisme. » Que peuvent dire les tolérants? Le fait est certain. » Voilà, leur dit le ministre selon leurs principes, » non une partie, mais toute la Réformation établie » dans le monde par la violence, par la contrainte, » par des voies injustes et criminelles. Mais la con» séquence en est terrible : ces messieurs, poursuit » ce ministre, sont de bonnes gens de vouloir bien » demeurer dans une religion ainsi faite.... Voilà » notre Réformation qu'on livre pieds et poings liés » à toute la malignité de nos ennemis, et à toute » l'ignominie dont on la veut couvrir. Il y a bien » apparence, conclut-il, que Dieu ait permis qu'un » ouvrage, dans lequel eux-mêmes reconnaissent le » doigt de Dieu, fût fait universellement par des » voies antichrétiennes. »

XCIX. *La rébellion et la force nécessaires aux protestants de France, selon le ministre.* — Il paraissait ici une échappatoire « pour la Réformation » de la France, qui s'est faite sans l'autorité des » souverains : » mais le ministre y sait bien répondre : car, dit-il[2], « premièrement, c'est si peu de » chose, qu'elle ne doit pas être comparée à tout le » reste. Secondement, quoique la Réformation ait » commencé en France sans l'autorité des souve» rains, cependant elle ne s'est point établie sans » l'autorité des grands; et, poursuit-il, si les rois » de Navarre, les princes du sang et les grands du » royaume ne s'en fussent mêlés, » (en se révoltant contre leurs rois, et en faisant nager leur patrie dans le sang des guerres civiles,) « la véritable reli» gion aurait entièrement succombé, comme elle a » fait aujourd'hui. » Ne voilà-t-il pas une religion bien justifiée? La force et l'autorité sont si nécessaires à la Réforme, qu'au défaut de la puissance légitime, il a fallu emprunter celle que les armes et la sédition donnent aux rebelles : mais enfin les faits sont constants, et les tolérants n'ont rien à y répliquer.

Vantez-vous après cela que pour attirer ce grand nombre qui a suivi la Réforme, il n'a fallu que montrer la lumière de l'Evangile, claire par elle-même, et écouter les réformateurs comme de nouveaux apôtres, du moins comme des hommes extraordinairement envoyés pour ce grand ouvrage :

1. *Lett.* VIII, *p.* 502, 503, 504. — 2. *Pag.* 505.

les tolérants se riront de ces vains discours; et quelque violence que vous leur fassiez, ils sentiront bien dans leur cœur que vos vrais réformateurs sont les magistrats ignorants au gré de qui la Réforme a été construite.

C. *Le ministre démontre aux tolérants que les princes de la Réforme décident des matières de foi : décret des Etats généraux.* — Cependant les voilà pressés d'une étrange sorte, ou plutôt tous les protestants se portent mutuellement des coups mortels. L'un dit que la religion universellement introduite par l'autorité et la contrainte n'est pas une religion, mais une hypocrisie; et que forcer en cette sorte les consciences, c'est le pur et véritable antichristianisme. L'autre dit : Sortez donc de la Réforme, qui constamment n'a point eu un autre établissement : *Vous êtes de bonnes gens, de vouloir bien demeurer dans une religion ainsi faite*[1].

M. Jurieu ne demeure pas en si beau chemin : dans le besoin qu'il a d'une autorité pour fixer la religion, il prétend qu'il appartient au magistrat de décider de la foi; et en cela il faut avouer qu'il ne fait rien de nouveau. Malgré les anciennes maximes de la Réforme, il avait déjà enseigné ailleurs, comme nous l'avons démontré[2], que les synodes ne peuvent point prononcer de jugement en ces matières : que les pasteurs ne sont point des juges, et qu'on les écoute seulement comme des experts. Il avait encore enseigné que les confédérations, qui forment les Eglises particulières, sont des établissements arbitraires que les princes font et défont, augmentent et diminuent à leur gré; en sorte que tout dépend de leur autorité dans les Eglises. C'est ce qu'il avait appris de Grotius : mais ce qu'il disait alors confusément et en général, il le confirme maintenant par des exemples[3]; et non content d'étaler avec soin les maximes outrées de son auteur, sans presque y rien changer, il accable les tolérants par un décret des Etats, où ils prononcent tout court sur la foi, sur la vocation, sur la prédestination : le fait est incontestable; les paroles du décret sont précises, et le ministre l'avoue[4].

Il est vrai qu'avant que de prononcer, les Etats ont écouté les ministres : mais il ne faut pas s'y tromper, ils les ont écoutés seulement comme conseillers : *Lesquels*, disent-ils, *leur ont donné* LEURS CONSEILS *par écrit*. Voilà donc le partage des pasteurs, qui est de donner leurs conseils : mais à l'égard de l'autorité, l'Etat se l'attribue tout entière : « Sur quoi, disent-ils, usant de l'autorité » qui nous appartient, en qualité de souverains ma» gistrats, SELON LA SAINTE PAROLE DE DIEU, et en » suivant les exemples des rois, princes et villes » qui ont embrassé la réformation de la religion... » Ils n'hésitent donc point à se rendre les arbitres de la religion, ils posent pour indubitable que tous les princes réformés ont cette puissance *par la parole de Dieu* et de droit divin.

CI. *Les tolérants et les intolérants se poussent à bout mutuellement : les uns en prouvant que les princes ne doivent pas être les arbitres de la foi, et les autres en démontrant que dans le fait ils le sont*

1. *Jur., Lett.* VIII, *p.* 500, 504 *et suiv.* — 2. *Var., liv.* XV, *n.* 62, 105 *et suiv.* — 3. *Lett.* VIII. — 4. *Idem, p.* 465, 481, 482, 483; *Dec. Ord. ap. Grot., T.* III, *p.* 141.

parmi les réformés. — Les tolérants s'y opposent, et ils ne peuvent souffrir que les princes soient reconnus pour chefs de la religion. Cette prétention des princes de la Réforme est détruite par des raisons invincibles[1]. Ce n'est point aux potentats, mais aux apôtres et à leurs disciples que le Saint-Esprit a confié le dépôt de la foi[2] : si quelqu'un en doit juger, ce sont ceux à qui la prédication en est commise; en rendre les princes maîtres, c'est faire de nouveaux papes plus absolus que celui dont on voulait secouer le joug, et sacrifier la foi à la politique. Si ces raisons ne suffisent pas, les tolérants ont en main les écrits de Calvin et des autres réformateurs, qui ont attaqué cette autorité que les princes s'attribuaient : ils ont la décision expresse du synode national de la Rochelle, de 1671, qui condamne en termes formels *ceux qui soutiennent que le magistrat est chef de l'Eglise*, avec toutes les suites de cette doctrine que le ministre Jurieu entreprend de faire revivre dans le calvinisme. Il y a même encore aujourd'hui parmi les protestants un parti assez courageux pour soutenir en ce point les anciennes maximes du calvinisme et la liberté de l'Eglise : « Il y a, dit notre ministre[3], les puritains » et les rigides presbytériens, qui, en arrachant la » juridiction au Pape et aux évêques, ont voulu la » transférer au presbytère et aux synodes; mais » avec tant de rigueur qu'ils ont prétendu que les » magistrats n'avaient aucun droit de se mêler des » affaires de l'Eglise qu'ils n'y fussent appelés, et » que comme la juridiction civile appartient au » seul magistrat, la juridiction ecclésiastique ap» partient uniquement aux pasteurs, aux consis» toires et aux synodes. » Le même ministre nous apprend que le clergé réformé des Provinces-Unies dans le fond est de cet avis : il remarque « les dé» mêlés qui ont été de tout temps dans ce pays-ci » entre le magistrat et le clergé là-dessus[4]; » et il ne veut pas qu'on oublie « combien la politique de » Grotius a causé de bruit et de murmures de la » part du clergé[5] : » jusqu'à faire regarder cet auteur, en effet plus jurisconsulte que théologien, *comme l'oppresseur de l'Eglise.* Ainsi, à parler de bonne foi, c'est une question encore indécise, même dans la Réforme, si les princes ont ce droit ou s'ils l'usurpent : tout le clergé protestant des Pays-Bas le leur dénie; et ce parti est si fort, que le ministre déclare, par deux fois, *qu'il ne veut pas entrer dans ce démêlé*[6]. Mais visiblement il se moque, et tout en disant qu'il *n'y entre pas*, il déclare, « qu'il est » certain, selon son sens, que pour le fond, la » théologie de Grotius est fondée en raison et en » pratique[7]. » Il donne aussi pour tout avéré, « que » les princes sont chefs-nés de l'Eglise chrétienne » aussi bien que de la société civile, également » maîtres de la religion comme de l'Etat[8]. » Il semble oublier ce qu'il avait dit, que les empereurs à la vérité proscrivaient *les hérétiques;* mais ceux-là seulement *que les conciles avaient condamnés*[9]. Grotius l'a converti; et il approuve, à son exemple, « que les empereurs, pour ne pas subir le joug » tyrannique du clergé, aient fait quelquefois eux» mêmes des formulaires de foi pour la décision » des controverses[1], » indépendamment de l'Eglise : autrement on ne prouverait rien, et l'Eglise serait la maîtresse de la religion, contre la prétention de ces auteurs.

Il faut ici remarquer que ces exemples de formulaires de foi des empereurs produits par Grotius, et approuvés, comme on voit, par son disciple Jurieu, sont les hénotiques, les types, les ecthèses, et les autres semblables décrets faits par les princes hérétiques, et détestés unanimement par les orthodoxes. Voilà les exemples que nous produit le ministre après son maître Grotius : voilà l'excès où s'emporte ce flatteur des princes, quand il a besoin de leur autorité contre ses adversaires.

CII. *Les tolérants sont en droit de nier que les magistrats soient les chefs de la religion, et M. Jurieu les autorise dans cette pensée.* — Il ne tient rien toutefois : la cause est en son entier; et si on laisse la liberté des sentiments, par les principes de la Réforme, celui des tolérans l'emportera. Il leur sera du moins permis de suivre en cette matière les sentiments du clergé protestant des Provinces-Unies : il leur sera, dis-je, permis de le suivre, puisque M. Jurieu, de peur de le condamner, fait semblant, comme on vient de voir, de ne pas entrer dans cette question. Il passe encore plus avant en un autre endroit où il déclare « qu'EN BONNE » JUSTICE l'Eglise devrait être maîtresse de ses cen» sures et de la tolérance ecclésiastique, et l'Etat » aussi maître de ses peines et de la tolérance ci» vile[2]. » Voilà donc par son sentiment les deux puissances établies maîtresses chacune dans son détroit, selon que nous avons vu qu'il avait été décidé par les synodes; et les décisions des magistrats, en matière de foi, n'ont point de lieu.

CIII. *Le même ministre leur ferme la bouche par des actes authentiques de la Réforme.* — Mais enfin le ministre en a besoin : tout ce qu'il dit au contraire n'est que feinte; et il sent bien dans le fond qu'il ne peut se passer d'autorité. Au reste, il n'y a point de raisonnement à lui opposer. Les Etats ont décidé que c'est à eux à juger les points de foi. Nous en avons vu le décret exprès rapporté par ce ministre. Nous avons vu que ce décret reconnaît le même droit dans tous les Etats protestants; et si un seul décret ne suffit pas, le ministre en a une infinité à nous produire. En un mot, « tous les décrets » d'union entre les provinces, comme est celui d'U» trecht, portant expressément que chaque province » demeurera MAÎTRESSE DE LA RELIGION, pour la ré» gler et l'établir SELON QU'ELLE JUGERA A PROPOS[3]. » Pouvait-on assujétir en termes plus forts la religion à l'Etat : et quelle réplique reste-t-il aux tolérants?

CIV. *Conclusion : que les deux partis opposés triomphent mutuellement dans la Réforme.* — C'est ainsi que les deux partis ne se laissent mutuellement aucune défense. Les tolérants se soutiennent par les maximes constantes de la Réforme : les intolérants s'autorisent par des faits qui ne sont pas moins incontestables : chaque parti l'emporte tour à tour. La Réforme a fait tout le contraire de ce qu'elle s'était proposé : elle se vantait de persuader les hommes par l'évidence de la vérité et de la parole de Dieu, sans aucun mélange d'autorité hu-

1. *Tract. de Tol. r.* — 2. *II Tom.*, II, 2, *etc.* — 3. *Tab.*, *Lett.* VIII, *p.* 401. — 4. *Pag.* 484. — 5. *Pag.* 478. — 6. *Pag.* 478, 484. — 7. *Pag.* 478. — 8. *Pag.* 162. — 9. *Pag.* 121.

1. *Pag.* 488; *Grot. piet. Ord. de jur. potest. in sacr.*, *t.* III. — 2. *Pag.* 428. — 3. *Pag.* 481.

maine : c'était là sa maxime : mais dans le fait elle n'a pu ni s'établir ni se soutenir sans cette autorité qu'elle venait de détruire; et l'autorité ecclésiastique ayant chez elle de trop débiles fondements, elle a senti qu'elle ne pouvait se fixer que par l'autorité des princes : en sorte que la religion, comme un ouvrage purement humain, n'ait plus de force que par eux, et qu'à dire vrai, elle ne soit plus qu'une politique. Ainsi la Réforme n'a point de principe, et par sa propre constitution elle est livrée à une éternelle instabilité.

CV. *L'indifférence des religions dans l'Allemagne protestante : principe de Strimésius et des autres qu'on ne peut exiger d'aucun chrétien que la souscription à l'Ecriture.* — C'est ce qui paraît clairement dans tout le parti de quelque côté qu'on le regarde : l'indifférence gagne partout, et les Français réfugiés en Allemagne dans les Etats de M. l'électeur de Brandebourg y trouve autant cet esprit que nous l'avons vu en Angleterre et en Hollande. Je ne l'aurais pas voulu assurer, quelque rapport qu'on m'en eût fait de divers endroits, si je n'avais vu moi-même ce qu'on enseigne hautement dans l'académie de Francfort-sur-l'Oder. Mais on y débite publiquement un petit écrit que le docteur Samuel Strimésius, un des professeurs en théologie de cette académie, met à la tête des thèses de théologie de Conrad Bergius, autrefois professeur en théologie de la même université, pour y servir de préface [1]. Ce docteur y propose sans façon la réunion, non-seulement « en particulier de tous les protestants » les uns avec les autres, mais encore plus univer-» sellement DE TOUS CEUX QUI SONT BAPTISÉS, en sou-» mettant à l'examen de l'Ecriture tous les sym-» boles[2], » c'est-à-dire toutes les professions de « foi, tous les décrets des conciles œcuméniques » quelque vénérables qu'ils soient par leur anti-» quité, par le consentement de la multitude, par » une plus docte et plus exacte explication des » dogmes, et par leur zèle singulier contre la fureur » des hérétiques, » et en se tenant simplement *aux paroles de l'Ecriture*[3], dont on sait bien que les chrétiens conviendront toujours, sans rien exiger de plus.

C'est ce qu'il déduit clairement des principes de la Réforme en cette sorte. Il pose d'abord pour fondement avec tous les protestants : « la clarté et l'in-» telligibilité de l'Ecriture si parfaite, qu'avec la » grâce de Dieu commune à tous, et sans aucune » explication ajoutée au texte, soit publique, soit » particulière, tout homme y peut trouver tout ce » qu'il faut croire et faire pour être sauvé[4] : d'où » il conclut que l'Ecriture est très-suffisante et très-» claire non-seulement en ce qui regarde le fond » des dogmes, mais encore dans les façons de par-» ler dont il les faut expliquer[5] : ce qu'on ne peut » nier, continue-t-il, sans nier en même temps la » clarté, la perfection et la suffisance de l'Ecriture, » et sans introduire avec le papisme la source de » tous les maux et la torture des consciences. »

Sur ce fondement, il conclut, selon le raisonnement de Jean Bergius, qu'il appelle un grand théologien, et très-zélé pour la paix de l'Eglise[6] : « Que » si les sociniens et les ariens persistent sans con-» tention dans les expressions de l'Ecriture, sans » les détourner ni les tronquer, et aussi sans y » ajouter leurs explications et leurs conséquences; » on ne devrait pas les condamner, encore qu'ils ne » voulussent pas recevoir nos explications ou nos » façons de parler humaines; » c'est-à-dire, selon le style de ces docteurs, celles qui ne sont pas tirées de l'Ecriture. Car ils posent pour fondement, qu'on ne peut contraindre personne à « d'autres phrases » ou expressions, qu'à celles de l'Ecriture[1]. Ce » qu'il faut, dit Strimésius[2], principalement appli-» quer AUX SOCINIENS modérés, et aux autres qui » doutent des dogmes fondamentaux, ou plutôt des » explications orthodoxes de ces dogmes; lesquels, » poursuit cet auteur, on doit RECEVOIR comme des » infirmes dans la foi, quoiqu'ils révoquent en doute » les propositions des orthodoxes qui ne se trouvent » pas expressément dans l'Ecriture, et qu'ils se » croient obligés à s'en abstenir par respect; pourvu » qu'ils se renferment dans celles qui s'y trouvent, » et qu'ils ne s'emportent pas, comme font les plus » rigides d'entre eux, jusqu'à nier les choses que » l'Ecriture ne nie pas. »

Ainsi, selon ce docteur et selon les autres docteurs de sa religion, qu'il cite en grand nombre pour ce sentiment, les sociniens qu'ils appellent modérés, qui n'avouent non plus que les autres la divinité de Jésus-Christ ni celle du Saint-Esprit, ni l'Incarnation, ni le péché originel, ni la nécessité de la grâce, ni l'éternité des peines, ni tant d'autres articles de foi qui sont connus, ne diffèrent pas tant d'avec nous dans les dogmes fondamentaux, que dans l'explication de ces dogmes; ce qui oblige nécessairement à les recevoir au nombre des vrais fidèles : et quand il faudrait reconnaître, ce qui en effet ne devrait pas être mis en contestation, qu'ils rejettent les articles fondamentaux, on n'a pas droit d'exiger d'eux, non plus que des ariens et des autres hérétiques, qu'ils confessent avec les Pères de Nicée et de Constantinople, « que le Fils de Dieu » soit de même substance que son Père, ou qu'il » soit engendré de sa substance, ou qu'il ne soit pas » tiré du néant, ou que le Saint-Esprit soit ce Sei-» gneur égal au Père et au Fils, qu'il faille pour cette » raison adorer et glorifier avec eux : » car tout cela constamment ne se lisant point expressément dans l'Ecriture, on tombe par tous ces discours, disent ces auteurs, dans le cas *de vouloir parler mieux que Dieu même*[3]. En un mot, il faut effacer par un seul trait tout ce que les premiers conciles même œcuméniques ont inséré dans leurs symboles ou dans leurs anathématismes, s'il ne se trouve dans l'Ecriture en termes formels. Car c'est là ce que ces docteurs appellent parler « le langage de » Babylone, établir une autorité humaine, et un » autre nom que celui de Dieu[4] » n'y ayant rien de plus absurde, disent-ils[5], que de faire accroire « à celui qui sait tout, qu'il n'a pas eu la science » des mots lorsqu'il a inspiré les auteurs sacrés, ou » que la force n'en était pas présente à son esprit, » ou qu'il n'y a pas pris garde, ou qu'il n'a pu faire » entrer son lecteur dans sa pensée; en sorte qu'il » lui faille pardonner d'avoir parlé ignoramment et

1. *Conradi Bergii Themata Theologica*, § 2, *p.* 13. — 2. *Idem*, § 1, *p.* 8. — 3. *Ibid.*, *p.* 9. — 4. *Ibid.*, § 3, *p.* 15. — 5. *Ibid.*, *p.* 18, 19. — 6. *Ibid.*, § 5, *p.* 37.

1. *Conradi, etc.*, § 4, *p.* 24. — 2. *Idem*, *p.* 37. — 3. *Ibid.*, § 4, *p.* 28. — 4. *Ibid.*, *p.* 31, 32. — 5. *Ibid.*, *p.* 25.

» inconsidérément ; et que les hommes aient droit » de soutenir qu'il fallait choisir d'autres termes » que les siens pour bien faire entendre sa pensée, » ou du moins pour éviter et convaincre les héré- » sies, et que les leurs enfin sont plus propres à » conserver et à défendre ses vérités, que ceux dont » il s'est servi lui-même : ce qui, disent-ils[1], « n'est » autre chose que de vouloir enseigner Dieu et lui » apprendre à parler de ses vérités, au lieu que » nous le devrions apprendre de lui. »

Telle est la doctrine qu'on enseignait en Allemagne dans les académies de l'Etat de Brandebourg; celle de Strimésius, professeur en théologie de l'université de Francfort-sur-l'Oder; celle de Conrad Bergius, ci-devant professeur en théologie de la même université, dont il publiait les écrits et recommandait la doctrine; celle de Jean Bergius, de Grégoire Franc, *une des lumières* de la même académie, comme il l'appelle; celle de Martin Hundius; celle de Thomas Cartvright, Anglais; celle de toute l'académie de Duisbourg dans le duché de Clèves, et de plusieurs autres docteurs célèbres dans la Réforme, et qu'il cite aussi avec honneur. L'abrégé et le résultat de leur sentiment est « qu'il ne faut ni » tenir ni appeler personne hérétique, lorsque dans » les matières de la foi il souscrit à toutes les ex- » pressions et manières de parler de l'Ecriture, et » qu'il n'ose rien affirmer ou nier au delà; mais » qu'il se croit obligé à s'abstenir de tout autre » terme par une crainte religieuse et de peur de » parler mal à propos des choses saintes; et au con- » traire, on doit tenir pour schismatiques tous ceux » qui séparent un tel homme, comme hérétique, » de leurs assemblées et de leur culte[2]. »

CVI. *Horribles inconvénients de cette doctrine et des principes des protestants, d'où elle est tirée.* — On voit par-là où tous ces docteurs, la fleur du parti protestant, réduisent le christianisme contre les sociniens. Il n'est pas permis d'exiger d'eux la souscription des conciles de Nicée et de Constantinople, pour ne point ici parler des autres, ni de leur faire avouer, en termes formels, que le Saint-Esprit soit une personne et quelque chose de subsistant, ni qu'il soit égal au Père et au Fils, ni que le Fils lui-même soit proprement Dieu sans figure et dans le sens littéral, ni, en un mot, d'opposer aux fausses interprétations qu'ils donnent à l'Ecriture, d'autres paroles que celles dont ils abusent pour tromper les simples. Ils n'ont qu'à répondre que s'ils refusent ces expressions, nécessaires pour découvrir leurs équivoques, et qu'ils ne veuillent pas dire, par exemple, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient vraiment et proprement un seul Dieu éternel, c'est par respect pour l'Ecriture et pour ses dogmes; c'est pour ne point enseigner Dieu, et entreprendre de parler mieux que lui de ses mystères : il faudra les recevoir dans les assemblées chrétiennes sans aucune note : ce seront ceux qui les refuseront qu'il faudra noter comme schismatiques, et mettre par conséquent dans ce rang les conciles de Nicée et de Constantinople, et tous les autres qui ont obligé de souscrire à leurs formules de foi sous peine d'anathème.

Il ne sert de rien de répondre qu'on les reçoit à la vérité, mais comme des infirmes dans la foi; car ce serait être trop novice en cette matière, que d'ignorer que ces hérétiques n'en demandent pas davantage. Ces sociniens qu'on appelle *modérés*, c'est-à-dire dans la vérité, les plus déliés et les plus zélés de cette secte, ne vous iront pas dire à découvert, que le Fils ou le Saint-Esprit, à proprement parler, ne sont pas Dieu. Ils vous diront simplement qu'ils n'osent assurer qu'ils le soient, ni mieux parler que le Saint-Esprit, ou se servir de termes qui ne soient pas dans l'Ecriture. Ils tiennent le même langage sur tous les autres mystères. Au reste, vous diront-ils avec un air de modestie qui vous surprendra, ils ne veulent pas faire la loi, ni imposer à personne la nécessité de les en croire : trop heureux qu'on veuille bien les supporter, du moins à titre d'infirmes. Car, après tout, que leur importe sous quel nom ils s'insinuent dans les Eglises? Dès qu'on leur permet de douter, on lève toute l'horreur qu'on doit avoir de leurs dogmes : l'autorité de la foi est anéantie, et il n'y a plus qu'à tendre le bras à toutes les sectes.

CVII. *Démonstration que cette doctrine est inséparable du protestantisme, et ne peut être détruite que par les principes de l'Eglise catholique.* — On voit donc en toutes manières que la pente de la Réforme c'est l'indifférence. Car, à ne point se flatter, elle doit sentir que la doctrine qu'on vient de voir est tirée de ses principes les plus essentiels et les plus intimes. En effet, que pourrait-elle répondre à ces docteurs, lorsqu'ils objectent que d'imposer aux consciences la nécessité de souscrire à des expressions qui ne sont pas de l'Ecriture, c'est leur imposer un joug humain; c'est déroger à la plénitude et à la perfection des saints Livres, et les déclarer insuffisants à expliquer la doctrine de la foi; c'est attribuer *à d'autres paroles qu'à celles de Dieu la force de soutenir les consciences chancelantes*[1]? Mais si l'on admet ces raisonnements tirés du fond, et pour ainsi dire, des entrailles du protestantisme, les fraudes des hérétiques n'ont point de remède, et l'Eglise leur est livrée en proie. Il faut donc avoir recours à d'autres maximes; il faut croire et confesser avec nous l'assistance perpétuelle de l'esprit donné à l'Eglise, non-seulement pour conserver dans son trésor, mais encore pour interpréter les Ecritures. Car si l'on n'est assuré de cette assistance, l'Eglise pourra se tromper dans ses interprétations : on ne saura si le consubstantiel est bien ou mal ajouté au Symbole : on ne pourra y souscrire avec une entière persuasion, ou, comme parle saint Paul, *avec la plénitude de la foi*[2] : on sera contraint d'en demeurer aux termes dont les hérétiques abusent, et on n'aura rien à dire à ceux qui offriront de souscrire à l'Ecriture; ce que nulle secte chrétienne ne refusera.

CVIII. *Vaine réponse détruite : preuve, par le témoignage des réformateurs, que la doctrine des indifférents est du premier esprit de la Réforme : le consubstantiel méprisé et les sociniens admis.* — Il ne sert de rien de répliquer que ces auteurs ou quelques-uns d'eux semblent reconnaître « qu'on a » pu très-rarement et avec le consentement una- » nime de toute l'Eglise ajouter à l'Ecriture quel- » ques locutions ou quelque phrase, à condition

1 *Conradi*, *etc.*, § 4, *p.* 25, 28 — 2. *Idem*, § 4, *n* 6. *p.* 31.

1. *Conradi*, *etc.*, § 4, *p.* 30. — 2. *Rom.*, IV. 20; *Heb.*, XI. 22.

» que l'équipollence de ces locutions avec celles de » l'Ecriture serait manifeste et presque sans con» troverse[1]. » Car cela visiblement ce n'est rien dire; puisque si ces expressions n'ajoutaient rien du tout à l'Ecriture, et ne servaient pas à serrer de plus près les hérétiques, on les introduirait en vain : et toujours, quoi qu'il en soit, pour obliger les chrétiens à les recevoir, il faudrait présupposer une entière et indubitable infaillibilité « dans le » consentement unanime de l'Eglise, et même dans » un consentement qui serait presque sans con» troverse, » et de la plus grande partie : ce qui ne peut convenir avec l'esprit de la Réforme. C'est pourquoi dès son origine elle a répugné à toutes ces additions et interprétations de l'Eglise. Il n'y en eut jamais de plus nécessaire à fermer la bouche aux ennemis de la divinité de Jésus-Christ que celle du consubstantiel. Voici néanmoins ce qu'en dit Luther[2] : « Si mon âme a en aversion le terme de » consubstantiel, il ne s'ensuit pas que je sois hé» rétique..... Ne me dites pas que ce terme a été » reçu contre les ariens : plusieurs et des plus cé» lèbres ne l'ont pas reçu, et saint Jérôme souhai» tait qu'on l'abolît. » C'est imposer à saint Jérôme : c'est mentir à la face du soleil que de parler de cette sorte, à moins de vouloir compter parmi les plus excellents hommes de l'Eglise les ariens et les demi-ariens, qui seuls se sont opposés au consubstantiel de Nicée. Luther continue : « Il faut » conserver la pureté de l'Ecriture : que l'homme » ne présume pas de prononcer de sa bouche quel» que chose de plus clair et de plus pur que Dieu » n'a fait de la sienne. Qui n'entend pas la parole » de Dieu, lorsqu'il s'explique par lui-même des » choses de Dieu, ne doit pas croire qu'il entende » mieux l'homme, lorsqu'il parlera des choses qui » lui sont étrangères. » C'est précisément ce que nous disaient les auteurs qu'on vient de citer; et on voit plus clair que le jour qu'ils n'ont fait que prendre le sens et répéter les paroles du chef de la Réforme. Il poursuit : « Personne ne parle mieux » que celui qui entend le mieux le sujet dont il » parle. Mais qui pourrait entendre les choses de » Dieu mieux que Dieu même? Qu'est-ce que les » hommes sont capables d'entendre dans les choses » divines? Que le misérable mortel donne donc » plutôt gloire à Dieu, en confessant qu'il n'entend » pas ses paroles, et QU'IL CESSE DE LES PROFANER » PAR DES TERMES NOUVEAUX ET PARTICULIERS, afin » que l'aimable sagesse de Dieu nous demeure » toute pure et dans sa forme naturelle. » On voit par là, qu'en conséquence des fondements sur lesquels il avait bâti sa Réforme, il regarde comme opposé à la sagesse de Dieu le terme de consubstantiel ajouté à l'Ecriture dans le Symbole de la foi, et traite de profanation et de nouveauté cette addition si nécessaire du concile de Nicée.

Selon ce même principe Calvin a improuvé dans ce concile *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu du vrai Dieu*, comme nous l'avons remarqué ailleurs : et dans un autre endroit il donne pour règle, « que lorsqu'il s'agit de Dieu, nous ne devons » pas être moins scrupuleux dans nos expressions » que dans nos pensées; parce que tout ce que » nous pouvons penser par nous-mêmes d'un si

1. *Conradi, etc., p.* 25. — 2. *Luth. cont. Latom.*

» grand objet n'est que folie; et tout ce que nous » en pouvons dire est insipide[1] : » ce qui lui fait regarder les expressions qu'on ajoute à l'Ecriture, « comme étrangères, et comme une source de querelles et de disputes. » C'est encore ce que nous disent les sociniens sur le terme de consubstantiel et sur celui de Trinité, bien qu'ils soient consacrés depuis tant de siècles par l'usage de tout ce qu'il y a eu de chrétiens : en quoi ils suivent encore l'exemple de Luther, qui « ne trouve rien de plus froid » que ce petit mot Trinité, qu'aussi on ne lit point » dans l'Ecriture[2]. » C'était donc l'esprit de la Réforme, dès sa première origine, d'ôter à l'Eglise toutes les interprétations qu'elle ajoutait à l'Ecriture, quelque nécessaires qu'elles fussent, et de rompre toutes les barrières qu'elle avait mises entre elle et les hérétiques.

Conformément à cette doctrine de Luther et de Calvin, Zanchius, un des principaux réformateurs, donne pour règle qu'il « n'est pas permis d'interpré» ter l'Ecriture par d'autres termes que ceux dont » elle se sert, et qu'en avoir usé autrement a été la » cause de tous les maux de l'Eglise[3] : » se servir *de phrases humaines*, c'est donner lieu selon lui *à des sentiments humains*[4]. Cet auteur, sans contestation un des premiers de la Réforme, ne se contente pas de poser le même fondement que Strimésius et les autres que nous avons cités; mais il en tire les mêmes conséquences en faveur des sociniens, puisque dans sa Lettre à Grindal, archevêque d'Yorck, qu'il fait servir de préface au livre qu'il lui dédie sur la Trinité, il parle des sociniens en ces termes : « Quelques-uns d'eux sont tombés » dans ce sentiment, non pas de bon cœur, mais » par quelque sorte de religion, à cause qu'ils » craignent que s'ils confessaient et adoraient Jésus» Christ comme vrai Dieu éternel, ils ne fussent » blasphémateurs et idolâtres. Il faut avoir quelque » égard pour des gens de cette sorte, puisque Jésus» Christ est venu au monde pour eux, lui qui n'y » est point venu pour les réprouvés[5]. » Voilà donc manifestement, selon cet auteur, ceux qui ne veulent ni croire ni adorer Jésus-Christ comme vrai Dieu éternel, exclus du nombre des réprouvés. Ils n'ont qu'à dire ce qu'ils disent tous, que c'est par crainte de blasphémer et d'idolâtrer : Zanchius les sauve; et tous nos docteurs allemands n'ont fait que le copier, comme on a vu.

Il est donc, encore une fois, plus clair que le jour, qu'en rejetant l'autorité et l'infaillibilité de l'Eglise, la Réforme a posé le fondement de l'indifférence des religions : de sorte que les protestants, qui entrent aujourd'hui en foule dans ce sentiment, ne font que suivre les pas des réformateurs et prendre le vrai esprit de la Réforme.

CIX. *Témoignage de Chillingworth, célèbre protestant anglais, en faveur de l'indifférence.* — M. Jurieu ne veut pas croire que les protestants d'Angleterre soient favorables à cette doctrine. Outre les preuves qu'on a tirées de l'aveu de ce ministre, j'ai pris soin de faire traduire fidèlement de l'anglais le témoignage d'un des plus célèbres auteurs de l'Eglise anglicane, dont le livre intitulé :

1. *Instit., lib.* I, *c.* 13, *n.* 3. — 2. *Postilla maj. dom. Trin.* — 3. *Zanch., t.* VIII, *tract. de scrip., quæst.* 12, *c.* 2, *reg.* 7. — 4. *Resp. ad Examen.* — 5. *Zanch., Epist. ad Grind.*

La religion des protestants une voie sûre au salut, fut dédié par son auteur à Charles Ier, et dans la suite s'est rendu célèbre par le grand nombre d'éditions qu'on en a faites, et depuis peu par les extraits qu'on en a donnés au public. Il pose pour fondement[1] que « comme pour bien juger de la re- » ligion catholique, il faut la chercher non dans » Bellarmin ou Baronius, ou quelque autre de nos » docteurs; et l'apprendre non de la Sorbonne, ni » des Jésuites, ni des Dominicains et des autres » compagnies particulières, mais du concile de » Trente dont les catholiques romains font tous » profession de recevoir la doctrine : ainsi pour » connaître la religion des protestants, il ne faut » prendre ni la doctrine de Luther, ni celle de Cal- » vin ou de Mélanchton, ni la Confession d'Augs- » bourg ou de Genève, ni le Catéchisme de Heidel- » berg, ni les articles de l'Eglise anglicane, ni même » l'harmonie de toutes les Confessions protestantes; » mais ce à quoi ils souscrivent tous comme à une » règle parfaite de leur foi et de leurs actions, c'est- » à-dire, LA BIBLE. Oui, LA BIBLE, continue-t-il, » LA BIBLE SEULE est la religion des protestants : » tout ce qu'ils croient au delà DE LA BIBLE et des » conséquences NÉCESSAIRES, INCONTESTABLES ET IN- » DUBITABLES qui en résultent, est matière d'opi- » nion et non matière de foi. » Voilà déjà, comme on voit, tous ceux qui se disent chrétiens bien au large, de quelque secte qu'ils soient, puisqu'ils n'ont rien à souscrire ni à recevoir comme de foi que la Bible seule et *ses conséquences incontestables et indubitables;* ce qui ne ferme la porte à aucune secte. « C'est la mesure, dit-il, qu'il prend pour » lui-même, c'est celle qu'il propose aux autres; et » je suis, poursuit-il, bien assuré que Dieu ne » m'en demande pas davantage. »

Dans la suite il y appose la condition, non-seulement *de croire que l'Ecriture est la parole de Dieu;* mais aussi *de tâcher d'en trouver le sens et d'y conformer sa vie*[2] *:* ce qui n'exclut encore aucun chrétien; n'y en ayant point qui ne tâche, ou ne se vante de tâcher de bien entendre l'Ecriture et d'en trouver le vrai sens : de sorte qu'on ne peut exclure nulle secte du christianisme, puisqu'elles professent toutes ce qui seul est jugé nécessaire et suffisant pour le salut.

Il appuie encore sur ce principe, en disant : « Que les protestants conviennent de ces trois ar- » ticles : 1° Que les livres de l'Ecriture dont on n'a » jamais douté sont certainement la parole de Dieu ; » 2° Que le sens que Dieu a eu dessein de ren- » fermer dans ces livres est certainement vrai; » 3° Qu'ils doivent faire tous leurs efforts pour » croire l'Ecriture dans son vrai sens, et y con- » former leur vie : d'où il conclut qu'aucune erreur » ne peut nuire au salut de ceux qui sont disposés » de cette sorte; puisque les vérités mêmes, à l'é- » gard desquelles ils sont dans l'erreur, ils ne lais- » sent pas de les croire d'une foi implicite : et » pourquoi, demande-t-il à un catholique, une foi » implicite en Jésus-Christ et en sa parole ne suffi- » rait-elle pas aussi bien qu'une foi implicite à » votre Eglise[3]? »

Il n'y a personne qui n'entende la différence qu'il y a entre le catholique, qui dit : *Je crois ce que croit l'Eglise*, et notre protestant qui dit : *Je crois ce que Jésus-Christ veut que je croie, et ce qu'il a voulu enseigner dans sa parole :* car il est aisé de trouver ce que croit l'Eglise, dont les décisions expresses sur chaque erreur sont entre les mains de tout le monde; et s'il y reste quelque obscurité, elle est toujours vivante pour s'expliquer; de sorte qu'être disposé à croire ce que croit l'Eglise, c'est expressément se soumettre à renoncer à ses propres sentiments, s'ils sont contraires à ceux de l'Eglise qu'on peut apprendre aisément : ce qui emporte un renoncement à toute erreur qu'elle a condamnée. Mais le protestant qui erre est bien éloigné de cette disposition; puisqu'il a beau dire : Je crois tout ce que veut Jésus-Christ et tout ce qui est dans sa parole : Jésus-Christ ne viendra pas le désabuser de son erreur et l'Ecriture ne prendra non plus une autre forme que celle qu'elle a pour l'en tirer : tellement que cette foi implicite, qu'il se vante d'avoir en Jésus-Christ et à sa parole, n'est au fond qu'une indifférence pour tous les sens qu'on voudra donner à l'Ecriture; et se contenter d'une telle profession de foi, c'est expressément approuver toutes sortes de religions.

Ainsi dans cette demande du protestant, qui paraît si spécieuse : *Pourquoi la foi implicite en Jésus-Christ n'est-elle pas aussi suffisante que la foi en votre Eglise?* On peut voir quelle illusion est cachée dans les propositions qui ont la plus belle apparence. Mais sans disputer davantage, et pour s'attacher seulement à bien entendre notre docteur, il nous suffit d'avoir vu que cette foi dont il est content : *Je crois ce que veut Jésus-Christ, ou ce qu'enseigne son Ecriture*, n'est autre chose que dire : Je crois tout ce que je veux et tout ce qu'il me plaît d'attribuer à Jésus-Christ et à sa parole : sans exclure de cette foi aucune religion ou aucune secte de celles qui reçoivent l'Ecriture sainte, pas même les Juifs; puisqu'ils peuvent dire, comme nous : Je crois tout ce que Dieu veut, et tout ce qu'il a fait dire du Messie par ses prophètes : ce qui enferme autant toute vérité, et en particulier la foi en Jésus-Christ, que la proposition dont notre protestant s'est contenté.

On peut encore former sur ce modèle une autre foi implicite que le mahométan et le déiste peuvent avoir comme le juif et le chrétien : Je crois tout ce que Dieu sait : ou si l'on veut encore pousser plus loin, et donner jusqu'à l'athée, pour ainsi parler, une formule de foi implicite : Je crois tout ce qui est vrai, tout ce qui est conforme à la raison : ce qui implicitement comprend tout et même la foi chrétienne; puisque sans doute elle est conforme à la vérité, et que *notre culte*, comme dit saint Paul[1], *est raisonnable.*

Mais, pour nous restreindre aux termes de notre protestant anglais, on voit combien est vague sa foi implicite; Je crois Jésus-Christ et son Ecriture, et quelle indifférence elle établit, d'où « il conclut » que dans les contradictions apparentes qui se » rencontrent souvent entre l'Ecriture, la raison et » l'autorité d'une part; et l'Ecriture, la raison et » l'autorité d'autre part : si à cause de la diversité » des tempéraments, des génies, de l'éducation et

1. *Chap.* 6, *n.* 56. — 2. *Chap.* 6, *n.* 37. — 3. *Rép. à la préf. de son advers.*, *n.* 26.

1. *Rom.*, XII. 1.

» des préjugés inévitables, par lesquels tous les es» prits sont différemment tournés, il arrive qu'ils » embrassent des opinions différentes dont il ne se » peut que quelques-unes ne soient erronées, c'est » faire Dieu un tyran, et mettre l'homme au déses» poir, que de dire qu'on soit damné pour cela : il » suffit, dit-il, pour le salut, que chacun, autant » que son devoir l'y oblige, tâche de croire l'Ecri» ture dans son vrai sens[1]. » Ce qu'il appuie enfin de ce raisonnement. « En matière de religion, pour » se soumettre il faut avoir un juge dont nous » soyons obligés de croire que le jugement est » juste : en matière civile, il suffit d'être honnête » homme pour pouvoir devenir juge; mais en fait » de religion, il faut être infaillible. Ainsi n'y ayant » point de juge infaillible, selon les maximes com» munes de tous les protestants, il n'y a point de » juge à qui on doive se soumettre en fait de reli» gion. D'où il suit que dans ces matières chacun » peut garder son sentiment. Je puis, dit-il, garder » mon sentiment sans vous faire tort : vous pouvez » garder le vôtre sans me faire tort; et tout cela » peut se faire sans nous apporter à nous-mêmes » aucun préjudice[2].

CX. *Démonstration, par cet auteur, qu'il faut être catholique ou indifférent : croire l'Eglise infaillible ou tomber dans l'indifférence des religions.* — Ce qu'il dit, qu'il n'y a point de juge infaillible en matière de religion, fait bien voir qu'il ne reconnaît point l'Ecriture pour un vrai juge : car d'ailleurs, il est bien certain qu'il la reconnaît pour infaillible; mais c'est qu'il entend bien que l'Ecriture est une loi infaillible, et non pas un juge infaillible; puisqu'il ne faut qu'un peu de bon sens et de bonne foi, pour voir qu'un juge est celui qui prononce sur les différentes interprétations de la loi; ce que la loi elle-même visiblement ne fait pas, ni l'Ecriture non plus.

Il est maintenant aisé de concevoir tout le raisonnement de notre auteur, et le voici en bonne forme : Quelque évidence qu'on veuille poser dans l'Ecriture, elle n'est pas telle qu'il n'y ait diverses manières de l'entendre, dont quelques-unes sont des erreurs contre la foi : c'est pourquoi il y a deux règles suffisantes pour sauver les hommes : la première, de recevoir le texte de l'Ecriture avec toutes ses conséquences *nécessaires, incontestables et indubitables;* la seconde, dans tout le reste où l'on pourrait errer *contre la foi, de tâcher* de croire l'Ecriture selon son vrai sens, sans se condamner les uns les autres; parce que pour condamner il faut être juge, et en matière de religion, juge infaillible : or, il n'y a point de juge de cette sorte. L'Eglise n'est pas infaillible : chaque particulier l'est encore moins dans ses sentiments : donc qu'on ne se juge point les uns les autres, et que chacun demeure innocemment et impunément dans son sens; ce qui est en termes formels l'assurance du salut de chaque chrétien dans sa religion, déduite manifestement de ce qu'il n'y a point de juge infaillible. Il n'y a donc point de milieu entre croire l'Eglise infaillible et sauver tout le monde dans sa religion; et ne pas être catholique, c'est nécessairement être indifférent.

CXI. *Distinction des erreurs fondamentales d'avec les autres, selon cet auteur : nouvelle démonstration qu'on ne peut éviter l'indifférence que par les principes des catholiques.* — Il ne faut pourtant pas dissimuler, qu'en disant que chacun se sauve dans son sentiment, notre auteur y apporte la restriction, « que la différence qui sera entre nous ne » concerne aucune chose nécessaire au salut, et » que nous aimions tellement la vérité, que nous » ayons soin d'en instruire notre conscience, et » que nous la suivions constamment[1]. » Mais il faut voir quelles sont ces choses nécessaires au salut, et voici comment il les explique. « Touchant la dif» ficulté de distinguer les erreurs damnables d'a» vec celles qui ne damnent pas, et les vérités fon» damentales d'avec celles qui ne sont pas fonda» mentales, je réponds que la dispute, qui est » entre les protestants sur cette question, peut être » facilement terminée. Car ou l'erreur dont on parle » est tout à fait involontaire, ou elle est volontaire » à l'égard de sa cause. Si la cause de l'erreur est » quelque faute VOLONTAIRE et évitable, l'erreur » même est criminelle, et par conséquent damnable » en elle-même. Mais si je ne suis coupable d'au» cune faute de cette nature, SI J'AIME LA VÉRITÉ, » SI JE LA CHERCHE AVEC SOIN, si je ne prends point » conseil de la chair et du sang pour choisir mes » opinions, mais de Dieu seul ET DE LA RAISON » QU'IL M'A DONNÉE; si, dis-je, je suis disposé de » cette sorte, et que cependant, par un effet de » l'infirmité humaine, je tombe dans l'erreur, cette » erreur ne peut pas être damnable. » Voilà en termes formels la distinction des erreurs fondamentales et non fondamentales établie, non du côté des objets de la religion, ou sur la nature même de ces erreurs, mais sur la disposition de ceux qui y sont; et ce qui tranche en un mot la question des articles fondamentaux, cet auteur les réduit tous à celui-ci, *de croire l'Ecriture et de tâcher de la croire dans son vrai sens*[2] : voilà, dit-il, en un mot *le catalogue des articles fondamentaux, et ce qui suffit au salut de tout homme :* où l'on voit une tolérance parfaite, et le salut accordé sur le fondement commun des indifférents, qui est de sauver tous ceux qui se servent de leur raison pour chercher la vérité dans l'Ecriture.

Il n'y a qu'un seul remède à une si dangereuse maladie qui tend manifestement à l'extinction du christianisme et de toute religion : c'est de chercher la vérité non par sa seule raison, mais avec l'Eglise, sous son autorité, sous sa conduite. Car s'il y a au monde un fait constant, c'est que la chercher tout seul, même dans la sainte Ecriture, par son propre esprit, par son propre raisonnement, et non pas avec le corps et dans l'unité de l'Eglise, c'est la source de tous les schismes et de toutes les hérésies : et s'il y a un moyen solide d'éviter ce mal et toute innovation dans la foi, c'est celui de soumettre, non pas Dieu et son Ecriture, comme on voudrait nous faire accroire que nous le pratiquons, mais son sentiment particulier sur l'intelligence de cette Ecriture à celui de l'Eglise universelle : et s'il y a un besoin pressant que l'expérience nous rende sensible, c'est celui que nous avons d'un tel secours.

CXII. *Par le mépris des principes catholiques, le*

1. *Rép. à la Préf.*, *n.* 26. — 2. *Idem*, *c.* 2, *n.* 17.

1. *Rép. à la Préf.*, *c.* 3, *n.* 52. — 2. *Idem*, *n.* 27.

protestant anglais est plongé dans l'indifférence. M. Burnet dans le même sentiment : nulle sortie de cet abime que par la foi de l'Eglise catholique. — Faute de vouloir s'en servir, notre protestant anglais, avec son amour prétendu pour la raison, pour la vérité, pour l'Ecriture, est tombé comme les autres dans l'abime de l'indifférence : comme les autres il a ôté à l'Eglise le moyen de discerner et de convaincre les hérétiques, en la réduisant avec eux aux termes précis de l'Ecriture, et bannissant les interprétations qu'elle oppose aux mauvais sens qu'on lui donne. « Cette présomption, dit-il[1], » avec laquelle on attribue le sens des hommes aux » paroles de Dieu, le sens particulier des hommes » AUX EXPRESSIONS GÉNÉRALES du Saint-Esprit; et » on oblige la conscience à les recevoir sous peine » de mort et de damnation; cette vaine imagination, » que nous pouvons MIEUX PARLER des choses de » Dieu que par les paroles de Dieu; cet orgueil qui » nous porte à canoniser nos propres interpréta- » tions, et à user de tyrannie pour les faire rece- » voir aux autres; cette manière dont on ose RES- » TREINDRE la parole de Dieu, la tirer DE SON ÉTENDUE » et de sa GÉNÉRALITÉ, et ôter à l'entendement des » hommes cette liberté que Jésus-Christ et les » apôtres lui ont laissée : tout cela, dis-je, est et a » toujours été la SEULE SOURCE DE TOUS LES SCHISMES » de l'Eglise; c'est ce qui les rend immortels; c'est » ce qui met le feu dans tout le monde chrétien, » c'est ce qui déchire en pièces non-seulement la » robe; mais encore les entrailles et les membres » de Jésus-Christ, au grand plaisir des Turcs et » des Juifs, *ridente Turcâ, nec dolente Judæo.* » Otez cette muraille de SÉPARATION, et en un » moment TOUS LES CHRÉTIENS SERONT UNIS : ôtez ces » manières de persécuter, de brûler, de maudire, » de damner les hommes, parce qu'ils ne souscri- » vent pas AUX PAROLES DES HOMMES COMME AUX PA- » ROLES DE DIEU; demandez seulement aux chrétiens » DE CROIRE EN JÉSUS-CHRIST, et de n'appeler leur » maître qui que ce soit que lui seul. Que ceux qui » de bouche renoncent à L'INFAILLIBILITÉ, y renon- » cent aussi par leurs actions; rétablissez les chré- » tiens en leur pleine et entière liberté, de ne » captiver leur entendement QU'A L'ECRITURE SEULE : » et alors comme les rivières quand elles ont un » libre passage courent toutes à l'Océan, ainsi l'on » peut espérer de la bénédiction de Dieu, que cette » LIBERTÉ UNIVERSELLE réduira incontinent tout le » monde chrétien à la vérité et à l'unité. »

A qui en veut ce docteur, sinon manifestement à ceux qui voudraient obliger les ariens, les pélagiens, les sociniens et tous les autres hérétiques, à dire que Jésus-Christ est Dieu éternel? que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu souverainement et uniquement adorable, d'une même majesté et d'une même nature? à dire que Dieu et l'homme en Jésus-Christ sont une même et seule personne, à qui est due une seule et même adoration avec le Père et le Saint-Esprit? à dire qu'il y a un péché originel véritablement transmis de notre premier père jusqu'à nous? à dire que la grâce intérieure est absolument nécessaire à chaque action de piété? à dire que les damnés auront à souffrir *la peine d'un feu éternel* autrement que saint Jude ne l'a dit des habitants de Sodome et de Gomorrhe[1], ou autres choses semblables? et en un mot, à qui en veut-il, si ce n'est à ceux qui voudraient pousser les hérétiques quels qu'ils soient, au delà des expressions de l'Ecriture qu'*ils détournent*, comme dit saint Pierre[2], *à un mauvais sens*, et les tirer de *leur étendue et de leur généralité*, comme parle notre Anglais.

C'est sur ce pied qu'il travaillait à la réunion du christianisme : sur le pied de M. d'Huisseau, ministre de Saumur, que nos prétendus réformés ont condamné : très-bien selon les principes de l'Eglise catholique, mais très-mal selon les principes de la Réforme : très-bien en présupposant que l'Eglise est infaillible dans ses interprétations, et qu'elle a droit d'obliger tous les chrétiens à s'y soumettre; mais très-mal en s'attribuant à eux-mêmes par leurs actions une infaillibilité qu'ils renonçaient en paroles, selon que leur reproche cet Anglais : car c'est en présupposant cette autorité et infaillibilité de l'Eglise qu'ils condamnent des chrétiens prêts à souscrire à l'Ecriture sainte, et à toutes ses expressions, sans en refuser aucune, sans aussi y rien ajouter : pour cette raison seulement qu'ils ne veulent pas se soumettre aux interprétations de l'Eglise, ni renoncer à la liberté qu'ils prétendent que Dieu a donnée de s'en tenir précisément à la parole de l'Ecriture *dans sa généralité.*

C'est ainsi, comme l'on a vu, que l'ont entendu non-seulement Strimésius et les auteurs qu'il allègue; mais encore dès l'origine de la Réforme, Luther, Calvin, Zanchius, et les protestants anglais comme les autres. Chillingworth, qui est celui qu'on vient d'entendre, en est une preuve convaincante, parce que son livre a paru avec une approbation authentique et des éloges extraordinaires des théologiens d'Oxford. Aussi est-ce un des plus suivis de tous leurs docteurs. Il s'est formé en Angleterre sur ses principes une secte qui est répandue dans toute l'Eglise anglicane protestante, où l'on ne parle que de paix et de charité universelles. Les défenseurs de cette paix se donnent eux-mêmes le nom de *Latitudinariens*, pour exprimer l'étendue de leur tolérance qu'ils appellent charité et modération, qui est le titre spécieux dont on couvre la tolérance universelle. On ne peut nier que cette doctrine ne se rende commune en Angleterre : et s'il faut parmi ceux qui la défendent à présent que je produise un auteur connu, je nommerai sans hésiter M. Burnet. C'est lui qui pour lier les mains au magistrat sur les affaires de la religion, donne pour principe général que « nos pensées qui regar- » dent Dieu, et les actions qui sont les effets de ces » pensées, ne sont point de son ressort[3]. » M. Jurieu, qui montre aujourd'hui tant de zèle pour l'autorité du magistrat, n'a qu'à s'attaquer à cet auteur. Mais il lui dira beaucoup d'autres choses qui lui déplairont davantage. Il lui dira que l'hérésie n'est rien du tout « que l'opiniâtreté dans une erreur » après être convaincu que c'est une erreur[4] : » ce qui réduit l'hérésie à rien; puisque, selon cette définition, il n'y a rien en soi qui soit hérétique, et par conséquent aucune erreur qu'il ne faille tolérer. Il lui dira « que selon les principes de l'Eglise ro-

1 *Rep. à la Pref.*, *ch.* 1, *n.* 16.

1. *Jud*, 7. — 2. *II. Petr.*, III, 16. — 3. *Préf. sur Lact.*, *p.* 18. — 4. *Idem*, *p.* 37.

» maine qui se croit infaillible, l'intolérance est plus » aisée à soutenir[1]; » mais qu'elle ne peut subsister dans une Eglise comme la leur, « qui ne prétend » rien davantage qu'un pouvoir d'ordre et de gou» vernement, et qui ne nie pas qu'elle ne puisse se » tromper. » Il conclura de ce principe « qu'on ne » doit pas être trop prompt à juger mal de ceux qui » sont d'un autre sentiment que nous, ou agir avec » eux d'une manière rigoureuse; puisqu'IL EST » POSSIBLE QU'ILS AIENT RAISON ET QUE NOUS AYONS » TORT[2] : » ce qui lui fait appeler la rigueur de ce qu'on appelle l'Eglise anglicane envers les nonconformistes, LA RAGE D'UNE PERSÉCUTION INSENSÉE[3].

Pour sauver les variations qu'on impute aux protestants, il répond qu'ils n'ont jamais varié *sur le Symbole des apôtres ni sur les dix commandements*[4] *:* deux pièces où sont contenus tous les articles de foi; le reste qu'on a inséré dans les Confessions de foi des protestants, n'étant selon lui que *des vérités théologiques dont les principes de la Réforme* ne permettent pas *qu'on impose les décisions aux autres hommes, ni qu'on les oblige à les signer ni à en jurer l'observation.*

Voilà bien pour M. Jurieu un autre adversaire qu'un M. Huet, et que les autres ministres qu'il étonne par ses injures, qu'il accable par la crainte d'être déposé. Celui-ci méprise autant ses censures que ses emportements et sa véhémence; et s'étant si hautement déclaré pour la tolérance universelle, il ne trouvera pas mauvais que M. Papin rende publiques les lettres qu'il lui a écrites pour autoriser cette doctrine, et le discours de Strimésius qu'on vient de citer, c'est-à-dire, l'indifférence la plus déclarée qu'on ait jamais vue.

Il ne reste plus maintenant que de trancher en un mot une équivoque de quelques-uns de ces docteurs protestants qui ne veulent pas qu'on les mette au nombre des indifférents, parce que, disent-ils, bien éloignés d'admettre l'indifférence des religions, ils reconnaissent qu'il y en a une meilleure que les autres, plus certaine, plus vraie, si l'on veut, à laquelle il faut tâcher de parvenir par l'intelligence de l'Ecriture, qui est la protestante ou la réformée: mais tout cela c'est se moquer, puisqu'on a vu qu'en tâchant et en s'efforçant, à la manière qu'ils disent de bien entendre l'Ecriture, on n'en est pas moins sauvé, bien qu'on demeure toujours et jusqu'au dernier soupir comme on était : qui est précisément ce qu'on appelle l'indifférence des religions, puisque dans le fond on se sauve en toutes; et l'expérience fait voir qu'il n'y a ni ne peut y avoir aucun remède à un si grand mal, qu'en croyant avec les catholiques que jamais on ne tâche et on ne s'efforce comme il faut, jusqu'à ce qu'on en vienne enfin par ses efforts à soumettre de bonne foi son jugement à celui de l'Eglise.

Après cela, mes chers frères, il ne faut point s'étonner que tout tende dans votre Réforme à l'indifférence des religions, ni qu'une infinité de gens aient dit à M. Jurieu que l'Église anglicane, qu'il appelle l'honneur de la Réforme, y tende visiblement comme les autres, puisque nous venons de voir dans ses principaux docteurs des témoignages si précis de ce sentiment.

CXIII. *L'indépendantisme sorti de cette source : autres sectes : le mépris de l'Ecriture inévitable sans les interprétations de l'Eglise.* — Sans encore sortir de l'Angleterre, la secte des indépendants est venue manifestement de la même source; et Jean Hornebeck, un des plus célèbres docteurs de l'académie d'Utrecht, en est un bon témoin, lorsqu'il écrit, dans le livre où il fait le recueil des sectes[1] : « Qu'ils rejettent toutes les formules, tous les ca» téchismes, tous les symboles, même celui des » apôtres. Ils croient, dit-il, qu'il faut éloigner » toutes ces choses comme apocryphes, pour ne » s'en tenir qu'à la seule et unique parole de Dieu. » Un autre, que le même auteur met au rang des enthousiastes ou prétendus inspirés, qui n'était point ignorant principalement en hébreu, ni de mauvaise vie, disait « qu'il n'y avait plus d'Eglise » depuis les apôtres, parce qu'il n'y avait plus d'in» faillibilité sur la terre, et que les docteurs qui » n'en avaient point ne s'en vantaient pas moins de » parler au nom de Dieu. » Un autre concluait de là, « que jusqu'à ce qu'on fût convenu quelle doc» trine on aurait à suivre, il fallait établir des » assemblées où l'on ne lût que le simple texte de » l'Ecriture sans glose ni expositions; qu'on ne pro» noncerait autre chose dans les chaires, et que » tous les livres de religion, excepté l'Ecriture » seule, seraient portés au magistrat[2]. » Sur ce fondement il faisait *le plan d'une Eglise non partiale :* il avait même composé un livre sous ce titre, et un autre qu'il intitulait, *la Diminution des sectes.* C'était visiblement le même dessein où sont entrés les docteurs qu'on vient de produire. Il n'y avait, pour unir les sectes, que de permettre de croire, de dire et d'écrire tout ce qu'on voudrait. C'est sauver tous les hérétiques sans les convertir, sans les ramener à la tige d'où toutes les sectes sont sorties, sans y songer seulement : et au contraire, en laissant oublier aux chrétiens, s'il se pouvait, ce principe d'unité sur lequel le Fils de Dieu a fondé son Eglise, pour substituer à sa place le caractère de division, qui est *dans le royaume de Satan* le principe de sa désolation inévitable, conformément à cette parole : *Tout royaume divisé en lui-même sera désolé, et les maisons en tomberont les unes sur les autres*[3]. On voit par là quels prodiges l'ennemi du genre humain voulait introduire sous prétexte de piété; c'est le vrai *mystère d'iniquité*[4], c'est-à-dire, la plus dangereuse hypocrisie sous couleur de rendre respect à la parole de Dieu, et par là l'indifférence des religions, afin de préparer la voie à la grande *apostasie* qui doit arriver, et *à la révélation de l'Antechrist*[5] *:* et tout cela fondé sur cette maxime, que les interprétations de l'Eglise ne pouvant être plus infaillibles qu'elle-même, il demeura libre aux chrétiens de rejeter les plus authentiques, et de ne se réserver que le simple texte, à condition de le tourmenter et le tordre à sa fantaisie, jusqu'à ce qu'enfin on l'ait forcé à ne plus violenter le sens humain : qui est le but où se termine le socianianisme, et comme on a vu, le

1. *Préf. sur Lect.*, p. 39. — 2. *Idem*, p. 39, 40. — 3. *Ibid.*, p. 46, 47. — 4. *Rem. sur les Méth. du Clergé de France. Mech.* 16, p. 158, art. 3.

1. *Summa Controv.*, lib. 10; *De Brownistis*, p. 636. — 2. *Summa Controv.*, etc., p. 435, 437. — 3. *Luc.*, XI. 17. — 4. *II. Thess.*, II. 7. — 5. *Idem.*

parfait accomplissement de la Réforme des protestants.

C'est par là aussi qu'il s'élève de tous côtés au milieu d'eux tant de sectes de fanatiques; parce que d'un côté étant constant que l'Ecriture, dont on abuse en tant de manières, a besoin d'interprétation; et de l'autre, celles de l'Eglise paraissant douteuses ou suspectes aux protestants par les principes de la secte; on est contraint, pour avoir un interprète infaillible, de s'attribuer une inspiration, un instinct venu du Saint-Esprit : d'où l'on est mené pas à pas au mépris du texte sacré, comme l'expérience le fait voir; tous ces inspirés prétendant enfin être affranchis de la lettre, comme d'une sujétion contraire à la liberté des enfants de Dieu; et ainsi, par la plus grossière de toutes les illusions, une révérence mal entendue de l'Ecriture conduit enfin les esprits à la mépriser.

Pour éviter ces extrémités si visiblement pernicieuses, l'Eglise catholique, toujours assurée de l'esprit qui l'anime et la dirige, n'a aussi jamais hésité à donner dès les premiers temps comme authentiques ses interprétations unanimes : en quoi, loin de croire qu'elle eût dérogé à l'autorité des livres saints, elle a au contraire toujours regardé ses explications comme étant le pur esprit de l'Ecriture, et ses traditions constantes et universelles comme faisant avec l'Ecriture un seul et même corps de révélation.

CXIV. *Illusion de ceux qui faisant peu d'estime des dogmes, ne vantent que les bonnes mœurs.* — C'est le seul moyen laissé aux fidèles, dans une doctrine aussi haute que celle du christianisme, et dans une aussi grande profondeur que celle de l'Ecriture, d'entretenir parmi eux l'unité que leur ordonne saint Paul, en leur disant : *Soyez d'un même cœur et d'une même âme, ayant tous les mêmes sentiments*[1]. Ce qui devait commencer par la foi; puisque le même saint Paul a dit encore : *Un seul corps et un seul esprit : un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême*[2]. Pour trouver cette unité de la foi dans une si effroyable multiplicité de sentiments et de sectes, on voit à quoi il faut réduire la foi chrétienne, et dans *quelle généralité* il faut prendre l'Ecriture. Nos indifférents, qui en ont honte, et des divisions où l'on tombe par la méthode qu'ils proposent pour entendre ce divin livre, croient y trouver un remède en faisant peu de cas des dogmes spéculatifs et abstraits, comme ils les appellent, et ne vantant que la doctrine des mœurs. C'est la maxime de ces latitudinaristes dont nous venons de parler, qui disent que c'est dans les mœurs qu'il faut rétrécir la voie du ciel en la dilatant pour les dogmes. Tout consiste à bien vivre, disent nos indifférents; et l'Ecriture n'a là-dessus aucune obscurité, ni le christianisme aucun partage. Mais c'est encore, sous le prétexte de la piété, la plus fine et la plus dangereuse hypocrisie. Car d'abord, pourquoi ne vouloir pas que captiver son intelligence, sous des mystères impénétrables à l'esprit humain, soit une chose qui appartienne à la doctrine des mœurs, et une partie principale du culte de Dieu, puisque c'est un des sacrifices qui coûtent le plus à la nature, et qui est en soi des plus parfaits? Et pourquoi ne sera-ce pas encore

1. *Phil.*, II. 2. — 2. *Eph.*, IV. 4, 5.

un des exercices de la charité, de réduire les vrais chrétiens à la même foi, en rendant obéissance à la même Eglise, et par là étouffer *les dissensions*, *les inimitiés*, *les aigreurs* et les autres maux de cette nature, parmi lesquels saint Paul a compté *les hérésies et les sectes*[1], comme une source immortelle *des divisions* que l'Esprit de Jésus-Christ devait éteindre? C'est de cela néanmoins que nos parfaits chrétiens font peu d'état; et ils ne parlent que de bien vivre, comme si bien croire n'en était pas le fondement. Mais pour nous restreindre simplement à ce qu'ils appellent les mœurs, où ils semblent vouloir renfermer toute la religion, les sociniens et les autres qui les vantent tant n'ont-ils pas été les premiers à censurer les commencements de la Réforme, où l'on avait refroidi la pratique des bonnes œuvres, en enseignant clairement qu'elles n'étaient pas nécessaires à la justification ni au salut, non pas même l'amour de Dieu; mais la seule foi des promesses, ainsi que nous l'avons souvent démontré? Les mêmes sociniens ne prouvaient-ils pas invinciblement, aussi bien que les catholiques, qu'il n'y a rien de plus pernicieux aux bonnes mœurs, que l'inamissibilité de la justice, la certitude du salut, et enfin l'imputation de la justice de Jésus-Christ de la manière dont on l'enseignait dans la Réforme? C'en est assez pour les convaincre, qu'il peut se trouver dans l'Ecriture, sur les mœurs comme sur les dogmes, de ces généralités où se cachent tant d'opinions et tant d'erreurs différentes. Que si l'on se met à raisonner (et on ne le fait que trop), sur la doctrine des mœurs, sur les inimitiés, sur les usures, sur la mortification, sur le mensonge, sur la chasteté, sur les mariages, avec ce principe qu'il faut réduire l'Ecriture sainte à la droite raison, où n'ira-t-on pas? N'a-t-on pas vu la polygamie enseignée par les protestants, et en spéculation et en pratique? Et ne sera-t-il pas aussi facile de persuader aux hommes, que Dieu n'a pas voulu porter leurs obligations au delà des règles du bon sens, que de leur persuader qu'il n'a pas voulu porter leur croyance au delà du bon raisonnement? Mais quand on en sera là, que sera-ce que ce bon sens dans les mœurs, sinon ce qu'a déjà été ce bon raisonnement dans la croyance, c'est-à-dire ce qu'il plaira à un chacun? Ainsi nous perdrons tout l'avantage des décisions de Jésus-Christ : l'autorité de sa parole, sujette à des interprétations arbitraires, ne fixera non plus nos agitations, qui ferait la liberté naturelle de notre raisonnement; et nous nous reverrons replongés dans les disputes interminables, qui ont fait tourner la tête aux philosophes. De cette sorte, il faudra tolérer ceux qui erreront dans les mœurs comme ceux qui erreront sur les mystères, et réduire le christianisme, comme font plusieurs, à la généralité de l'amour de Dieu et du prochain, en quelque sorte qu'on l'applique et qu'on le tourne après cela. Combien ont dogmatisé les anabaptistes et les autres enthousiastes ou prétendus inspirés, sur les serments, sur les châtiments, sur la manière de prier; sur les mariages, sur la magistrature et surtout le gouvernement ecclésiastique et séculier : choses si essentielles à la vie chrétienne? Les sociniens, qui ne vantent

1. *Gal.*, v. 20.

avec les indifférents que la bonne vie et la voie étroite dans les mœurs, combien se mettent-ils au large lorsqu'ils ne soumettent aux peines de la damnation et à la privation de la vie éternelle que les habitudes vicieuses? Jusque-là Socin lui-même n'a pas craint de dire, « que le meurtrier, ou l'homicide qui est jugé digne de mort, et qui ne » put avoir de part à la vie éternelle, n'est pas celui » qui a tué un homme ou qui a commis un acte » d'homicide, mais celui qui a contracté quelque » habitude d'un si grand crime[1]. » Il n'y a rien de plus inculqué dans ses ouvrages que cette doctrine. C'est aussi le sentiment de la plupart de ses disciples, et entre autres de Crellius un des plus célèbres, et qui est estimé parmi eux, un des plus réguliers sur la doctrine des mœurs : et néanmoins il fait consister *dans l'habitude* la nature du péché qui exclut de la vie éternelle[2] : et encore plus expressément il distingue deux sortes de péchés, « dont les premiers, dit-il, sont très-griefs et très-» énormes de leur nature ou en approchent beau-» coup, dans lesquels celui qui espère la vie » éternelle et qui a la crainte de Dieu, ou ne tombe » que lorsqu'il est fort pressé par les désirs de la » chair, ou faute d'y penser et par quelque sorte » d'imprudence. » On voit d'abord que ces péchés, quelque énormes qu'il les représente, ne lui paraissent incompatibles ni avec la crainte de Dieu, ni avec l'espérance du salut, que lorsqu'on y tombe souvent, et avec une malice déterminée. « Et pour » les autres péchés, continue-t-il, qui ne sont pas » si énormes et où l'on tombe plus facilement, » comme la colère, le désir des voluptés illicites » qui ne va point jusqu'à l'acte, et l'ambition dé-» sordonnée : si on ne les combat pas dans leur » naissance et qu'on leur lâche la bride, je ne crois » pas qu'on puisse espérer le salut. Mais si l'on » combat avec sa passion et qu'on s'occupe à la ré-» primer, en sorte qu'on gagne deux choses sur » soi-même, l'une souvent de l'éteindre et la bannir » de son esprit, l'autre de l'affaiblir et d'en empê-» cher en quelque sorte l'effet : je n'ôte pas à un » tel homme l'espérance du salut. »

On voit par là de quelle indulgence il use envers les péchés. Car pour ce qui regarde les plus énormes, lors même qu'on les commet en effet, il ne veut pas qu'ils excluent la crainte de Dieu ni l'espérance du salut, si l'on y tombe rarement, et que ce soit *par emportement et par quelque sorte d'inconsidération :* car il ne veut même pas que l'inconsidération soit pleine et entière; et pour les péchés de pensée, de consentement ou de volonté, tel qu'est par exemple *le désir d'un plaisir illicite*, encore que Jésus-Christ ait égalé *ce désir à un adultère*[3] *:* selon ce nouveau docteur, pour ne pas être damné par un tel crime, il suffit de ne pas lâcher tout à fait la bride à sa convoitise, et *d'en empêcher*, comme il le dit, non pas entièrement, mais *en quelque sorte l'effet;* qui est un des plus grands affaiblissements qu'on pût inventer de la doctrine de l'Evangile. Mais de peur encore d'en dire trop, ou de rendre trop difficile le chemin du ciel, il excuse ces sortes de pécheurs, lorsqu'ils sont entraînés au péché *par de violentes tentations venues ou du naturel ou de l'habitude.* Il est vrai qu'il y ajoute deux conditions : l'une de n'avoir *pas eu en soi-même plusieurs de ces dispositions criminelles;* l'autre, *d'en récompenser le péché par d'excellentes vertus, comme font la charité et l'aumône.* Mais cela lui paraît encore trop dur : « et quand, dit-il, » on aurait plusieurs de ces mauvaises dispositions, » et qu'on n'aurait point de ces excellentes vertus, » je n'oserais ni accorder ni refuser le salut à des » hommes qui seraient en cet état. »

Il n'est pas ici question de les sauver de la damnation par une sincère et véritable pénitence de leurs fautes, car c'est de quoi on ne parle pas dans tous ces discours; et on sait que tous les péchés, même les plus énormes comme les plus délibérés et les plus fréquents, sont pardonnables en cette sorte : il s'agit de trouver dans le péché des excuses au péché même; et voilà ce qu'en ont pensé ceux de tous les protestants qui se piquent le plus de conserver entière la règle des mœurs. On voit en cet endroit combien ils sont relâchés; ailleurs ils sont rigoureux jusqu'à l'excès, puisqu'ils s'accordent avec les anabaptistes à condamner parmi les chrétiens les serments, la magistrature, la peine de mort et la guerre, quoique entreprise par autorité publique, quelque juste qu'elle paraisse d'ailleurs[1].

Ceux de qui nous venons de voir d'un côté les relâchements, et de l'autre les rigueurs excessives, sont constamment ceux des protestants qui ont le plus secoué le joug de l'autorité : ce sont aussi visiblement ceux qui se sont le plus égarés, non-seulement dans les mystères de la religion, mais encore dans la doctrine des mœurs qu'ils se vantent de mieux observer que tous les autres. Socin, Wolzogue, et les autres, disent que l'usure n'est pas un péché selon les lois chrétiennes[2] : en quoi il faut avouer qu'ils ne dégénèrent pas de la doctrine commune des protestants. Sans parler des autres erreurs des sociniens dans la matière des mœurs, on sait la liberté qu'ils se donnent tous les jours sur la dissimulation et sur le mensonge; et cela dans la matière la plus sérieuse qu'on puisse traiter parmi les hommes, qui est celle de la religion. Pour peu que les princes grondent, ils se cachent sous tel manteau que vous voulez, et ne s'embarrassent point de l'hypocrisie. On voit donc plus clair que le jour, que pour soutenir les mœurs, comme pour soutenir la foi, il y faut ce ferme fondement d'une autorité infaillible, qui empêche l'esprit de s'égarer dans les interprétations qu'une vaine subtilité pourra donner à l'Ecriture sur cette matière comme sur toutes les autres; et vanter les mœurs sans cela, c'est, sous prétexte de les établir, les détruire et en laisser la règle à l'abandon.

C'est aussi pour obvier à tous ces maux qu'on nous avait donné dans le Symbole l'article *de l'Eglise catholique*, où nous trouvons tout ce que saint Paul nous avait montré par ces paroles : *Un seul corps et un seul esprit, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême*[3]. Mais la Réforme a mis les

1. *Soc. in cad.* 3, I. *Ep. Jo.*, II. 6. *T.* I. *Bib. Frat.*, *p.* 194. *Idem, ad* v. 14, *p.* 202. *Ibid.*, *quod regni Pol.*, *etc.* I. *p.* 194, *etc.* — 2. *Eth. Christ.*, *lib.* II, *c.* 5, *t.* IV, *p.* 287; *Resp. ad* 3. *Sco. in quæst.* — 3. *Matth.*, V. 28.

1. *Soc.*, *Tract. de Magist. cont. Pal.*, *T.* II, *p.* 5; *Wolzog. instr. ad util. lect. N. T. c.* 4, 2, *T.* 1, *p.* 251, 290; *Annot. ad quæst. de Magist. idem*, 65 *et seq.* — 2. *Soc. ad Christoph.*; *Morst. Ep.* 4, *T.* I, *p.* 455; *Wolzog. comm. in Luc.*, *c.* 6, *v.* 35, *T.* I, *p.* 592. — 3. *Eph.*, IV. 4, 5.

mains sur cette unité qui devait être inviolable : elle a transformé l'Eglise universelle en un amas de sociétés ennemies, qui ne laissent pas, dit M. Jurieu, « d'être unies au corps de l'Eglise chré» tienne, fussent-elles en schisme les unes contre » les autres jusques aux épées tirées[1]. » C'est ainsi qu'il nous a formé le royaume de Jésus-Christ sur le modèle de celui de Satan. Les autres ont poussé à bout le principe que ce ministre avait posé : il ne trouve ce *seul corps ni ce seul esprit* de saint Paul, qu'en s'accordant à compter pour rien par rapport au salut éternel toutes les divisions sur les mystères : ni *l'unité de la foi*, qu'en la faisant consister dans les plus vagues généralités, et en s'élevant au-dessus de toutes les décisions et interprétations de l'Eglise : ni enfin celle du *baptême*, qu'en sauvant généralement toutes les sectes où on le reçoit, sans remonter à la source d'où est dérivée cette eau salutaire, et d'où tous les hérétiques l'ont emportée.

CXV. *A quelle condition nos docteurs indifférents s'offrent à tolérer l'Eglise romaine : confiance et fermeté de cette Eglise.* — Que si maintenant on veut savoir comment nos indifférents sont disposés envers l'Eglise romaine, qui seule se tient à la tige de son unité primitive, il ne faut qu'entendre Strimésius que nous avons tant cité, ou plutôt Jean Bergius un de ses auteurs, qui parle ainsi : « Si » les papistes ne voulaient point nous obliger à » leurs propres et particulières explications, et » qu'ils cessassent de nous juger sur cela, mais » qu'ils nous laissassent jouir des paroles et des » explications de Jésus-Christ, tout irait bien[2] : » c'est-à-dire, qu'*il les faudrait recevoir du moins à titre d'infirmes*[3], comme on fait *les sociniens* (car c'est de quoi il s'agissait), et les mettre par conséquent au rang des vrais chrétiens, qui pourraient se sauver dans leur religion. Ainsi l'Eglise romaine pourrait avoir part à cette commune confédération des chrétiens que l'on propose aujourd'hui sous le nom de tolérance, si, sans obliger personne aux interprétations qu'elle a reçues de tout temps, elle voulait se contenter d'une souscription générale aux termes de l'Ecriture, qu'elle pourrait faire avec aussi peu de peine que les autres religions. Car encore qu'elle reconnaisse des traditions non écrites, tout le monde lui rend ce témoignage, qu'elle fait profession de ne rien admettre qui soit contraire à l'Ecriture : son fondement étant celui-ci, qu'il y a une parfaite uniformité dans tout ce qu'ont dit les apôtres, soit de vive voix, soit par écrit. Elle souscrit donc sans difficulté avec tout le reste des chrétiens à l'Ecriture sainte, comme à un livre inspiré de Dieu et immédiatement dicté par le Saint-Esprit; et elle ne se trouve exclue de cette prétendue société, qu'à cause qu'elle est et sera toujours par sa propre constitution opposée à l'indifférence des religions, et en un mot, comme parle M. Jurieu, *la plus intolérante de toutes les sectes chrétiennes*[4].

De cette sorte on voit clairement que ce qui rend cette Eglise si odieuse aux protestants, c'est principalement et plus que tous les autres dogmes, sa sainte et inflexible incompatibilité, si on peut parler de cette sorte; c'est qu'elle veut être seule, parce qu'elle se croit l'épouse : titre qui ne souffre point de partage; c'est qu'elle ne peut souffrir qu'on révoque en doute aucun de ses dogmes, parce qu'elle croit aux promesses et à l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit. Car c'est en effet ce qui la rend si sévère, si insociable, et ensuite si odieuse à toutes les sectes séparées qui, la plupart au commencement ne demandaient autre chose, sinon qu'elle voulût bien les tolérer, ou du moins ne les pas frapper de ses anathèmes. Mais sa sainte sévérité et la sainte délicatesse de ses sentiments ne lui permettaient pas cette indulgence, ou plutôt cette mollesse; et son inflexibilité, qui la fait haïr par les sectes schismatiques, la rend chère et vénérable aux enfants de Dieu; puisque c'est par là qu'elle les affermit dans une foi qui ne change pas, et qu'elle leur donne l'assurance de dire en tout temps comme en tout lieu : Je crois l'Eglise catholique : parole qui ne veut pas dire seulement : Je crois qu'il y a une Eglise catholique et une société où tous les enfants de Dieu sont recueillis; mais encore et expressément : Je crois qu'il y a une Eglise catholique et une société unique, universelle, indivisible, où la vérité de Jésus-Christ, qui est la vie et la nourriture des chrétiens, est toujours immuablement enseignée; ce qui emporte non-seulement, je crois qu'elle est, mais encore, je crois sa doctrine, sans laquelle elle ne serait pas, et perdrait le nom d'Eglise catholique. Et de même que Jésus-Christ disait hautement et sans craindre d'être repris : *Qui de vous me convaincra de péché*[1]*?* ce qui était un des caractères de sa divinité; ainsi l'Eglise catholique, sa vraie et unique épouse, appuyée sur sa protection et sur sa promesse, dit hardiment à toutes les sectes qui ont rompu avec elle : Qui de vous me convaincra d'avoir innové? Et c'est là ce qui rend sensible que Dieu est en elle. Car comme ce qui vérifie cette parole du Sauveur : *Qui de vous me convaincra de péché?* c'est qu'encore qu'on ait pu dire en général : Cet homme est un séducteur, et autres choses semblables; dans le fait particulier on n'a jamais pu ni le convaincre d'aucune erreur dans sa doctrine, ni marquer avec tant soit peu de vraisemblance aucune irrégularité dans sa vie. De même, si on ose en quelque façon lui comparer son Eglise, soutenue de son secours et éclairée de son esprit, on a bien pu en général lui reprocher des innovations; mais on n'a jamais pu ni on ne pourra jamais lui démontrer, par aucun fait positif, ni qu'elle ait changé aucun de ses dogmes, ni qu'elle se soit jamais séparée du tronc où elle avait été insérée, ou de la pierre sur laquelle elle avait été bâtie. Au lieu donc qu'elle n'a jamais vu naître de secte, à qui elle n'ait pu dire aussitôt, hardiment et sans qu'on pût le nier : Voilà votre auteur, voilà votre date, et vous n'étiez pas hier; en sorte qu'elle leur montre à toutes sur le front le caractère ineffaçable de leur nouveauté : personne n'a jamais pu et par conséquent ne pourra jamais lui montrer la même chose par aucun fait positif. Car elle a fait en tout temps et fait encore une si haute profession de ne jamais rien changer dans sa doctrine, que pour peu qu'elle y eût changé, ou

1. *[illegible], p. 5, [illegible], liv. XV, n. 51 et suiv.* — 2. *Strim., cit.*, § [illegible], p. [illegible]. — 3. *Ibidem*, p. 37. — 4. *Jur., Lett. pastor. aux [illegible] de Paris*, etc.

1. *Joan.*, VIII. 46.

qu'elle y changeât, elle ne pourrait soutenir son caractère, et perdrait tous ses enfants. C'est donc là le fondement inébranlable et la pierre sur laquelle est appuyée la foi des humbles chrétiens ; c'est que, par la constitution de l'Eglise où ils ont à vivre, la nouveauté dans la doctrine leur y est toujours sensible; et, comme nous l'avons dit, toujours réduite à ce fait constant : on croyait hier ainsi ; et on varie dans la foi, si aujourd'hui on ne croit de même. Sur ce fondement, il est clair que ne point vouloir varier et demeurer dans l'Eglise, c'est la même chose. C'est ce qui fait que l'Eglise ne varie jamais; et la maxime contraire fait que les fausses Eglises, et en particulier la réformée, est exposée à varier toujours; puisque dès qu'elle a trouvé un seul moment où elle est forcée d'avouer qu'il fallait changer la foi de ceux par qui on avait été instruit, baptisé, communié, ordonné, c'est-à-dire, la foi d'hier; elle n'a plus de raison de ne pas changer celle qu'elle embrasse aujourd'hui.

CXVI. *Conclusion de ce discours : aveu de M. Burnet et des autres sur l'instabilité des Eglises protestantes.* — Aussi lorsqu'on lui objecte des variations, on peut voir ce qu'elle répond. « Quand tout » ce que dit M. de Meaux serait vrai, » quand il aurait bien prouvé les variations de nos Eglises, « il n'aurait gagné, dit M. Burnet[1], que ce que » nous lui accordons, sans qu'il se donne la peine » de le prouver; c'est que nous ne sommes ni ins- » pirés ni infaillibles : nous n'y aspirâmes jamais.» Sur ce fondement il conclut « que les réformés » après que leurs Confessions de foi ont été for- » mées, s'y sont peut-être attachés avec trop de » raideur, et qu'il sera plus facile de montrer qu'ils » devaient avoir varié, que de prouver qu'ils l'ont » fait, et qu'ils sont blâmables en cela. » Voilà ce qu'a écrit M. Burnet et cela qu'est-ce autre chose, à parler franchement, que d'avouer qu'on n'a rien de fixe, et que loin de s'étonner d'avoir varié, on s'étonne plutôt de n'avoir pas varié beaucoup davantage? Mais de là où tombe-t-on, si ce n'est dans l'inconvénient marqué par saint Paul, *de flotter comme des enfants, et de tourner à tout vent de doctrine*[2] : qui est la marque la plus sensible d'une âme égarée ? Telle est pourtant la réponse, non-seulement de M. Burnet, ce grand historien de la Réforme, mais encore celle de M. Jurieu[3], qui en est le principal défenseur; et afin que rien n'y manque, c'est encore celle de M. Basnage[4] : c'est en un mot celle de tous les protestants que nous connaissons, qui en effet, ne peuvent rien dire de plus spécieux selon leurs principes : quelle merveille que nos Eglises aient varié, puisque nous ne les reconnaissons pas pour infaillibles? Comme s'ils disaient : Nous sommes une secte humaine, qui ne fonde sa stabilité sur aucune promesse de Dieu : quelle merveille que nous changions, et que nos propres Confessions de foi n'aient rien de fixe? Mais la conséquence va bien plus loin. On voit l'état présent de la Réforme, et la pente de ces Eglises prétendues, qui ont pour fondement qu'il n'y a rien de vivant ni de parlant sur la terre, à quoi on doive s'assujétir en matière de religion. Le socinianisme s'y déborde comme un torrent sous le nom de tolérance; les mystères s'en vont les uns après les autres; la foi s'éteint, la raison humaine en prend la place, et on y tombe à grands flots dans l'indifférence des religions. Il n'y a qu'à écouter sur cela M. Jurieu et le synode de Rotterdam : on en a vu les actes et les témoignages : on en voudrait revenir à retenir les esprits par l'autorité, et on ne trouve que celle des princes qu'on puisse opposer à ce torrent; ce qui n'est bon qu'à tenir peut-être les langues un peu plus captives, et à faire couver sous la cendre un feu qui éclatera en son temps avec plus de force. Si ce parti d'indifférents prévaut parmi vous, et que ce torrent vous emporte, vous n'aurez qu'à nous dire encore : Quelle merveille, que l'on varie parmi nous! nous n'étions pas infaillibles. Ceux-là mêmes qui tâchent de vous redresser, varient d'une manière pitoyable. Dès que M. Jurieu entreprend de justifier les variations, et d'en montrer dans l'Eglise, le voilà visiblement emporté lui-même de l'esprit de variation et de vertige : l'immutabilité de Dieu, l'égalité des Personnes ne tient plus; la foi de Nicée vacille, les fondements de la religion sont écroulés ; l'antiquité la plus pure ne les a pas connus : le ministre ne laisse rien en son entier, et tout fourmille d'erreurs dans ses écrits. Il trouve des exceptions à l'Evangile : la Réforme n'a plus de ressource que dans l'autorité des princes, et M. Jurieu veut la contraindre à les reconnaître pour chefs, également maîtres de la religion et de l'Etat. Malgré ces nouveautés et ces erreurs, tous les synodes se taisent devant lui. Qui sait si ses sentiments ne prévaudront pas, ou si les tolérants, mal attaqués par un homme qui n'a ni principes ni suite dans ses discours, ne prendront pas le dessus? N'importe, et quoi qu'il en arrive, il n'y aura qu'à nous dire : Nous n'étions pas infaillibles. Mais cela même, c'est avouer en d'autres termes, que si on ne connaît point d'Eglise infaillible, on est exposé à changer sans fin, sans pouvoir trouver d'autre repos que celui de l'indifférence des religions. C'est ce qu'on avait prévu qui arriverait à la Réforme : cent preuves invincibles le démontraient; et nous avons maintenant pour nous la plus claire comme la plus forte de toutes les preuves, c'est-à-dire l'expérience. Que si ces variations et cette légèreté vous paraissent la suite inévitable de la doctrine qui ne connaît point l'Eglise pour infaillible, et qu'il n'y ait point de milieu entre tourner à tout vent, et s'appuyer sur l'autorité des décisions ecclésiastiques, comme sur une pierre inébranlable, on voit où est le salut du christianisme. Je n'ai donc plus rien à dire. Que M. Jurieu réplique ou se taise, je garderai également le silence. Assez de gens le réfuteront dans son parti, si on y laisse la liberté de le faire; et il ne sera pas longtemps sans se réfuter lui-même. Que dirais-je donc à un homme à qui la faiblesse de sa cause, autant que son ardente imagination, ne fournit que des idées qui s'effacent les unes les autres? Qu'il dogmatise donc, à la bonne heure, et qu'il prophétise tant qu'il lui plaira; je laisserai réfuter ses prophéties au temps, et sa doctrine à lui-même, et il ne me restera qu'à prier Dieu qu'il ouvre les yeux aux protestants, pour voir ce signe d'erreur qu'il élève au milieu d'eux, dans l'instabilité de leur doctrine.

1. *Burn., Crit. des Var.*, p. 7, 8. — 2. *Ephes.*, IV. 14. — 3. *Jur., Lett.* 5, 6, 7 *et* 8 *de l'an* 1689. — 4. *Basn., Rép. aux Var., Préf., etc.*

EXTRAITS DE QUELQUES LETTRES
DE M. BURNET.

En attendant le livre de M. Papin[1], que ses infirmités continues retardent depuis si longtemps, le lecteur sera bien aise de voir les extraits des lettres de M. Burnet, que j'ai promis[2], et en même temps de savoir à quelle occasion elles ont été écrites. Ce jeune ministre, célèbre dans son parti, pour son esprit et pour son savoir, comme il paraît par le témoignage que lui rend M. Jurieu, et protestant de très-bonne foi, s'il en fut jamais, a toujours cru, comme il est vrai, que le principe fondamental de la religion protestante était de ne reconnaître sur la terre aucune autorité que celle de l'Ecriture en général, sans se croire astreint à aucune tradition, interprétation, détermination de l'Eglise, soit ancienne, soit moderne : voilà son principe, ou plutôt celui de la religion où il avait été élevé. Zélé qu'il était pour son parti, il se retira comme les autres, depuis la révocation de l'édit de Nantes : et après avoir été fait prêtre de l'Eglise anglicane protestante, avec toutes sortes de bons témoignages, il exerça son ministère avec beaucoup de réputation dans quelques villes des plus célèbres du Nord. Le caractère de son esprit est d'être suivi, et de pousser un principe dans toutes ses conséquences. Celui de ne reconnaître aucune autorité sur la terre, lui tenait autant au cœur que la religion qu'il professait; parce que c'en est le fondement, et à vrai dire, ce qui la distingue de la foi romaine. Plus il suivait ce principe, plus il sentait que, ni les décisions des synodes, ni les Confessions de foi, ni enfin ce qu'on appelait dans le parti la Traditive des Eglises protestantes, n'étaient un principe suffisant pour le déterminer : au contraire, l'autorité qu'il voyait qu'on voulait donner à toutes ces choses, contre les vrais principes de la Réforme, lui paraissait, comme elle était selon ses principes, un joug tout à fait humain, qu'on imposait aux consciences, et un vrai retour au papisme. En cet état, on voit bien qu'il devait devenir fort tolérant : il s'enfonçait insensiblement dans la tolérance où les principes de sa religion le conduisaient; et il est vrai qu'ils le mettaient beaucoup au large : car il ne connaissait pas ce joug salutaire que l'autorité de l'Eglise impose à notre raison chancelante par elle-même, et la Réforme lui avait appris à le regarder comme une tyrannie. Il est toujours demeuré fort persuadé de la divinité de Jésus-Christ, et par là très-éloigné des sociniens.

Mais comme il ne s'en éloignait que par des raisonnements qu'il faisait en son esprit, sur l'Ecriture, et qu'il voyait que les autres en faisaient de tout contraires, sans qu'aucune autorité qui fût sur la terre, pût déterminer les esprits d'un côté plutôt que de l'autre, il ne voyait point par quel endroit il pouvait les condamner ni les exclure du salut, non plus que les autres sectes du christianisme. Alors donc il composa le petit livre *De la Foi réduite à ses justes bornes*, où il est vrai qu'il donne à pleines voiles dans la tolérance universelle. Le reste de son histoire n'est pas de ce lieu, non plus que le fameux démêlé qu'il eut avec M. Jurieu, sur la matière de la grâce. M. Papin suivait la doctrine de son oncle, M. Pajon : et bon protestant qu'il était, il n'avait pas cru que l'autorité du synode d'Anjou fût suffisante pour l'en détourner. En un mot, il donnait tout au raisonnement, et il n'avait rien alors qui pût l'empêcher d'ouvrir une vaste carrière à ses sentiments, ni de jouir du charme décevant qui accompagne naturellement cette liberté. Ce qu'il y avait pour lui de plus dangereux, c'est qu'il trouvait les plus beaux esprits de la Réforme, et entre autres M. Burnet, dans la même opinion, comme on le va voir par les extraits de ses Lettres. Il allait donc devant lui dans le chemin de la tolérance, sans que rien le pût retenir, jusqu'à ce qu'ayant aperçu que le principe de la Réforme, qui le forçait à tolérer les sociniens, ennemis de la divinité de Jésus-Christ, le poussait encore plus loin, et qu'il fallait nécessairement étendre la tolérance au delà des bornes du christianisme, c'est-à-dire, mettre le salut hors de Jésus-Christ, et tolérer toute religion, ce qui était, à dire le vrai, n'en avoir aucune; à la vue de cet abîme, saisi de frayeur, il fit un pas en arrière. Il se mit à envisager la sainte et inévitable autorité de l'Eglise catholique, il crut, il se convertit : et maintenant il produit les Lettres de M. Burnet, en témoignage aux protestants que s'il est tombé dans l'erreur de l'indifférence, jusqu'à l'excès qu'on a vu, il y a été conduit par leur principe, et confirmé par l'approbation de leurs plus célèbres docteurs. Il produirait aisément beaucoup d'autres lettres de ses amis, que j'ai vues en original; mais il ne veut point leur faire de peine, ni les exposer à la redoutable colère de M. Jurieu : assuré, comme j'ai dit, que M. Burnet ne le craint pas, et d'ailleurs, ce docteur s'étant déclaré pour la tolérance, aussi hautement qu'on l'a pu voir[1], ce n'est pas trahir un secret, que d'exposer ses sentiments aux yeux du public. Voici donc ce qu'il a écrit sur le livre *De la Foi réduite à ses justes bornes*.

De la lettre écrite à La Haye, le 3 septembre 1687.

Enfin je vous souhaite toute sorte de bonheur, mon cher ami. Pour votre antagoniste (M. Jurieu), je ne doute pas qu'il fera tout ce qu'il pourra pour vous nuire; mais j'espère que ce sera sans effet. J'ai vu le livret dont vous parlez (*La Foi réduite à ses justes bornes*), et je demeure d'accord, POUR LE GROS, quoiqu'il y a quelque chose que peut-être j'aurais rayé, si on m'avait consulté avant l'impression; car il faut éviter de donner des prises à ceux qui les cherchent. Encore une fois, je vous souhaite un bon voyage, et toutes sortes de prospérités, et m'assure que vous vous souviendrez quelquefois de celui qui est, sans cérémonie et avec beaucoup de sincérité,

Tout à vous, G. BURNET.

M. Papin lui ayant envoyé le discours de Strimésius, si déclaré pour l'indifférence, comme on l'a pu voir ci-dessus, M. Burnet lui fit cette réponse :

1. *La tolérance des protestants et l'autorité de l'Eglise*, imprimée en 1692. M. Papin mourut en 1709, dans le temps qu'il préparait une seconde édition de cet ouvrage, que le P. Pajon, prêtre de l'Oratoire, son cousin, et fils du célèbre ministre Pajon, publia depuis avec quelques autres de ses ouvrages. (*Note de Le Roi*.)

2. Ci-dessus, n. 112.

1. Ci-dessus, *n*. 112.

De la lettre écrite à La Haye, le 27 avril 1688.

J'ai vu avec beaucoup de plaisir que M. Strimésius a porté les principes de la tolérance chrétienne fort loin, ce qui lui attirera peut-être la censure de tous les rigides : mais nous verrons comme il sera appuyé; car C'EST UN PAS TRÈS-DIGNE D'UN BON CHRÉTIEN, ET D'UN GRAND THÉOLOGIEN, qu'il vient de faire, et vous avez raison de dire qu'il a porté la tolérance plus loin que n'a fait votre livre, etc. Tout à vous, BURNET.

Je ne crois pas que personne en demande davantage sur ce sujet. Au reste, quand M. Jurieu me reproche, dans le libelle qu'il a écrit contre M. Papin, que je n'ai pas fait abjurer à ce ministre son socinianisme, ni son pélagianisme, il ne songe pas que le Symbole de Nicée est à la tête de la profession de foi des catholiques, et qu'on y reçoit expressément la doctrine de la session VI du concile de Trente, où le socinianisme et le semi-pélagianisme sont de nouveau frappés d'anathème.

DÉNOMBREMENT DE QUELQUES HÉRÉSIES.

PLUSIEURS qui se sont trouvés embarrassés des hérésies tant de fois nommées dans l'*Histoire des Variations*, et dans les *Avertissements*, comme dans les autres livres de controverses, m'en ont demandé l'explication; et c'est pour les satisfaire que j'en fais cette description grossière, mais suffisante pour leur instruction.

Les marcionites et les manichéens croient deux premiers principes indépendants, l'un du bien et l'autre du mal; l'un créateur du monde corporel, l'autre des esprits; l'un du corps, l'autre de l'âme, l'un auteur de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau; le corps de Jésus-Christ fantastique, et le mariage mauvais; le vin et beaucoup de viandes mauvaises par leur nature, etc.

Les paulianistes et photiniens croient Jésus-Christ un homme pur, et nient sa préexistence avant sa conception dans le sein de la Vierge : Paul de Samosate, patriarche d'Antioche, et Photin, évêque Sirmich, sont en divers temps les chefs de cette hérésie. Cérinthus, Ebion, et d'autres avaient enseigné la même doctrine.

Novatien refusait à l'Eglise le pouvoir de remettre les péchés.

Les donatistes rejetaient le baptême donné par les hérétiques, même dans la forme légitime; et croyaient que l'Eglise périssait par les vices de ses ministres.

Arius, prêtre d'Alexandrie, et les ariens niaient la divinité de Jésus-Christ.

Macédonius, patriarche de Constantinople, niait celle du Saint-Esprit.

Le premier est condamné au concile de Nicée, et le second dans le concile de Constantinople.

Nestorius, patriarche de Constantinople, divisait la personne de Jésus-Christ, et niait que Dieu et l'homme fussent en lui une seule et même personne, ce qui l'obligeait à nier que la sainte Vierge fût mère de Dieu. Il est condamné dans le concile d'Ephèse, troisième général ou œcuménique.

Eutychès, abbé de Constantinople, confondait les deux natures de Jésus-Christ, et disait qu'il ne s'était fait qu'une seule et même nature de sa nature divine et de l'humaine : lui et Dioscore, patriarche d'Alexandrie, qui le soutenait, furent condamnés au concile de Chalcédoine, quatrième général.

Aërius, prêtre arien, rejetait l'épiscopat, la prière pour les morts, et les jeûnes réglés, et quelques autres observances de l'Eglise, et il ajoutait ces erreurs à l'arianisme.

Pélage et les pélagiens niaient le péché originel et ne reconnaissait pas la nécessité de la grâce intérieure. Les demi-pélagiens, sans auteur certain, confessaient le péché originel, et ne niaient pas la nécessité de la grâce, pour accomplir l'œuvre de notre salut; mais ils disaient qu'elle se donnait selon les mérites précédents, et que l'homme commençait son salut de lui-même, sans la grâce. Les pélagiens et demi-pélagiens sont condamnés par divers conciles particuliers, tenus à Milévi, à Carthage, à Orange, etc., approuvés par les papes saint Innocent, saint Zozime, saint Célestin et saint Léon.

Vigilance, réfuté par saint Jérôme, rejetait l'invocation des saints, et le culte de leurs reliques. Son hérésie s'est dissipée d'elle-même.

Les iconoclastes ou briseurs d'images, ôtaient aux images de Jésus-Christ, de sa sainte Mère et des saints, le culte relatif, et les brisaient, selon leur nom. Ils furent condamnés au concile de Nicée II, septième général.

Bérenger niait la présence réelle et la transsubstantiation. Il est condamné par divers conciles, et par les papes Nicolas II et Grégoire VII.

Les albigeois renouvelaient les erreurs des manichéens, et les vaudois celles de Vigilance et d'Aërius, que les albigeois suivaient aussi. Tous niaient la primauté de l'Eglise romaine, qu'ils tenaient pour le siége de l'Antechrist. Ils sont condamnés en divers conciles provinciaux et généraux, surtout par ceux de Latran II et IV.

Jean Wiclef enseignait la même erreur, et niait la transsubstantiation. Ses erreurs, au nombre de quarante-cinq, ont été condamnées au concile de Constance.

Jean Hus, condamné au même concile, blâmait la soustraction de la coupe. Wiclef et lui soutenaient qu'on perdait toute dignité ecclésiastique et temporelle, en perdant la grâce, et que les sacrements perdaient leur vertu entre les mains des pécheurs; ce que les albigeois et vaudois croyaient aussi.

Les Bohémiens étaient disciples de Jean Hus, et se partageaient en diverses sectes.

Luther, entre autres erreurs, niait le changement du pain au corps.

Calvin niait la présence réelle; et l'un et l'autre renouvelaient les erreurs de Vigilance, d'Aërius, des iconoclastes, avec beaucoup d'autres.

Les ubiquitaires croient Jésus-Christ présent partout, selon la nature humaine : ils font le gros des luthériens.

Lelio et Fauste Socin, italiens, sont chefs des sociniens, qui ont ramassé toutes les erreurs; celles de Paul de Samosate, celles de Pélage, celles d'Aë-

rius et de Vigilance, celles de Bérenger, avec une infinité d'autres. Ils nient l'éternité des peines d'enfer, etc.

Arminius et les arminiens ont été séparés des calvinistes, et sont condamnés au synode de Dordrecht, principalement pour avoir nié la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice. Ils sont fort suspects de socinianisme, et comme les sociniens, ils penchent à l'indifférence des religions.

Les tolérants, répandus dans tout le parti protestant, sont de même avis, et soutiennent que le magistrat n'a pas pouvoir de punir les hérétiques.

INSTRUCTION PASTORALE SUR LES PROMESSES DE L'ÉGLISE,

POUR MONTRER AUX RÉUNIS, PAR L'EXPRESSE PAROLE DE DIEU,

QUE LE MÊME PRINCIPE QUI NOUS FAIT CHRÉTIENS, NOUS DOIT AUSSI FAIRE CATHOLIQUES.

JACQUES BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux : au clergé et au peuple de notre diocèse, SALUT ET BÉNÉDICTION.

I. *Dessein général de cette Instruction.* — Le saint travail de l'Eglise pour enfanter de nouveau en Notre Seigneur ceux qu'elle a perdus dans le schisme du dernier siècle, est l'effort commun de tout le corps mystique de Jésus-Christ : tous les fidèles y ont part selon leur état et leur vocation ; et nous nous sentons obligé à vous exposer, mes chers frères, comment chacun de nous y doit contribuer.

II. *Dessein particulier d'exposer les promesses de l'Eglise : deux sortes de promesses.* — Vous donc, avant toutes choses, vous qui êtes obligés à les instruire, ne vous jetez point dans les contentions où se mêle l'esprit d'aigreur : avertissez-les avec saint Paul, *de ne se point attacher à des disputes de paroles qui ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui écoutent*[1] : exposez-leur la sainteté de notre doctrine, si irréprochable en elle-même, qu'on n'a pu l'attaquer qu'en la déguisant, et faites-leur aimer l'Eglise, en leur proposant les immortelles promesses qui lui servent de fondement.

Il y a deux sortes de promesses : les unes s'accomplissent visiblement sur la terre : les autres sont invisibles, et le parfait accomplissement en est réservé à la vie future. *L'Eglise sera glorieuse, sans tache et sans ride*[2] : éternellement heureuse avec son époux, dans ses chastes embrassements *où Dieu sera tout en tous*[3] : c'est ce que nous ne verrons qu'au siècle futur : mais en attendant, l'Eglise sera sur la terre *établie sur le fondement des apôtres et des prophètes, et sur la pierre angulaire, qui est Jésus-Christ*[4]. Les vents souffleront, les tempêtes ne cesseront de s'élever[5], l'enfer frémira par toutes sortes de tentations, de persécutions, d'impiétés, d'hérésies, sans qu'elle puisse être ébranlée, ni sa succession visible interrompue d'un moment : c'est ce qu'on verra toujours de ses yeux, et un objet si merveilleux ne manquera jamais aux fidèles.

Saint Augustin a remarqué en plusieurs endroits[1] que ces deux sortes de promesses sont subordonnées : les premières servent d'assurance aux secondes ; je veux dire que ce qu'on voit s'accomplir sensiblement sur la terre, rassure les plus incrédules sur ce qu'on ne doit voir que dans le ciel. Dieu accomplit dans son Eglise ce qui y doit paraître dans le temps : il n'accomplira pas moins ce qui ne nous doit être découvert qu'au ciel dans l'éternité. La foi chrétienne est établie sur l'enchaînement immuable de ces deux espèces de promesses, et révoquer en doute cette liaison, c'est vouloir ôter au fidèle un gage de sa foi, que Jésus-Christ a voulu lui donner.

III. *Proposition de la promesse qui regarde l'état de l'Eglise en cette vie : deux parties de cette promesse : double universalité promise à l'Eglise, et premièrement celle des lieux.* — Pour rendre cette vérité sensible aux plus incrédules, représentez-leur, mes chers frères, ce jour qui fut le dernier où Jésus-Christ parut sur la terre : lorsque prêt à monter aux cieux à la vue de ses disciples, avant que de les quitter et d'aller prendre sa place à la droite de son Père, il fit le plan de son Eglise, et il en prédit, parlons mieux, il en régla la destinée sur la terre (qu'on me permette ce mot), en lui promettant une double universalité, l'une dans les lieux, et la seconde dans les temps.

Considérez, mes chers frères, et faites considérer aux errants, non-seulement les promesses de Jésus-Christ, mais encore la clarté des paroles qu'il a choisies pour les exprimer ; en sorte qu'il ne peut rester aucun doute de sa pensée. Il lui promettait premièrement qu'elle s'étendrait par toutes les nations, et pour ne rien cacher, il a voulu exprimer que ce serait *en commençant par Jérusalem : incipientibus ad Jerosolyma*[2].

Saint Luc, de qui nous tenons ces paroles, leur

1. *II. Tim.*, II. 14. — 2. *Eph.*, V. 27. — 3. *I. Cor.*, XV. 28. — 4. *Eph.*, II. 19, 20. — 5. *Matth.*, VII. 27.

1. *Serm.* CCXXXVIII, *n.* 3, *etc.*, *tom.* V, *col.* 997, *etc.* — 2. *Luc.*, XXIV. 47.

donne leur vraie étendue, lorsqu'il fait dire à Notre Seigneur : « Vous serez mes témoins dans Jérusa-» lem et dans toute la Judée et la Samarie, et jus-» qu'aux extrémités de la terre : *et usque ad ulti-» mum terræ*[1]. »

On voit ici, selon la remarque de saint Augustin, que l'Evangile devait s'avancer, comme de proche en proche, depuis Jérusalem jusqu'aux derniers confins du monde. Il donne d'abord *la paix à ceux qui sont près*[2] *:* aux héritiers des promesses, et à la terre chérie, c'est-à-dire, à Jérusalem et à la Judée; et il l'étend dans la suite à tous les Gentils, c'est-à-dire, jusqu'aux nations les plus éloignées des promesses et de l'alliance : *vobis*, *qui longè fuistis.*

Samarie était entre deux, la plus proche du Testament après la Judée, puisqu'elle connaissait Dieu et qu'elle attendait le Christ : tout s'accomplissait aux yeux des fidèles dans l'ordre que Jésus-Christ avait promis : on vit dans Jérusalem les heureux commencements de l'Eglise : les fidèles *dispersés en Judée et en Samarie*[3], dans la persécution où saint Etienne fut lapidé, y annoncèrent l'Evangile ; et ce fut le second progrès de l'Eglise, ainsi que Jésus-Christ l'avait marqué. Le reste des peuples n'était pas des peuples, et la connaissance de Dieu leur était entièrement étrangère : et toutefois l'Evangile y devait être porté, afin que ceux *qui étaient les plus éloignés se vissent rapprocher par le sang de Jésus-Christ*[4].

Alors donc furent accomplis aux yeux de tous les fidèles les anciens oracles sur la conversion des Gentils, dont les Psaumes et les Prophètes étaient pleins, et en même temps fut révélé ce grand secret, dont le parfait dénouement était réservé à la prédication de saint Paul : « que le Christ devait souffrir, » et que c'était lui qui le premier de tous les hom-» mes devait annoncer la lumière, non-seulement » au peuple, mais encore aux Gentils, après être » ressuscité des morts[5]. »

Une conversion si universelle des peuples les plus éloignés et les plus barbares après un si long oubli de Dieu, au nom et par la vertu de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, faisait dire aux spectateurs d'un si grand ouvrage, que vraiment Jésus-Christ était tout-puissant pour accomplir ce qu'il promettait; et que si, par un miracle si visible, il réunissait si rapidement tous les peuples de l'univers pour croire en son nom, il pouvait bien les réunir un jour pour être éternellement heureux dans la vision de sa face.

IV. *Seconde partie de la promesse : la continuité et l'universalité des temps promise à l'Eglise comme celle des lieux.* — Mais la seconde partie de la promesse de Jésus-Christ est encore plus remarquable. Revenons à ce dernier jour, où en formant son Eglise par la commission qu'il donnait à ses apôtres avec les paroles qu'on a entendues, il continua ainsi son discours : « Toute puissance m'est don-» née dans le ciel et sur la terre ; allez donc, en-» seignez les nations, les baptisant au nom du Père, » et du Fils, et du Saint-Esprit : leur apprenant à » garder toutes les choses que je vous ai comman-» dées. Et voilà je suis avec vous tous les jours » jusqu'à la consommation des siècles[1]. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire. Ce qu'il dit est grand et incroyable; qu'une société d'hommes doive avoir une immuable durée, et qu'il y ait sous le soleil quelque chose qui ne change pas; mais il donne aussi à sa parole cet immuable fondement : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre :* allez donc, sur cette assurance, où je vous envoie aujourd'hui, et portez-y, par l'autorité que je vous en donne, le témoignage de mes vérités : vous ne demeurerez pas sans fruit : vous enseignerez, vous baptiserez, vous établirez des Eglises par tout l'univers. Il ne faut pas demander si le nouveau corps, la nouvelle congrégation, c'est-à-dire la nouvelle Eglise que je vous ordonne de former de toutes les nations, sera visible, étant, comme elle doit l'être, visiblement composée de ceux qui donneront les enseignements, et de ceux qui les recevront, de ceux qui baptiseront, et de ceux qui seront baptisés; et qui, ainsi distingués de tous les peuples du monde par la prédication de mes préceptes et par la profession de les écouter, le seront encore plus sensiblement par le sceau sacré d'un baptême particulier, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

V. *On pèse toutes les paroles de la promesse*, *et premièrement celles-ci :* JE SUIS AVEC VOUS. — Cette Eglise clairement rangée sous le même gouvernement, c'est-à-dire, sous l'autorité des mêmes pasteurs, sous la prédication et sous la profession de la même foi, et sous l'administration des mêmes sacrements, reçoit par ces trois moyens les caractères les plus sensibles dont on la pût revêtir. Qu'elle est belle cette Eglise avec les trois marques de sa visibilité ! Mais pour en concevoir le dernier trait, voyons comment Jésus-Christ en marquera la durée, et s'il ne l'explique pas aussi clairement qu'il a fait tout le reste. Il s'agit de l'avenir : mais cette phrase, *et voilà*, le rend présent par la certitude de l'effet, *je suis avec vous;* c'est une autre façon de parler consacrée en cent endroits de l'Ecriture, pour marquer une protection assurée et invincible de Dieu.

« Le Seigneur est avec vous, ô le plus courageux » de tous les hommes! Si le Seigneur est avec » nous, reprit Gédéon, d'où vient que nous nous » voyons accablés de tant de maux? Allez avec ce » courage, vous délivrerez Israël de la main des » Madianites. Comment le délivrerai-je, puisque » ma famille est la dernière de la tribu de Manassés, » et que moi-même je suis le dernier de la maison » de mon père? Je serai avec vous, lui dit le Sei-» gneur; et vous détruirez Madian comme si ce » n'était qu'un seul homme[2]. » Ce mot, *Je suis avec vous*, tient lieu de tout, et il n'y a secours ni puissance qu'il ne contienne. « Quand je marcherais, » disait David[3], au milieu de l'ombre de la mort, » je ne craindrais aucun mal, parce que vous êtes » avec moi. » Cent passages de cette sorte, dans toutes les pages de l'Ecriture, nous marquent cette expression comme la plus claire pour exclure tout sujet de crainte. « Quand vous passerez par les » eaux, je serai avec vous, et les fleuves ne vous » couvriront pas; vous marcherez au milieu des

1. *Act.*, I. 8. — 2. *Eph.*, II. 17. — 3. *Act.*, VIII. 1. — 4. *Eph.*, II. 13. — 5. *Act.*, XXVI. 13.

1. *Matth.*, XXVIII. 18, 19, 20. — 2. *Judic.*, VI. 11, 13, 14, 15 16. — 3. *Ps.*, XXII. 4.

» feux ardents, sans que leur ardeur vous blesse[1] : » nul complot, nul accablement, nulle persécution ne pourra vous nuire : défiez hardiment tous vos ennemis, dites-leur avec le Prophète : « Tenez con» seil, et il sera dissipé; parlez ensemble pour » conspirer notre perte, il ne s'en fera rien, parce » que le Seigneur est avec nous[2]. » Mais qu'est-ce encore, *avec vous*, dans la promesse de Jésus-Christ? avec vous, *enseignants et baptisants.* Ceux qui veulent être *enseignés de Dieu*[3] n'auront qu'à vous croire, comme ceux qui voudront être baptisés n'auront qu'à s'adresser à vous.

VI. *On pèse les autres paroles.* — Mais peut-être que cette promesse : *Je suis avec vous*, souffrira de l'interruption? Non; Jésus-Christ n'oublie rien : *Je suis avec vous tous les jours.* Quelle discontinuation y a-t-il à craindre avec des paroles si claires? Enfin, de peur qu'on ne croie qu'un secours si présent et si efficace ne soit promis que pour un temps : *Je suis*, dit-il, *avec vous tous les jours jusqu'à la fin des siècles :* ce n'est pas seulement avec ceux à qui je parlais alors, que je dois être, c'est-à-dire, avec mes apôtres. Le cours de leur vie est borné, mais aussi ma promesse va plus loin, et je les vois dans leurs successeurs. C'est dans leurs successeurs que je leur ai dit : *Je suis avec vous : des enfants naîtront au lieu des pères; pro patribus nati sunt filii*[4]. Ils laisseront après eux des héritiers : ils ne cesseront de se substituer des successeurs les uns aux autres, et cette race ne finira jamais.

VII. *Jésus-Christ n'a point promis que l'Eglise ne contiendrait que des saints.* — Mais, dira-t-on, pourquoi vous restreignez-vous à dire que les erreurs seront toujours exterminées dans l'Eglise, et que n'assurez-vous aussi qu'il n'y aura jamais de vices? Jésus-Christ est également puissant pour opérer l'un et l'autre. Il est vrai : mais il faut savoir ce qu'il a promis. Loin de promettre qu'il n'y aurait que des saints dans son Eglise, il a prédit au contraire « qu'il y aurait des scandales dans son » royaume et de l'ivraie dans son champ, et même » qu'elle y croîtrait mêlée avec le bon grain jusqu'à » la moisson[5]. » On sait les autres paraboles, et les poissons *de toutes les sortes pris dans les filets* avec une telle multitude, que la nacelle où il pêchait *était presque submergée*[6], mais sans empêcher néanmoins qu'elle n'arrivât heureusement au rivage. C'est là une des merveilles de la durée de l'Eglise, que le grand nombre de ceux qui la chargent, n'empêchera pas qu'elle ne subsiste toujours. Ainsi on verra toujours des scandales dans le sein même de l'Eglise, et le soin de les réprimer fera éternellement une partie de son travail : mais pour ce qui est des erreurs et des hérésies, elles en seront exterminées. Jésus-Christ ne parle que de la durée de la prédication et des sacrements : allez, enseignez, baptisez ; et je suis toujours avec vous, enseignants et baptisants, comme on a vu : cependant la prédication produira son fruit : l'Eglise aura toujours des saints, et la charité n'y mourra jamais.

VIII. *Pourquoi Jésus-Christ dans cette promesse ne regarde que la fin du monde.* — Au reste, le Fils de Dieu ne borne pas au siècle présent l'union qu'il veut avoir avec ses apôtres et leurs successeurs : il leur veut être beaucoup plus uni au siècle futur. Mais s'il s'était contenté de dire : Je suis avec vous éternellement, on aurait pu croire qu'il leur promettait seulement l'éternité bienheureuse qui suivra le siècle présent; au lieu que conduisant l'effet de cette promesse *jusqu'à la consommation du monde*, sans y parler d'autre chose en cet endroit, on voit qu'il ne donne point d'autre terme à son Eglise visible ni à la sainte société du peuple de Dieu en ce monde, sous le régime de ses pasteurs, que celui de l'univers. Cependant la félicité de la vie future ne nous en est pas moins assurée, et cette promesse nous en est un gage certain, puisque si celui qui est tout-puissant pour accomplir tout ce qu'il promet, peut conserver son Eglise en ce lieu d'instabilité et de tentation malgré les flots et les tempêtes, à plus forte raison saura-t-il la rendre immuablement heureuse avec ses enfants quand elle sera arrivée au port.

IX. *Deux conséquences de cette doctrine.* — De là suivent ces deux vérités, qui sont deux dogmes certains de notre foi : l'une, qu'il ne faut pas craindre que la succession des apôtres, tant que Jésus-Christ sera avec elle (et il y sera toujours sans la moindre interruption, comme on a vu) enseigne jamais l'erreur, ou perde les sacrements. Car il faut juger des autres par le baptême qui en est l'entrée et le fondement. La seconde, qu'il n'est permis en aucun instant de se retirer d'avec cette succession apostolique; puisque ce serait se séparer de Jésus-Christ, qui nous assure qu'il est toujours avec elle. Voilà deux dogmes et deux fondements très-certains de notre foi, et qu'aussi le Fils de Dieu nous a proposés en termes exprès, et par des paroles qui ne pouvaient être plus claires. Il est le seul qui a construit sur la terre un édifice immortel, contre lequel il promet aussi ailleurs que l'enfer ne prévaudra pas[1] : et en assurant à ses apôtres d'être *tous les jours* avec leurs successeurs comme avec eux-mêmes *jusqu'à la fin du monde*, il ne laisse à ceux qui seront tentés de sortir de cette suite sacrée, aucun endroit où ils puissent trouver un légitime commencement de leur secte, ni placer une interruption, quand elle ne serait que d'un jour ou d'un moment.

X. *Caractère des hérétiques*, QU'ILS SE SÉPARENT EUX-MÊMES, *marqué par saint Jude et par tous les apôtres.* — De là est venu aux hérétiques et aux schismatiques, jusqu'à la fin du monde, ce mauvais et malheureux caractère marqué par saint Jude : *ce sont ceux qui se séparent eux-mêmes;* et afin de réciter le passage entier : « Souvenez-vous, dit-il[2], » mes bien-aimés, de ce qui a été prédit par les » apôtres de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui vous » disaient qu'aux derniers temps (dans le temps de » la loi évangélique) il y aurait des imposteurs qui » suivraient leurs passions pleines d'impiétés : ce » sont ceux qui se séparent eux-mêmes; gens livrés » aux sens, et destitués de l'esprit de Dieu. » Remarquez ici que saint Jude, un des apôtres, cite à la fois tous les apôtres ses collègues et les compagnons de son ministère, comme établissant tous

1. *Is.*, XLIII, 2. — 2. *Idem*, VIII, 10. — 3. *Joan.*, VI, 45. — 4. *Ps.*, XLIV, 17. — 5. *Matth.*, XIII, 25, 30, 41. — 6. *Idem*, XIII, 47; *Luc*, V, 3, 7.

1. *Matth.*, XVI, 18. — 2. *Jud.*, 17, 18, 19.

d'un commun accord le caractère de tous les trompeurs qui devaient paraître jusqu'à la fin des siècles. Ce caractère est de les montrer comme *ceux qui se séparent eux-mêmes*. Mais de qui se séparent-ils, sinon du corps déjà établi, et dont l'unité est inviolable, puisqu'on donne pour marque sensible de leur imposture la hardiesse de s'en séparer? Ils seront éternellement connus par leur désertion; et il est clair, dit saint Jude, que c'est par ce caractère que tous les apôtres les ont voulu désigner. Comme ils ont ouï tous ensemble Jésus-Christ, qui leur promettait en commun *d'être tous les jours avec eux jusqu'à la consommation des siècles*, ils ont aussi jugé tous ensemble, que se séparer de cette chaîne, c'était se séparer d'avec Jésus-Christ, pendant qu'il leur promettait de son côté de ne les quitter jamais, ni eux, ni la suite de leurs successeurs.

XI. *Autre caractère marqué par saint Paul.* — De là suit avec la même évidence un autre caractère marqué par saint Paul, *de l'homme hérétique* : « c'est qu'il se condamne lui-même par son propre » jugement : *proprio judicio suo condamnatus*[1]; » puisque dès lors qu'il paraît en tête, comme le premier de la secte, sans pouvoir nommer son prédécesseur dans le temps qu'il commence à s'élever, il se condamne en effet lui-même comme novateur manifeste, et il porte sa condamnation sur son front.

XII. *Deux manières de se séparer soi-même.* — Or cela arrive en deux façons, qui ont paru l'une et l'autre dans le dernier schisme. Premièrement lorsque les évêques qui succédaient aux apôtres, sans quitter leurs siéges, renoncent à la foi de ceux qui les y ont établis, et qui les ont consacrés : secondement, et d'une manière encore plus sensible, lorsque les peuples se font un nouvel ordre de pasteurs qui viennent d'eux-mêmes, et qu'en s'ingérant dans le ministère sacré sans pouvoir nommer leurs prédécesseurs, ils se voient contraints, pour sauver leur entreprise, de se dire « suscités de Dieu d'une façon » extraordinaire pour dresser de nouveau l'Eglise » qui était en ruine et désolation[2]. »

Que veulent-ils dire par cette *désolation* et cette *ruine?* Quoi? qu'il y avait en général de la corruption et du déréglement dans les mœurs de ceux qui conduisaient le troupeau? Ce n'est pas de quoi il s'agit, puisque cette *désolation* et cette *ruine*, qui obligeait *à dresser de nouveau l'Eglise*, regardait la foi. On supposait donc que la foi n'était plus avec ceux qui étaient en place, ni dans le peuple qui leur demeurait attaché, puisqu'il se fallait séparer de tout ce corps : ou qu'étant encore avec eux, selon sa promesse, on pouvait néanmoins s'en détacher, et se faire de nouveaux pasteurs, qui dans l'ordre de la succession ne tinssent rien des apôtres ni des successeurs des apôtres : ou qu'enfin on pût être avec Jésus-Christ, sans être avec ceux avec qui il a promis d'être toujours.

XIII. *Ceux qui ont gardé leurs siéges, et qui en ont changé la foi, tombent dans le même inconvénient.* — Ceux-là donc manifestement font une plaie à l'Eglise et une rupture dans l'unité. C'est ce qu'on a vu arriver en Allemagne et en France, au commencement du siècle passé, dans le schisme de Luther et de Calvin. Mais ceux qui, environ dans le même temps, ont rompu dans d'autres royaumes en demeurant dans les siéges où ils se trouvaient établis évêques, ne sont pas plus demeurés unis avec la succession apostolique; puisque tout d'un coup ils ont renoncé à la doctrine de ceux qui les avaient consacrés, et qu'ils ont appris à leurs peuples à désavouer pareillement la foi de ceux qui leur avaient donné le baptême. Car il faut ici remarquer que la dissension dont il s'agissait ne regardait pas des choses indifférentes. Les réformateurs prétendus ne reprochaient rien moins à l'Eglise et à leurs consécrateurs, qu'un culte idolâtre, un sacrifice profane et sacrilége, un oubli de la grâce et de la justification chrétienne, et cent autres choses qui regardent visiblement les fondements de la foi et la substance du nom chrétien. Que leur servait donc de garder leurs siéges, si publiquement et par expresse déclaration ils cessaient de persister dans la foi qu'on y professait immédiatement avant eux, et qu'ils professaient si bien eux-mêmes lorsqu'on les a installés et consacrés, que leur changement, aux yeux du soleil, et par un fait positif, est demeuré pour constant? Il n'est pas besoin de remonter plus haut : dès ce moment la chaîne est rompue : le caractère de séparation est ineffaçable : il n'y a qu'à se souvenir en quelle foi on était lorsqu'ils sont entrés dans leurs siéges, et dans quelle foi ils étaient eux-mêmes.

XIV. *Pourquoi il faut qu'il y ait des hérésies : et du remède sensible et universel que Dieu y a préparé.* — C'est un remède éternel, préparé par Jésus-Christ à son Eglise contre tous les schismes et contre toutes les sectes qui y devaient naître en si grand nombre dès sa naissance et dans toute la suite des temps; c'est là, dis-je, le vrai remède contre ce terrible *Il faut*, de saint Paul, qu'on ne ne lit point sans un profond étonnement : *Il faut*, dit-il[1], *qu'il y ait non-seulement des schismes, mais même des hérésies : oportet et hæreses* (etiam) *hæreses esse :* sans les schismes, sans les hérésies, il manquerait quelque chose à l'épreuve où Jésus-Christ veut mettre les âmes qui lui sont soumises, pour les rendre dignes de lui. Jésus-Christ paraissait à peine dans le monde; et dès sa première entrée dans son saint temple, tant marqué dans ses prophètes, il y voulut trouver le saint vieillard, qui expliquant à sa bienheureuse mère, et en sa personne à son Eglise, la vraie Mère de ses enfants, les desseins de Dieu sur ce cher Fils, lui prédit *qu'il serait en butte aux contradictions*[2] : ce qui paraît non-seulement dans sa vie et dans sa mort, mais encore éternellement dans la prédication de son Evangile; en sorte que c'était là une partie nécessaire des mystères de Jésus-Christ, d'exciter par leur simplicité, par leur majesté, par leur hauteur, la contradiction des sens et de la faible raison humaine.

Qu'on ne s'étonne donc pas de voir sortir du sein de l'Eglise des esprits contentieux, qui sauraient lui faire des procès sur rien; ou des curieux, qui, pour paraître plus sages qu'il ne convient à des hommes, voudront tout entendre, tout mesurer à leurs sens, hardis scrutateurs des mystères, dont la hauteur les accablera[3]; ou des hypocrites qui

1. *Tit.*, III. 10, 11. — 2. *Conf. de foi des prét. réf.*

1. *I. Cor.*, XI. 18, 19. — 2. *Luc.*, II. 34. — 3. *Prov.*, XXV. 27.

avec l'extérieur de la piété séduiront les simples, et sous la peau de brebis couvriront des cœurs de loups ravissants[1]; ou de ces *murmurateurs chagrins et plaintifs ou querelleux*, *murmuratores quærulosi*, comme les appelle saint Jude[2], qui en criant sans mesure contre les abus, pour s'ériger en réformateurs du genre humain, se rendront, dit saint Augustin, plus insupportables que ceux qu'ils ne voudront pas supporter; ou enfin des hommes vains qui inventeront des doctrines étrangères pour se faire un nom dans l'Eglise, *et emmener des disciples après eux*[3]. C'est de tels esprits que se forment les schismes et les hérésies, et il faut qu'il y en ait pour éprouver les vrais fidèles. Mais Jésus-Christ, qui les a prévus et prédits, nous a préparé un moyen universel pour les connaître : c'est qu'ils seront tous du nombre de *ceux qui se séparent eux-mêmes*, *qui se condamnent eux-mêmes*, de ceux enfin qui ne croiront pas aux promesses de Jésus-Christ à l'Eglise, ni à la parole qu'il lui a donnée d'être toujours sans interruption et sans fin avec ses pasteurs.

Souvent ils sembleront imiter l'Eglise en se multipliant comme elle, et occupant des peuples entiers, ainsi que les Ariens pervertirent les Goths, les Vandales, les Hérules, les Bourguignons. Car il faut encore que les fidèles éprouvent la tentation de cette vaine ressemblance : bien plus, en durant longtemps, ils paraîtront imiter aussi la stabilité de l'Eglise, et comme elle, pouvoir se promettre une éternelle durée. Mais l'illusion est toujours aisée à reconnaître et à dissiper. Il n'y a qu'à ramener toutes les sectes séparées à leur origine : on trouvera toujours aisément et sans aucun doute le temps précis de l'interruption : le point de la rupture demeurera, pour ainsi dire toujours sanglant; et ce caractère de nouveauté, que toutes les sectes séparées porteront éternellement sur le front, sans que cette empreinte se puisse effacer, les rendra toujours reconnaissables. Quelques progrès que fasse l'arianisme, on ne cessera de le ramener au temps du prêtre Arius, où l'on comptait par leurs noms le petit nombre de ses sectateurs, c'est-à-dire, huit ou neuf diacres, trois ou quatre évêques; en tout, treize ou quatorze personnes, à qui leur évêque et avec lui cent évêques de Libye dénonçaient un anathème éternel, qu'ils adressaient à tous les évêques du monde, et de qui il était reçu. C'est à ce temps précis et marqué où l'on ramenait les ariens[4] : on les ramenait au temps où l'on reprochait à Eusèbe de Nicomédie qu'il *croyait avoir toute l'Eglise en sa personne* et en celles des quatre évêques de sa faction, au temps où on lui disait : « Nous ne connaissons qu'une seule Eglise catho- » lique et apostolique, qui ne peut être abattue » par nul effort de l'univers conjuré contre elle, et » devant qui doivent tomber toutes les hérésies[5]. » Ce que disait Alexandre, évêque d'Alexandrie, dans ces premiers siècles du christianisme, se dira éternellement, et tant que l'Eglise sera Eglise, à toutes les sectes qui se sépareront elles-mêmes. Que Nestorius, patriarche de Constantinople, se fasse un nom dans l'Orient, et qu'une longue étendue de pays se fasse honneur encore aujourd'hui de le porter, on le ramènera toujours au point de la division, où il était seul de son parti, avec un autre qu'il faisait prêcher dans Constantinople, où personne ne le pouvait souffrir, ni l'entendre dans sa propre ville, *où un seul évêque était opposé à six mille évêques*[1], où la parcelle disputait contre le tout, où une branche rompue combattait contre l'arbre, et contre le tronc d'où elle s'était arrachée. Ainsi le schisme de Dioscore, qu'on voit encore subsister, sera toujours ramené au concile de Chalcédoine, et au temps qu'on lui disait avec une vérité manifeste et incontestable, que tout l'Orient et tout l'Occident étaient unis contre lui. C'est ainsi que l'on démontrait, quelque durée que le schisme pût avoir, qu'il commence toujours par un si petit nombre, qu'il ne mérite pas même d'être regardé à comparaison de celui des orthodoxes. Que l'on considère toutes les autres sectes qui ne se sont jamais séparées de l'Eglise; nous mettons en fait qu'on n'en nommera aucune, qui, ramenée à son commencement, n'y rencontre ce point fixe et marqué, où une parcelle combattait contre le tout, se séparait de la tige, changeait la doctrine qu'elle trouvait établie par une possession constante et paisible, et dont elle-même faisait profession le jour précédent.

Dès-là il n'est pas besoin d'aller plus loin : comme le sceau de la vraie Eglise est qu'on ne peut lui marquer son commencement par aucun fait positif, qu'en revenant aux apôtres, à saint Pierre et à Jésus-Christ, ni faire sur ce sujet autre chose que des discours en l'air; ainsi le caractère infaillible et ineffaçable de toutes les sectes, sans en excepter une seule, depuis que l'Eglise est Eglise, c'est qu'on leur marquera toujours leur commencement et le point d'interruption, par une date si précise, qu'elles ne pourront elles-mêmes le désavouer. Ainsi elles se flatteront en vain d'une durée éternelle : nulle secte, quelle qu'elle soit, n'aura cette perpétuelle continuité, ni ne pourra remonter sans interruption jusqu'à Jésus-Christ. Mais ce qui ne commence point par cet endroit, ne se peut rien promettre de durable. Les hérésies ne seront jamais de ces fleuves continus, dont l'origine féconde et inépuisable leur fournira toujours des eaux : elles ne sont, dit saint Augustin, que des torrents qui passent, qui viennent comme d'eux-mêmes, et se dessèchent comme ils sont venus. La seule Eglise catholique, dont l'état remonte jusqu'à Jésus-Christ, recevra le caractère d'immortalité que lui seul peut donner.

XV. *Cet article est fondamental et un des douze du Symbole des apôtres.* — Ce dogme de la succession et de la perpétuité de l'Eglise, si visiblement attesté par les promesses expresses de Jésus-Christ, avec les paroles les plus nettes et les plus précises, a été jugé si important, qu'on l'a inséré parmi les douze articles du Symbole des apôtres, en ces termes : *Je crois l'Eglise catholique ou universelle :* universelle dans tous les lieux et dans tous les temps, selon les propres paroles de Jésus-Christ : *Allez*, dit-il, *enseignez toutes les nations*, *et voilà je suis avec vous tous les jours* (sans discontinua-

1. *Matth.*, VII. 15. — 2. *Judæ.*, 16. — 3. *Act.*, XX. 30. — 4. *Epist.* 1 *et* 2 *Alex. episc. Alex. ante Conc. Nic.* — 5. *Epist.* 2 *ad omn. ep.*, *ibid.*

1. *Apol. Dalm. ad Theod. Imper. Conc. Ephes.*, *part. II*, *inter acta cath.*

tion) *jusqu'à la fin des siècles*. Ainsi, en quelque lieu et en quelque temps que le Symbole soit lu et récité, l'existence de l'Eglise de tous les lieux et de tous les temps y est attestée : cette foi ne souffre point d'interruption, puisqu'à tous moments le fidèle doit toujours dire : *Je crois l'Eglise catholique*. Quand les novateurs, quels qu'ils soient, ont commencé leurs assemblées schismatiques, l'Eglise était; il le fallait croire, puisqu'on disait, *Je crois l'Eglise*, il fallait être avec elle, à peine d'être séparé de Jésus-Christ, qui a dit, *Je suis avec vous :* en quelque temps que, hors de sa communion, qui est toujours celle des saints, on ose former des congrégations illégitimes, on est manifestement du nombre *de ceux qui se séparent eux-mêmes*, qui se *condamnent eux-mêmes*, par leur propre et manifeste séparation.

XVI. *Si c'est là une simple formalité, et si au contraire cette doctrine n'appartient pas au fond.* — Quand on dit que ce sont là des formalités, et qu'il en faut venir au fond, on abuse trop visiblement de la crédulité des simples : comme si la foi des promesses si clairement expliquée par Jésus-Christ même, et renfermée dans le Symbole, n'était qu'une formalité, ou que ce fût une chose peu essentielle au christianisme, de croire que les novateurs, qui se séparent eux-mêmes, portent dès-là leur condamnation et leur nouveauté sur le front.

XVII. *Que ce défaut ne se couvre point par la suite des temps : preuve par le schisme des Samaritains, et par la doctrine de Jésus-Christ.* — Ce défaut ne peut se couvrir par quelque suite de temps que ce puisse être. Le schisme de Samarie était si ancien, que l'origine en remontait jusqu'à Roboam, fils de Salomon, jusqu'à la séparation des dix tribus, ainsi que les plus anciens docteurs l'ont remarqué devant nous[1]. Le salut des Samaritains, séparés depuis si longtemps du peuple de Dieu, en était-il plus assuré par une origine si reculée? Point du tout; le peuple de Dieu les a toujours mis au rang des nations les plus odieuses. L'Ecclésiastique a nommé avec les enfants d'Esaü et de Chanaan : *le peuple insensé qui fait sa demeure dans Sichem*[2]; c'est-à-dire, les Samaritains : Jésus-Christ a confirmé cette sentence, et les traite en effet comme insensés, en leur disant : *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas : pour nous nous adorons ce que nous connaissons*[3]. Vous ignorez l'origine de l'alliance : vous avez renoncé à la suite du peuple saint : vous réclamez en vain le nom de Dieu : il n'y a point de salut pour vous : *le salut vient des Juifs*, et les Samaritains mêmes ne le doivent tirer que de là. Et remarquez ces paroles, *vous* et *nous :* dans cette opposition, Jésus-Christ ne dédaigne pas de se mettre du côté des Juifs par ce mot de *nous*, parce que c'était la tige sacrée, où se conservaient et se perpétuaient les promesses, le culte, le sacerdoce, jusqu'à ce que parût celui qui par sa mort et par sa résurrection *devait être l'attente des peuples*[4]. Quand les dix lépreux, dont l'un était Samaritain, se présentèrent à Jésus-Christ pour être purifiés[5], le Sauveur les renvoya tous également, et non moins le Samaritain que les autres, aux prêtres successeurs d'Aaron, comme *à la source de la religion* et des sacrements : *matricem religionis et fontem salutis*, comme parlait Tertullien[1]. Il ne servait donc de rien à ces schismatiques, que leur schisme fût invétéré, et qu'il eût duré près de mille ans sous diverses formes : on ne l'en condamnait pas moins par le seul titre de son origine : on se souvint éternellement de l'auteur de la division, c'est-à-dire, de *Jéroboam, qui avait fait pécher Israël*[2], et qui s'était retiré par un attentat manifeste de la ville choisie de Dieu, c'était à dire de l'Eglise et du sacerdoce établis depuis Aaron et depuis Moïse.

XVIII. *Il en est de même des autres schismes : réflexion sur la rupture des protestants.* — Le plus ancien schisme parmi les chrétiens est celui de Nestorius. On en vient de voir le défaut marqué dans son commencement, et dans le propre nom de son auteur que la secte porte encore : rien ne le peut effacer. Le point de l'interruption n'est pas moins marqué dans les autres schismes d'Orient. Il n'est pas ici question de parler des Grecs : ce n'est point à l'Eglise de Constantinople, ni aux autres siéges schismatiques d'Orient, que nos réformés ont songé à s'unir en se divisant de l'Eglise romaine, avec tant d'éclat et de scandale. Avouez, nos chers frères, une vérité qui est trop constante pour être niée. Rien ne vous accommodait dans tout l'univers : tout le monde sait que ce sont les Pères de l'Eglise grecque qui ont mis les premiers de tous au rang des hérétiques un Aërius[3], pour avoir cru inutiles les prières et les oblations pour l'expiation des péchés des morts, et pour d'autres points qui vous sont communs avec eux. C'est un fait constant, que nulle adresse des protestants n'a pu pallier. Je ne crois pas à présent que des gens sensés et de bonne foi puissent nous objecter sérieusement que nous sommes des idolâtres, après qu'on a montré en tant de manières que l'honneur des saints, des reliques et des images, laisse à Dieu tout le culte qui est dû à la nature incréée, et que loin de l'affaiblir, elle l'augmente[4]. Mais quoi qu'il en soit, l'Eglise d'Orient l'avait comme nous, et le concile VIIe, reçu dans les deux Eglises, en est un irréprochable témoin. Je ne parle pas des autres dogmes du même concile, ni de ce qu'il dit si expressément sur la présence réelle, que l'on ne peut éluder que par des chicanes : il nous suffit à présent, que l'Eglise grecque se trouve aussi éloignée des protestants que la latine; il demeure pour constant qu'ils ont construit leur Eglise prétendue par une formelle et inévitable désunion d'avec tout ce qu'il y avait de chrétiens dans l'univers.

XIX. *Les divisions parmi ceux qui se sont séparés de l'Eglise n'ont point de remède.* — Aussi se sont-ils vus dès leur origine irrémédiablement désunis entre eux-mêmes : luthériens, calvinistes, sociniens, ont été des noms malheureux, qui ont formé autant de sectes. Les catholiques savent se soumettre et se ranger sous l'étendard : on en a dans tous les siècles d'illustres exemples. Il n'en est pas de la même sorte de ceux qui ont rompu avec l'Eglise. Le principe d'union une fois perdu, en se séparant d'avec celle où tout était un auparavant, a

1. *Tertul.*, *liv.* IV. *contre Marcion*, *c.* 35. — 2. *Eccli.*, L. 27. — 3. *Joan.*, IV. 22. — 4. *Gen.*, XLIX. 10. — 5. *Luc.*, XVII. 12. 14, 16.

1. *Ubi supra.* — 2. *III. Reg.*, XV. 30, 34. — 3. *Epiph.*, *Hær.* 65, *et in ind.*, *l.* III, *t.* 1. — 4. *Voyez* ci-dessus les FRAGMENTS SUR DIVERSES MATIERES DE CONTROVERSE, *t.* III, *Fragments* I *et* II; et l'AVERTISSEMENT SUR LE REPROCHE DE L'IDOLATRIE, *même tome*.

tout mis en division ; les schismes se sont multipliés, et n'ont pas eu de remède ; car la maxime qu'on avait posée, d'examiner chacun par soi-même les articles de la foi, mettait tout en dispute, et rien en paix. Ainsi s'étaient divisées toutes les sectes : l'arianisme, le pélagianisme, l'eutychianisme avaient enfanté des demi-ariens, des demi-pélagiens, des demi-eutychiens de plus d'une sorte, et ainsi des autres. On n'a plus rien de certain, quand on a une fois rejeté le joug salutaire de l'autorité de l'Eglise. Les donatistes, dit saint Augustin [1], avaient pris en main le couteau de division, pour se séparer de l'Eglise : le couteau de division est demeuré parmi eux; et voyez, dit le même Père, « en combien de morceaux se sont divisés ceux qui avaient » rompu avec l'Eglise : *Qui se ab unitate præciderunt, in quot frusta divisi sunt?* » N'en peut-on pas dire autant à nos prétendus réformateurs? c'est en vain qu'ils ont voulu reprendre l'autorité attachée au nom de l'Eglise, et obliger les particuliers à se soumettre aux décisions de leurs synodes. Quand on a une fois détruit l'autorité, on n'y peut plus revenir : on aura éternellement contre eux le même droit qu'ils ont usurpé contre l'Eglise, lorsqu'ils l'ont quittée. Ainsi nulle dispute ne finit : Dordrecht ne peut rien contre les arminiens; en se soulevant contre l'Eglise, et réduisant à rien ce nom sacré avec les promesses de Jésus-Christ pour son éternelle durée, les protestants se sont ôté toute autorité, tout ordre, toute soumission : et aujourd'hui, s'ils se font justice, ils reconnaîtront qu'ils n'ont aucun moyen de réprimer ou de condamner les erreurs; en sorte qu'il ne leur reste aucun remède pour s'unir entre eux, que celui de trouver tout bon, et d'introduire parmi eux la confusion de Babel et l'indifférence des religions sous le nom de tolérance.

XX. *Explications conformes des saints docteurs : saint Augustin.* — Il n'en faut pas davantage aux cœurs simples et de bonne foi. Les promesses dont il s'agit, sont conçues, comme on a vu, en termes simples et très-clairs. On doit donc se déterminer en très-peu de temps à y croire; et cette croyance enferme une claire décision de toutes les controverses. Car si une fois il est constant que la vérité domine toujours dans l'Eglise, tous les doutes sont résolus : il n'y a qu'à croire, et tout est certain. Mais si après cela on veut écouter les anciens docteurs de l'Eglise, et savoir s'ils entendent comme nous les promesses de Jésus-Christ dont nous parlons, je veux bien entrer encore dans cette matière, et ne craindrai point de donner à un sujet si essentiel toute l'étendue qu'il mérite.

Vous doutez du sentiment des anciens docteurs? Il n'y a qu'à les entendre parler à ceux qui se séparant visiblement de l'Eglise, de cette Eglise qui était visiblement répandue par tout l'univers, disaient *qu'elle était perdue sur la terre.* C'est ainsi que parlaient les donatistes : mais cette parole n'était écoutée qu'avec horreur, comme on écoute les plus grands blasphèmes. « L'Eglise a péri, dites-» vous, elle n'est plus sur la terre. Saint Augustin » leur répond [2] : Voilà ce que disent ceux qui n'y » sont point : parole impudente. Elle n'est pas, parce » que vous n'êtes pas en elle? C'est, poursuit-il, » une parole abominable, détestable, pleine de pré-» somption et de fausseté, destituée de toute raison, » de toute sagesse, vaine, téméraire, insolente, per-» nicieuse : *Abominabilem, detestabilem, vanam,* » *temerariam, præcipitem, perniciosam, etc.* » Pourquoi tous ces titres à cette erreur? C'est qu'elle dément Jésus-Christ, qui a promis à l'Eglise, non seulement des jours éternels au siècle futur, mais encore dans cette vie, des jours qui seront courts, à la vérité, puisque tout ce qui n'est pas éternel est court, mais qui dureront néanmoins jusqu'à la fin du monde [1].

Le même saint Augustin fait ainsi parler l'Eglise avec le même Psalmiste : *Annoncez-moi la brièveté de mes jours ;* voyons à quels termes vous avez voulu les réduire : *paucitatem dierum meorum annuntia mihi.* » Mais, continue-t-elle, pourquoi » ceux qui se séparent de mon unité murmurent-ils » contre moi? Pourquoi ces hommes perdus disent-» ils que je suis perdue? Ils osent dire que j'ai été, » et que je ne suis plus. Parlez-moi donc, ô Sei-» gneur! de la brièveté des jours que vous m'avez » destinés sur la terre. Je ne vous interroge point » ici sur ces jours perpétuels de l'autre vie : ils se-» ront sans fin dans le séjour éternel où je serai ; » ce n'est point de cette durée dont je veux parler : « je parle des jours temporels que j'ai à passer sur » la terre; annoncez-les-moi encore un coup; par-» lez-moi, non point » de l'éternité dont je jouirai dans le ciel, mais des jours *passagers et brefs* que je dois avoir dans ce monde. « Parlez-en pour l'amour » de ceux qui disent : Elle a été, et elle n'est plus : » elle a apostasié, et l'Eglise est périe dans toutes » les nations. Mais qu'est-ce que Jésus-Christ m'an-» nonce sur cela? que me promet-il? Je suis avec » vous jusqu'à la consommation des siècles. »

Voilà donc deux vies bien distinctement promises à l'Eglise; l'une dans le ciel, éternelle et vraiment longue, puisqu'il n'y a rien de long que ce qui n'a point de fin; l'autre temporelle et courte en effet, puisqu'elle aura une fin, mais à qui Jésus-Christ n'en donne point d'autre que celle des siècles.

Ailleurs le même Père applique à l'Eglise cette parole du même Psalmiste : « Il a appuyé la terre » sur sa fermeté; elle ne branlera point aux siècles » des siècles. *Fundavit terram super firmitatem* » *suam, non inclinabitur in sæculum sæculi* [2]. Par » la terre, dit saint Augustin, j'entends l'Eglise ; » et dans la suite : « Où sont ceux qui disent que l'E-» glise est périe dans le monde, elle qui, loin de » tomber, ne peut pas même pencher pour peu que » ce soit, ni jamais être ébranlée [3]? » Pourquoi? A cause qu'étant appuyée sur le ferme fondement de la promesse de Jésus-Christ, « elle est prédestinée » pour être la colonne et le soutien de la vérité : *præ-* » *destinata est columna et firmamentum veritatis* [4], » qui est, comme on sait, une parole de saint Paul [5], où l'apôtre donne ce nom à l'Eglise.

C'est d'une Eglise visible, où il faut *converser avec les hommes*, et édifier le peuple de Dieu, que saint Paul a voulu parler : c'est d'une Eglise visible que saint Augustin entend cette parole, et la chi-

1. *Serm.* IV, *n.* 33, 34; *tom.* V, *col.* 25 *et* 26. — 2. *Aug. in Ps.* CI, *serm.* II, *n.* 8; *tom.* IV, *col.* 1105.

1. *Aug. in Ps.* CI, *serm.* II, *n.* 9; *col.* 1106. — 2. *In Ps.* CIII. 5, *serm.* I, *n.* 17, *col.* 1141. — 3. *Serm.* II, *n.* 5, *col.* 1145. — 4. *Serm.* I, *n.* 17. — 5. *I. Tim.*, III. 15.

mère de l'Eglise invisible n'était pas connue de ce temps.

De là vient que le même Père enseigne aussi qu'on ne se trompe jamais en suivant l'Eglise. « C'est là, dit-il[1], qu'on écoute et qu'on voit : celui qui est hors de l'Eglise, n'entend ni ne voit; » celui qui est dans l'Eglise, n'est ni sourd ni aveugle. *Extra illam qui est, neque videt neque audit : in illâ qui est, nec surdus nec cæcus est.* » Mais de peur qu'on ne s'imagine que l'instruction que donne l'Eglise ne dure qu'un temps, il ajoute avec le Psalmiste : Dieu l'a fondée éternellement, d'où il conclut : « si Dieu l'a fondée éternellement, » craignez-vous que le firmament ne tombe, ou » que la fermeté même ne soit ébranlée ? »

XXI. *Que le sentiment de l'Eglise est une règle infaillible : autre sermon de saint Augustin.* — Aussi donne-t-il toujours le sentiment de l'Eglise pour une entière conviction de la vérité. C'est ce qui paraît dans un sermon admirable prononcé à Carthage le jour de la Nativité de saint Jean-Baptiste. Il s'agissait d'établir, contre la nouvelle hérésie des pélagiens, la vérité du péché originel par le fait constant, positif et universel du baptême des petits enfants; il pose pour fondement que par la coutume de l'Eglise *très-ancienne*, *très-canonique*, *très-bien fondée*[2], comme ils ont péché par autrui, c'est aussi par autrui qu'ils croient : sur ce fondement il suppose que les enfants qu'on baptise sont rangés au nombre des fidèles : « Je demande, dit-» il aux novateurs[3], si Jésus-Christ sert de quel-» que chose à ces nouveaux baptisés, ou s'il ne » leur sert de rien? Il faut qu'ils répondent qu'il » leur sert beaucoup : ils sont accablés par le poids » de l'autorité de l'Eglise. Ils voudraient peut-être » bien ne pas avouer l'utilité du baptême des petits » enfants, et leurs raisonnements les conduiraient » là; mais l'autorité de l'Eglise les retient, de peur » que les peuples chrétiens ne leur crachent au visage. » Remarquez ici le prodigieux effet de l'autorité de l'Eglise, non-seulement dans les catholiques qui ne pouvaient souffrir qu'on en doutât, mais encore dans les novateurs, qui n'osaient la contredire : « Selon cette autorité, poursuivait-il, » un petit enfant qu'on baptise est rangé au nombre des fidèles. L'autorité de l'Eglise notre mère » emporte cela : la règle très-bien fondée de la vérité fait qu'on n'ose le nier. Qui voudrait s'opposer à cette force, et employer des machines pour » abattre cette inébranlable muraille, ne l'abattrait » pas, mais se mettrait soi-même en pièces. » Telle est l'autorité de l'Eglise : c'est ainsi qu'elle est invincible et inébranlable.

Alors les nouveaux hérétiques n'étaient pas encore condamnés, et ce sermon solennel prononcé par l'ordre des évêques dans la métropolitaine de toute l'Afrique, fut l'avant-coureur de cette juste condamnation. Pendant que l'Eglise les attendait avec une patience vraiment éternelle, saint Augustin les pressait en cette sorte : « C'est ici, dit-il, une » chose fondée et établie sur un fondement immuable. On supporte ceux qui disputent lorsqu'ils » errent dans les autres questions qui ne sont pas » bien examinées, qui ne sont pas encore établies » par la pleine autorité de l'Eglise. C'est alors qu'il » faut supporter l'erreur : mais elle ne doit pas s'emporter jusqu'à vouloir ébranler le fondement de » l'Eglise, » c'est-à-dire, comme on voit, la foi des promesses sur lesquelles elle est appuyée.

XXII. *Langage opposé des hérétiques et des saints.* — Puisque nous sommes sur les pélagiens, il est bon de considérer en la personne de ces hérétiques avec quel dédain ces sortes d'esprits parlaient de l'Eglise, et ce que leur répondaient les orthodoxes. « C'est tout dire, disait Julien le Pélagien[1], la folie » et l'infamie ont prévalu même dans l'Eglise de » Jésus-Christ. » On n'en vient à cet excès d'impiété contre l'Eglise, qu'après avoir méprisé les promesses de son éternelle durée. Ailleurs : « La confusion se » met partout, le nombre des fous devient le plus » grand, et on ôte à l'Eglise le gouvernail de la raison, afin d'introduire un dogme vulgaire[2]. » Il appelait ainsi par mépris le dogme commun de l'Eglise; et à la manière des grands esprits faux, il affectait de se distinguer par ses superbes singularités. Il dit ailleurs dans le même esprit : « Si la vérité » trouve encore quelque place parmi les hommes, » et que le monde ne soit pas encore étourdi par le » bruit de l'iniquité[3]. » C'est le langage ordinaire des novateurs. A les entendre, la vérité n'est plus sur la terre : l'Eglise y est perdue : ils ne songent plus aux promesses qu'elle a reçues; et parce que le dogme contraire à celui des hérétiques y prévaut toujours, ces superbes méprisant le peuple, dont le gros demeure attaché à ses pasteurs, reprochent à l'Eglise « qu'elle se pare de l'autorité du vulgaire, » de la lie du peuple, des femmes, des gens de métier, des gens de néant[4]. »

C'est le langage commun de tous les hérétiques : ce fut en particulier celui de Bérenger au XIe siècle, comme nous le dirons bientôt. Mais saint Augustin y avait déjà répondu par avance. L'Eglise, disait-il à Julien comme aux autres, doit toujours subsister; et il ne faut pas s'étonner si la vérité y prévaut dans la multitude, puisque c'est *cette multitude* qui a été promise à Abraham[5], laquelle par conséquent il ne *faut point mépriser comme une troupe vulgaire.* Toute *l'Eglise est contre vous dès son commencement; a sui initio*[6] : puisque dès son commencement elle a montré par ses exorcismes et par ses exsufflations qu'elle connaissait le péché originel dans les petits enfants. Il n'y a rien de plus faible que ces raisonnements, si la croyance de l'Eglise n'est pas d'une certitude infaillible. « Revenez à » nous, disait encore saint Augustin à Julien[7]; vous » n'êtes pas né de parents qui crussent la doctrine » que vous enseignez, et vous avez été régénéré » dans une Eglise qui croyait le contraire. » Ce dogme, poursuivait-il, que vous appelez *vulgaire ou populaire* à cause qu'il est suivi de tous les peuples fidèles, est celui de saint Cyprien et de saint Ambroise. « Mais ce n'est pas saint Ambroise ni » saint Cyprien qui ont fait entrer les peuples dans » cette croyance; ils les y ont trouvés; votre père » les y a trouvés quand vous avez été baptisé petit » enfant : vous avez vous-même trouvé tel dans l'E-

1. *In Ps.* XLVII, *n.* 7, *col.* 420. — 2. *Serm.* CCXCIV, *n.* 17 ; *tom.* V, *col.* 1191. — 3. *Idem.*

1. *Aug.*, *Op. imp. cont. Jul.*, *l.* I, *n.* 12, *tom.* X, *col.* 879. — 2. *Idem*, *l.* II, *n.* 2, *col.* 957. — 3. *Ibid.*, *l.* I, *n.* 102, *col.* 992. — 4. *Ibid.*, *lib.* I, *n.* 33, 42, *etc.*, *col.* 885, *etc.* — 5. *Ibid.*, *lib.* VI, *n.* 3, *col.* 1291. — 6. *Ibid.*, *lib.* II, *n.* 104, *col.* 993. — 7. *Ibid.*, *lib.* IV, *n.* 13, *col.* 1142.

» glise tous les peuples catholiques[1]. » Qu'on remarque bien cet argument. C'est, comme nous l'avons vu, l'argument commun de tous les catholiques contre tous ceux qui innovent; et il faut bien que tout novateur trouve l'Eglise dans un sentiment opposé au sien, puisque, selon la promesse de Jésus-Christ, elle seule ne change jamais.

En un mot, tous les ennemis de l'Eglise lui ont marqué une fin, ou du moins une interruption, et tous les enfants de l'Eglise ont soutenu qu'elle ne verrait ni l'un ni l'autre. Les païens lui assignaient pour toute durée 365 ans[2]. Vains discours que l'expérience avait réfutés, puisqu'elle n'avait jamais été plus affermie qu'après ce temps écoulé. Il n'y a donc point de fin pour elle. Mais elle n'est pas moins à couvert de l'interruption, puisque Jésus-Christ, véritable en tout, l'a également garantie de ces deux accidents.

Je ne m'étonne pas des païens, qui ne croient ni en Jésus-Christ ni en ses promesses. Mais il ne faut non plus s'étonner des hérétiques, quoiqu'ils portent le nom de chrétiens, puisque s'étant engagés à se faire une Eglise et une doctrine indépendantes de celles qu'ils trouvaient sur la terre lorsqu'ils sont venus, ils ont eu ce malheureux intérêt de trouver une interruption dans la suite de l'Eglise, et d'éluder les promesses de son éternelle durée.

XXIII. *Nous sommes catholiques par la même démonstration et par les mêmes principes qui nous ont faits chrétiens.* — Il n'y a rien de plus grand ni de plus divin dans la personne de Jésus-Christ, que d'avoir prédit que son Eglise ne cesserait d'être attaquée, ou par les persécutions de tout l'univers, ou par les schismes et les hérésies qui s'élèveront tous les jours, ou par le refroidissement de la charité[3], qui amènerait le relâchement de la discipline; et de l'autre, d'avoir promis que malgré toutes ces contradictions, nulle force n'empêcherait cette Eglise de vivre toujours ni d'avoir toujours des pasteurs qui se laisseraient les uns aux autres, et de main en main, la chaire, c'est-à-dire, l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres; et avec elle, la saine doctrine et les sacrements. Aucun auteur de nouvelles sectes, de quelque esprit de prophétie qu'il se vantât d'être illuminé, n'a osé dire seulement ce qu'il deviendrait, ni ce que deviendrait le lendemain la société qu'il établissait : Jésus-Christ a été le seul qui s'est expliqué à pleine bouche, non-seulement sur les circonstances de sa passion et de sa mort, mais encore sur les combats et sur les victoires de son Eglise : *Je vous ai établis*, dit-il, *afin que vous alliez, et que vous fructifiez, et que votre fruit demeure*[4]. Et comment demeurera-t-il? C'est ce qu'il fallait exprimer pour laisser aux hommes le témoignage certain d'une vérité bien connue. Jésus-Christ n'y hésite pas, et il énonce dans les termes les plus précis une durée sans interruption, et sans autre fin que celle de l'univers. C'est ce qu'il promet à l'ouvrage de douze pêcheurs, et voilà le sceau manifeste de la vérité de sa parole. On est affermi dans la foi des choses passées en remarquant comme il a vu clair dans un si long avenir. C'est ce qui nous fait chrétiens, mais en même temps, c'est ce qui nous fait catholiques, et on voit manifestement que la science de Jésus-Christ, si divine et si assurée, n'a pu nous tromper en rien.

Deux choses affermissent notre foi : les miracles de Jésus-Christ, à la vue de ses apôtres et de tout le peuple, avec l'accomplissement visible et perpétuel de ses prédictions et de ses promesses. Les apôtres n'ont vu que la première de ces deux choses, et nous ne voyons que la seconde. Mais on ne pouvait refuser à Celui à qui l'on voyait faire de si grands prodiges, de croire la vérité de ses prédictions, comme on ne peut refuser à Celui qui accomplit si visiblement les merveilles qu'il a promises, de croire qu'il était capable d'opérer les plus grands miracles.

Ainsi, dit saint Augustin, notre foi est affermie des deux côtés. Ni les apôtres, ni nous ne pouvons douter : ce qu'ils ont vu dans la source les a assurés de toute la suite : ce que nous voyons dans la suite nous assure de ce qu'on a vu et admiré dans la source; mais il faut être catholique pour entendre ce témoignage. Les hérétiques comme les païens sont contraints de le refuser : puisqu'ils veulent trouver dans l'Eglise, de l'erreur, de l'interruption, un délaissement du côté de Jésus-Christ, ils ne peuvent ajouter foi à la promesse de son éternelle assistance : et on voit que ce n'est pas inutilement que le Fils de Dieu a rangé *parmi les païens ceux qui n'écoutent pas l'Eglise*[1] : puisque faute de la vouloir écouter dans les nouveautés qu'ils proposent, ils se voient réduits à éluder les promesses de Jésus-Christ, et à dire avec les païens, que l'Eglise, comme un ouvrage humain, devait tomber.

XXIV. *Saint Augustin allègue saint Cyprien pour le même sentiment.* — Revenons aux anciens docteurs, et après avoir produit saint Augustin, remontons jusqu'à l'origine du christianisme. Le même Père nous fera connaître le sentiment de saint Cyprien, par ces paroles : *Nous-mêmes*, dit-il[2], *nous n'oserions assurer ce que nous avançons* (touchant la validité du baptême des hérétiques), *si nous n'étions appuyés de l'autorité de l'Eglise universelle, à laquelle saint Cyprien* (qui soutenait le contraire avec l'ardeur que personne n'ignore) *aurait lui-même cédé très-certainement, si la vérité éclaircie eût été dès lors confirmée par un concile universel.* Par où il est plus clair que le jour, non-seulement que saint Augustin baissait la tête sous l'autorité de l'Eglise, mais encore qu'il la tenait si inviolable, qu'il aurait cru faire injure à saint Cyprien, s'il l'eût jugé capable d'y résister.

XXV. *La doctrine de saint Cyprien est démontrée par lui-même.* — En effet, il ne faut que voir comment ce saint martyr a parlé de l'unité de l'Eglise, tant en elle-même qu'avec ceux qui nous ont précédés dans la succession de la doctrine et des chaires. Il y a, dit-il[3], dans l'Eglise catholique, une tige, une racine, une source, une force pour reproduire sans fin de nouveaux pasteurs qui remplissent les mêmes chaires d'une seule et même doctrine; et dès là, un enchaînement d'unité et de

1. *Aug. etc.*, *lib.* II, *n.* 2, *col.* 957. — 2. *Aug.*, *de Civit. Dei*, *lib.* XVIII, *cap.* 53, 54, *tom.* VII, *col.* 536 *et seq.* — 3. *Matth.*, XXIV. 12. — 4. *Joan.*, XV. 16.

1. *Matth.*, XVIII. 17. — 2. *Lib.* II *de Bapt.*, *cap.* 4, *n.* 5, *tom* IX, *col.* 98. — 3. *Lib. de Unit. Eccl.*, *p.* 195, *etc.*; *Epist.*, XLI, *p.* 55.

succession, d'où l'on ne peut sortir sans se perdre. C'est ce qu'il appelle *la tige et la racine de l'Eglise catholique : Ecclesiæ catholicæ radicem et matricem; racine tenace* et inviolable, comme il la nomme, *tenaci radice*, qui retient tellement les vrais fidèles dans son unité, que *ceux qui n'ont point l'Eglise pour mère ne peuvent avoir Dieu pour père : Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem*[1]. Cent passages de cette force, qu'il n'est pas besoin de rapporter, parce qu'ils sont connus de tout le monde, font la matière du livre de l'*Unité de l'Eglise*. Et pour faire l'application de ces beaux principes aux hérésies particulières, le même saint, interrogé par un de ses collègues dans l'épiscopat, ce qu'il fallait croire de *l'hérésie de Novatien*, il ne veut pas seulement permettre *qu'on s'informe de ce qu'il enseigne, dès là qu'il n'enseigne pas dans l'Eglise :* c'est assez qu'il soit séparé de cette tige, de cette racine de l'unité, hors de laquelle il n'y a point de christianisme; « et, poursuit-il, quel qu'il soit, et quelque autorité qu'il » se donne, il n'est pas chrétien, n'étant pas dans » l'Eglise de Jésus-Christ. *Quisquis ille est, et qualiscumque est, christianus non est, qui in Christi » Ecclesiâ non est*[2]. » Ainsi tout ce qui est hors de l'Eglise n'est rien parmi les chrétiens; et l'Eglise seule est tout par rapport à Dieu.

Il combat tous les novateurs par cet argument, et il ne cesse de leur opposer le concert, l'accord, le concours de toute l'Église catholique : *Ecclesiæ catholicæ concordiam ubique cohærentem.* « Ce n'est » pas nous, dit-il[3], qui nous sommes séparés d'a» vec eux, mais c'est eux qui se sont séparés d'a» vec nous : *non enim nos ab illis, sed illi a » nobis recesserunt.* Et parce qu'ils sont nouveaux, » qu'ils ont trouvé l'Eglise en place, et qu'ils sont » tous venus après : *et cum hæreses et schismata » post modum nata sint*, leurs assemblées, les » conventicules qu'ils tiennent à part, comme il » les appelle, ne peuvent jamais se lier à la tige » de l'unité : *dum conventicula sibi diversa constituunt, unitatis caput atque originem reliquerunt.* »

C'est ainsi que saint Cyprien montrait dans tous les hérétiques, comme nous faisons après lui, ou plutôt après l'apôtre saint Jude, ce malheureux caractère *de se séparer eux-mêmes.* C'est ainsi qu'il leur faisait voir que l'Eglise qu'ils *tâchaient d'établir, était une Eglise humaine : humanam conantur Ecclesiam facere*[4], et ne tenait rien de l'institution, ni des promesses de Jésus-Christ.

Pour ce qui est de la vraie Église, elle est, dit-il[5], représentée par saint Pierre, lorsque Jésus-Christ ayant demandé à ses disciples : *Ne voulez-vous point aussi vous retirer ? cet apôtre lui répondit au nom de tous : Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez des paroles de vie éternelle : nous montrant par cette réponse*, poursuit le saint martyr, que qui que ce soit qui quitte Jésus-Christ, *l'Eglise ne le quitte pas, et que ceux-là sont l'Eglise qui demeurent dans la maison de Dieu ;* de sorte que le caractère des novateurs est de la quitter, ainsi que le caractère des vrais fidèles, est d'y demeurer toujours.

1. *De Unit. Eccl., p.* 195. — 2. *Epist.* LII *ad Antonian., p.* 173. — 3. *De Unit. Eccl., p.* 198. — 4. *Epist.* LII, *ad Anton., ibid.* — 5. *Epist.* LV *ad Cornel., p.* 83.

XXVI. *Principes de Tertullien que saint Cyprien a reconnu pour son maître.* — En remontant un peu plus haut, nous trouverons Tertullien que saint Cyprien appelait son maître, et qui méritait ce nom tant qu'il est demeuré lui-même dans cette unité de l'Eglise, qu'il a tant louée. Tertullien donc, tant qu'il a été catholique, a reconnu cette chaîne de la succession qui ne doit jamais être rompue. Selon cette règle on connaît d'abord les hérésies, par la seule date de leur commencement. « Marcion et Valentin sont venus du temps d'Anto» nin[1] : » on ne les connaissait pas auparavant; on ne les doit donc pas connaître aujourd'hui. Ce qui n'était pas hier est réputé dans l'Eglise comme ce qui n'a jamais été. Toute Eglise chrétienne remonte à Jésus-Christ de proche en proche, et sans interruption. La vraie postérité de Jésus-Christ va sans discontinuation à l'origine de sa race. Ce qui commence par quelque date que ce soit, ne fait point race, ne fait point famille, ne fait point tige dans l'Eglise. « Les marcionites ont des Eglises, mais » fausses et dégénérantes comme les guêpes ont » des ruches[2], » par usurpation et par attentat : on n'est point recevable à dire qu'on a rétabli ou réformé la bonne doctrine de Jésus-Christ, que les temps précédents avaient altérée[3] : c'est faire injure à Jésus-Christ que de croire qu'il ait souffert quelque interruption dans le cours de sa doctrine, ni qu'il en ait attendu le rétablissement ou de Marcion ou de Valentin, ou de quelque autre novateur quel qu'il soit[4]. « Il n'a pas envoyé en vain le Saint» Esprit : il est impossible que le Saint-Esprit ait » laissé errer toutes les Eglises, et n'en ait regardé » aucune[5]. » Montrez-nous-en donc avant vous une seule de votre doctrine : vous disputez par l'Ecriture ? vous ne songez pas que l'Ecriture elle-même nous est venue par cette suite : les évangiles, les épîtres apostoliques et les autres Ecritures n'ont pas formé les Eglises, mais leur ont été adressées, et se sont fait recevoir avec l'*assistance du témoignage de l'Eglise, ejus testimonio assistente*[6]. Ainsi la première chose qu'il faut regarder, *c'est à qui elles appartiennent, cujus sint scripturæ*[7]. L'Eglise les a précédées, les a reçues, les a transmises à la postérité *avec leur véritable sens*[8]. Là donc où est la *source de la foi*, c'est-à-dire la succession de l'Eglise, « là est la vérité des Ecritures, des inter» prétations ou expositions, et de toutes les tradi» tions chrétiennes[9]. » Ainsi, sans avoir besoin de disputer par les Ecritures, nous confondons tous les hérétiques, « en leur montrant, sans les Ecri» tures, qu'elles ne leur appartiennent pas, et » qu'ils n'ont pas droit de s'en servir[10]. »

Cet argument est égal contre toutes les hérésies : elles y sont toutes également convaincues : *Revictæ hæreses omnes*[11]. On confond Praxéas, comme on avait confondu Marcion et Valentin. Vous êtes nouveau, *novellus ;* vous êtes venu après, *posterus ;* vous êtes venu hier, *hesternus*[12]; et avant-hier on ne vous connaissait pas. Vous n'êtes rien aux chrétiens ni à Jésus-Christ, *qui était hier et aujourd'hui, et qui est de tous les siècles*[13] *:* on vous dira comme aux

1. *Tert., Præscr., n.* 30. — 2. *Adv. Marcion., lib.* IV, *n.* 5. — 3 *Idem, lib.* I, *n.* 20. — 4. *Ibid.*, I. *Præsc., n.* 29. — 5. *Præsc., n.* 28. — 6. *Adv. Marc., lib.* IV, *n.* 2, 3. — 7. *Præscr., n.* 19. — 8. *Idem, n.* 20. — 9. *Ibid., n.* 19. — 10. *Ibid., n.* 37. — 11. *Ibid., n.* 35. — 12. *Adv. Prax., n.* 2. — 13. *Heb.*, XIII. 8.

autres : Pourquoi me venez-vous troubler? *Je suis en possession : je possède le premier : j'ai mes origines certaines*[1] : je viens en droite ligne et de main en main de *ceux à qui appartenait la chose* : on savait bien que vous viendriez ; nous avons été avertis qu'il s'élèverait des hérésies, et même qu'il le fallait; mais en même temps on nous a déclaré qui vous étiez : des gens sortis hors de la ligne, hors de la chaîne de la succession, hors de la tige de l'unité. Une marque de ma possession incontestable, c'est que vous-mêmes vous avez cru premièrement comme moi, *Constat in catholicæ primò doctrinam credidisse*[2] : et vous avez innové, non-seulement sur moi, mais encore sur vous-mêmes. C'est l'argument que saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, faisait tout à l'heure aux ariens : c'est celui que saint Augustin faisait aux pélagiens : c'est celui que Tertullien fait à Valentin et à Marcion : nous l'entendrons faire aux disciples de Bérenger, et nous l'avons déjà fait à toutes les hérésies.

Mais ces arguments, et les autres qu'on vient d'entendre, ne seraient qu'une illusion sans le fondement des promesses de Jésus-Christ, en vertu desquelles l'Eglise devait subsister *tous les jours* sans interruption, et *jusqu'à la fin des siècles* dans les apôtres et leurs successeurs. C'est à la doctrine de ce corps apostolique qu'il a plu à Jésus-Christ de nous appeler; mais afin que notre foi ne fût pas pour cela fondée sur des hommes, il a promis à ceux-ci d'être toujours avec eux.

XXVII. *Doctrine de saint Clément, ancien prêtre et théologien de l'Eglise d'Alexandrie.* — Je pourrais citer saint Irénée : je pourrais citer Origène : pour éviter la longueur, je citerai seulement saint Clément d'Alexandrie, maître d'Origène, qui touchait au temps des apôtres, et qui était le théologien de l'Eglise d'Alexandrie, la plus savante qui peut-être fût dans le monde. C'est lui qui nous montrera *la voie royale* contre toutes les hérésies[3], c'est-à-dire le grand chemin battu par nos pères : il nous marquera l'*ancienne Eglise* qui précède toutes les sectes, et les a toutes vues se séparer d'elle. De cette sorte elle est la seule qui mérite le nom de l'Eglise; les autres sectes *sont des écoles*[4], où l'on dispute; celle-ci est l'*Eglise* où l'on croit : celui donc qui se soulève contre *les traditions* de l'Eglise, c'est-à-dire, contre la suite et la succession, *a cessé d'être fidèle*, et a quitté la source. C'est pourquoi tous les novateurs se contredisent eux-mêmes; leur doctrine est inconstante et variable; parce que, dit-il, par une curiosité pernicieuse, par une superbe singularité, « ils méprisent les choses ordinaires; » et tâchant de s'élever au-dessus de ce que la foi » rendait commun, ils sortent du sentier de la vé» rité. La gloire les aveugle, ils veulent faire une » secte et une hérésie, et surpasser ceux qui nous » ont précédés dans la foi[5]. » On sait leur date : leurs auteurs dont ils portent encore les noms sont connus partout; on sait sous quels empereurs ils ont commencé, les lieux et les temps de leur naissance : et il « est constant que l'Eglise catholique » les a tous devancés : elle est une comme Dieu est » un; elle est ancienne, elle est catholique : tous » ceux qui l'abandonnent l'ont trouvée dans l'émi» nence de l'autorité, et rien ne l'égala jamais. » La quitter, c'était quitter les apôtres et Jésus-Christ même; et c'est ce qu'on appelait abandonner *la Tradition*, c'est-à-dire, la suite toujours manifeste de la doctrine laissée et continuée dans l'Eglise, le principe de la vérité et la source qui coulait toujours dans la succession.

XXVIII. *Tout cela est tiré formellement de l'Apôtre : différence des orthodoxes.* — Cette doctrine manifestement venait de l'Apôtre, lorsqu'il disait à Timothée : *Ce que vous avez ouï de moi en présence de plusieurs témoins, laissez-le à des hommes fidèles qui soient capables d'en instruire d'autres*[1]. C'est la règle apostolique, c'est par cette supposition que la doctrine doit aller de main en main : les apôtres l'ont déposée entre les mains de leurs successeurs *en présence de plusieurs témoins;* devant toute l'Eglise catholique, comme l'explique Vincent de Lérins après saint Chrysostome[2] : pour éviter la surprise, on ne dit rien en secret : mais ce qui est dit devant tout le monde, passe à tout le monde de main en main; c'est, disait saint Chrysostome[3], le trésor royal qui doit être déposé en lieu public, de pasteur à pasteur, d'évêque à évêque, on se donne les uns aux autres la saine doctrine : il n'y a point d'interruption, et tout cela originairement vient de Jésus-Christ, qui disait aux apôtres et à leurs successeurs : *Je suis toujours avec vous.* Dans cette succession la doctrine est toujours la même. C'est pourquoi la fausse doctrine dans le style de l'Ecriture s'appelle une autre doctrine : *O Timothée*, dit saint Paul[4], *dénoncez à certaines gens qu'ils n'enseignent point d'autre doctrine. L'Evangile n'est jamais autre* que ce qu'il était auparavant[5]. Ainsi quel que soit le temps où dans la foi on dise autre chose que ce qu'on disait le jour d'auparavant, c'est toujours l'*hétérodoxie*, c'est-à-dire, *une autre doctrine* qu'on oppose à l'*orthodoxie;* et toute fausse doctrine se fera connaître d'abord, sans peine et sans discussion, en quelque moment que ce soit, par la seule innovation; puisque ce sera toujours quelque chose qui n'aura point été perpétuellement connu. C'est par ce témoignage que la foi se rend sensible aux plus ignorants, pourvu qu'ils soient humbles : et tous les jours sont égaux pour y trouver la vérité en possession, puisque Jésus-Christ ne dit pas qu'il sera avec les apôtres et leurs successeurs à de certains jours, *mais tous les jours.*

XXIX. *Sur la dénomination de catholique et d'hérétique.* — Par là s'entend clairement la vraie origine de catholique et d'hérétique. L'hérétique est celui qui a une opinion, et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est catholique, c'est-à-dire, qu'il est universel, et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Eglise.

De là vient qu'un des caractères des novateurs dans la foi est de *s'aimer eux-mêmes : Erunt homines seipsos amantes. Il y aura des hommes qui s'aimeront eux-mêmes*[6]; ou comme parle saint Jude, digne d'être si souvent cité dans une lettre si courte, *des hommes qui se repaissent eux-mêmes : Seipsos*

1. *Præsc.*, n. 37. — 2. *Idem*, n. 30. — 3. *Strom.*, *lib.* VII. — 4. *Idem* — 5. *Ibid.*

1. *II. Tim*, II, 2. — 2. *Chrysost. in eum. loc.* — 3. *Idem.* — 4. *I. Tim.*, I. 3. — 5. *Gal.*, I. 7. — 6. *II. Tim.*, III. 2.

pascentes[1] ; qui se repaissent de leurs inventions, jaloux de leurs sentiments, amoureux de leurs opinions. Le catholique est bien éloigné de cette disposition, et sans craindre l'inconvénient d'être jaloux de ses propres pensées, il a une sainte jalousie, un saint zèle pour les sentiments communs de toute l'Eglise; ce qui fait qu'il n'invente rien, et qu'il n'a jamais envie d'innover.

XXX. *Réponse à une objection. La preuve tirée de la succession et des promesses s'affermit tous les jours de plus en plus. Exemple de Bérenger.* — Pour répondre aux autorités des saints que nous avons alléguées, on dira que cet argument qu'on tire de la succession était bon au commencement, où tout près de Jésus-Christ et des apôtres, on voyait comme d'un coup d'œil l'origine de l'Eglise. Illusion manifeste! Si dans la promesse de Jésus-Christ sur la durée de son Eglise nous regardions autre chose que la puissance divine qu'il y donne pour fondement : *Toute puissance,* dit-il[2], *m'est donnée dans le ciel et sur la terre,* rien ne nous pourrait assurer contre l'altération de la doctrine : un ouvrage humain pourrait tomber après cent ans, comme après mille ans : et les Pères du second, du troisième, du quatrième et cinquième siècle, dont nous avons allégué l'autorité, se pourraient tromper comme nous dans la succession de l'Eglise et de ses pasteurs. Mais parce que Jésus-Christ et sa parole toute-puissante sont le fondement de notre foi, l'argument est de tous les siècles; saint Cyprien ne le faisait pas avec moins d'assurance que saint Augustin, et avant lui Tertullien, et avant lui Clément d'Alexandrie. On le fit à Bérenger avec la même force après mille ans. Dès qu'il innova sur la présence réelle, on lui objecta d'abord, comme je l'ai démontré ailleurs[3], ce fait constant, qu'il n'y avait pas une Eglise sur la terre, pas une ville, pas un village de son sentiment; que les Grecs, que les Arméniens, et en un mot tous les chrétiens d'Orient avaient la même foi que l'Occident; de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de traiter d'incroyable ce qui était cru par le monde entier. Lui-même il l'avait cru comme les autres : il avait été élevé dans cette foi : après l'avoir changée, il y était revenu par deux fois, et sans oser nier le fait constant de l'universalité de la croyance contraire à la sienne, il se contentait de répliquer à l'exemple des autres hérétiques, dont nous avons vu les réponses, « que les sages ne doivent pas » suivre les sentiments ou plutôt les folies du vul- » gaire[4]. » Mais Lanfranc, ce saint religieux, ce savant archevêque de Cantorbéry, et les autres lui faisaient voir que ce qu'il appelait le *vulgaire*[5], c'était tout le clergé et tout le peuple de l'univers; et après un fait si positif, sur lequel on ne craignait pas d'être démenti, on concluait que si la doctrine de Bérenger était véritable, « l'héritage promis à » Jésus-Christ était péri, et ses promesses anéan- » ties; enfin que l'Eglise catholique n'était plus, et » que si elle n'était plus, elle n'avait jamais été[6]. » Comme donc, en toute occasion et en tout temps, les hérétiques tenaient le même langage, l'Eglise y opposait toujours les mêmes promesses : l'argument, loin de s'affaiblir, se fortifiait, et bien loin qu'il fût plus clair au commencement de l'Eglise, au contraire plus elle allait en avant, plus paraissait la merveille de son éternelle subsistance, et plus on voyait clairement la vérité de cette sentence : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas*[1].

XXXI. *Témoignage de saint Bernard.* — Cent ans après Bérenger, saint Bernard alléguait toujours la même preuve, et toujours, s'il se pouvait, avec une nouvelle assurance. *Je vous ai tenu*, disait l'Epouse[2], *et je ne vous quitterai point.* Ce Père expliquait ces paroles *par celles de la promesse*[3] : « Voilà que je suis avec vous tous les jours jus- » qu'à la fin des siècles : elle tient Jésus-Christ, » parce qu'elle en est tenue : comment donc peut- » elle tomber? » Il explique la fin des siècles par le retour des Juifs à l'Eglise : il faut qu'elle dure jusque-là : c'est pourquoi, poursuivait le saint[4], « la race des chrétiens n'a dû cesser un moment, » ni la foi sur la terre, ni la charité dans l'Eglise. » Les fleuves se sont débordés, les vents ont souf- » flé, » et sont venus fondre sur elle; mais « elle » n'est point tombée, parce qu'elle était fondée sur » la pierre, qui est Jésus-Christ, » et sur sa promesse inviolable : « ainsi elle n'a pu être séparée » d'avec Jésus-Christ, ni par les vains discours des » philosophes, ni par les suppositions des héréti- » ques, ni par l'épée des persécuteurs. » Fondé sur cette promesse, il oppose aux novateurs de son temps, comme on avait toujours fait, *l'autorité de l'Eglise catholique*, et les Pères qui y ont toujours enseigné la vérité, et les papes et les conciles toujours attachés à les suivre[5]. Cette suite ne peut être interrompue.

XXXII. *Autre réflexion sur les promesses : et que la primauté de saint Pierre et de ses successeurs y est comprise.* — Au surplus, sans disputer davantage, il ne faut qu'un peu de bon sens et de bonne foi pour avouer que l'Eglise chrétienne dès son origine a eu pour une marque de son unité sa communion avec la chaire de saint Pierre, dans laquelle *tous les autres siéges ont gardé l'unité : in qua sola unitas ab omnibus servaretur,* comme parlent les saints Pères[6] : en sorte qu'en y demeurant, comme nous faisons, sans que rien ait été capable de nous en distraire, nous sommes le corps qui a vu tomber à droite et à gauche tous ceux qui se sont séparés eux-mêmes; et on ne peut nous montrer par un fait positif et constant, comme il le faudrait pour ne point discourir en l'air, que nous ayons jamais changé d'état, ainsi que nous le montrons à tous les autres.

Dans cet inviolable attachement à la chaire de saint Pierre, nous sommes guidés par la promesse de Jésus-Christ. Quand il a dit à ses apôtres : *Je suis avec vous*, saint Pierre y était avec les autres, mais il y était avec sa prérogative, comme le premier des dispensateurs, *primus Petrus*[7] : il y était avec le nom mystérieux de Pierre que Jésus-Christ lui avait donné[8], pour marquer la solidité et la force de son ministère : il y était enfin comme celui

1. *Judæ*, 12. — 2. *Matth.*, XXVIII. 20. — 3. *Hug. Lingon. Adelm. Brix. Ascol., ep. ad Bereng. Guim., l.* 3; *Lanf., de corp. et sang. Dom., c.* 2, 4, 22, *etc. T.* XVIII; *Bib. PP. Lugd.*; *Hist. des Var., liv.* XV, *n.* 129. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid., c.* 4. — 6 *Hug. Lingon., etc., c.* 22.

1. *Matth.*, XXIV. 35. — 2. *Cant.*, III. 4. — 3. *Serm.* LXXIX. *in Cant., n.* 5; *tom.* I, *col.* 1545. — 4. *Idem, n.* 4. — 5. *Serm.* LXXX, *n.* 7, 8, *col.* 1548 — 6. *Opt., cont. Parm., lib.* II. — 7. *Matth.*, X. 2. — 8. *Marc.*, III. 17.

qui devait le premier annoncer la foi au nom de ses frères les apôtres, les y confirmer, et par là devenir la pierre sur laquelle serait fondé un édifice immortel. Jésus-Christ a parlé à ses successeurs comme il a parlé à ceux des autres apôtres, et le ministère de Pierre est devenu ordinaire, principal et fondamental dans toute l'Eglise. Si les Grecs se sont avisés dans les derniers siècles de contester cette vérité, après l'avoir confessée cent fois, et l'avoir reconnue avec nous, non point seulement en spéculation, mais encore en pratique dans les conciles que nous avons tenus ensemble durant sept cents ans; s'ils n'ont plus voulu dire comme ils faisaient : « Pierre a parlé par Léon; Pierre a parlé » par Agathon; Léon nous présidait comme le chef » préside à ses membres; les saints canons et les » lettres de notre père Célestin nous ont forcés à » prononcer cette sentence, » et cent autres choses semblables; les actes de ces conciles, qui ne sont rien moins que les registres publics de l'Eglise catholique, nous restent encore en témoignage contre eux; et l'on y verrra éternellement l'état où nous étions en commun dans la tige et dans l'origine de la religion.

XXXIII. *Passage de saint Paul contre les innovations : et comment il a été employé par Vincent de Lérins.* — Ce sera donc toujours aux catholiques à confondre ceux qui se séparent; et en les prenant dans le moment funeste pour eux de leur séparation, nous serons en droit de leur dire avec saint Paul : *Est-ce de vous qu'est partie la parole de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui elle est parvenue*[1]*? Est-ce de vous qu'elle est partie?* montrez-nous sa continuité *: n'est-elle venue qu'à vous?* montrez-nous son universalité. Est-ce de vous qu'elle est partie? devait-elle avoir de vous son commencement, et ne faut-il pas qu'il paraisse de qui vous la tenez, et comment elle vous est venue de proche en proche? *N'est-elle venue qu'à vous seuls?* ne devait-elle pas être dans toute la terre, et une parcelle doit-elle l'emporter contre le tout? C'est par de tels arguments que le docte Vincent de Lérins démontrait, il y a treize cents ans, que l'Eglise a des coutumes établies qui sont autant de démonstrations de la vérité, et qu'il faut compter parmi ces coutumes ce qu'elle a accoutumé de croire.

XXXIV. *Que la vérité, loin de s'affaiblir, va toujours s'éclaircissant dans l'Eglise par les contradictions : doctrine de saint Augustin.* — Loin que la saine doctrine soit capable d'être affaiblie par les nouveautés, au contraire la contradiction des novateurs la fortifie et l'épure. Ecoutons saint Augustin[2] : « Plusieurs choses étaient cachées dans les » Ecritures : les hérétiques séparés de l'Eglise l'ont » agitée par des questions : ce qui était caché s'est » découvert, et on a mieux entendu la vérité de » Dieu... Ceux qui pouvaient le mieux expliquer les » Ecritures, ne donnaient point de résolution aux » questions difficiles, pendant qu'il ne s'élevait au- » cun calomniateur qui les pressât. On n'a point » traité parfaitement de la Trinité avant les cla- » meurs des ariens; ni de la Pénitence, avant que » les novatiens s'élevassent contre; ni de l'efficace » du Baptême, avant nos rebaptisateurs. On n'a » pas même traité avec la dernière exactitude les » choses qui se disaient de l'unité du corps de Jé- » sus-Christ avant que la séparation qui mettait les » faibles en péril obligeât ceux qui savaient ces vé- » rités à les traiter plus à fond, et à éclaircir entiè- » rement toutes les obscurités de l'Ecriture. Ainsi, » dit saint Augustin, loin que les erreurs aient nui » à l'Eglise catholique, les hérétiques l'ont affer- » mie, et ceux qui pensaient mal ont fait connaître » ceux qui pensaient bien. On a entendu ce qu'on » croyait avec piété, » et la vérité s'est déclarée de plus en plus.

Il se faut donc bien garder de croire que les erreurs quelles qu'elles soient puissent détruire l'Eglise et en interrompre la suite : elles y viennent pour la réveiller, et faire qu'elle entende mieux ce qu'elle croyait.

XXXV. *Toute décision se réduit à des faits constants et notoires. Esprit de l'Eglise dans ses définitions, et dans les explications des saints.* — Par cette sainte doctrine, toute question dans l'Eglise se réduit toujours contre tous les hérétiques à un fait précis et notoire : que croyait-on quand vous êtes venus? Il n'y eut jamais d'hérésie qui n'ait trouvé l'Eglise actuellement en possession de la doctrine contraire. C'est un fait constant, public, universel et sans exception. Ainsi, la décision a été aisée; il n'y a qu'à voir en quelle foi on était quand les hérétiques ont paru; en quelle foi ils avaient été élevés eux-mêmes dans l'Eglise, et à prononcer leur condamnation sur ce fait qui ne pouvait être ni caché ni douteux. Demandez à Luther lui-même, comment, par exemple, il disait la messe, avant qu'il se prétendît plus illuminé. Il vous répondra qu'il la disait comme on la disait, comme on la dit encore dans l'Eglise catholique, comme on la disait dans la foi commune de toute l'Eglise. Voilà sa condamnation prononcée par sa propre bouche : s'il s'est cru contraint à changer ce qu'il a trouvé établi, c'est là son crime et son attentat, qu'il a voulu appeler nouvelle lumière. Il en est de même des autres errants dans tous les autres articles. Ils ont tous voulu, non pas éclaircir ce que l'Eglise savait, mais savoir autre chose qu'elle : il n'y a point à hésiter sur la décision.

Mais pourquoi donc faire tant de livres contre les hérésies? Saint Augustin vient de vous le dire si clairement : vous l'avez ouï : *Si vous ne croyez pas, vous n'entendrez pas*, disait le prophète[1], selon l'ancienne version des Septante : *Nisi credideritis; non intelligetis :* d'où saint Augustin tirait cette conséquence évidente par elle-même : *Le commencement de l'intelligence, c'est la foi; le fruit de la foi, c'est l'intelligence : Initium sapientiæ fides : fidei fructus intellectus.* Voilà toute l'économie de la doctrine parmi les fidèles. On croit sur la foi de l'Eglise : on entend par les explications plus particulières des saints docteurs. Vous voyiez baptiser les petits enfants, et vous croyiez en simplicité qu'ils étaient pécheurs, puisqu'on leur donnait par le baptême la rémission des péchés. Une hérésie vient contester cette vérité : alors vous développez plus clairement la doctrine de saint Paul sur les deux Adam, le premier et le second; les paraboles de Jésus-Christ sur la renaissance, et toute la suite des mystères. Le baptême donné en égalité au nom du Père, et du

1. *I. Cor.*, XIV. 36. — 2. *In Ps.* LIV, *n.* 22, *tom.* IV, *col.* 513.

1. *Is*, VII. 9.

Fils, et du Saint-Esprit, faisait adorer un seul Dieu en trois personnes : Jésus-Christ était appelé le Fils unique : c'en était assez pour établir la foi. Quand les ariens ont voulu embrouiller cette matière, il a fallu, pour l'expliquer dans toute son étendue, détailler, pour ainsi parler, la théologie de saint Jean; les paroles de Jésus-Christ même, sur son éternelle naissance : et la source de l'unité dans la procession des trois divines Personnes. En un mot, vous aviez dans le Symbole un abrégé des articles, qui, proposé par l'Eglise, vous ôtait le doute. Les hérésies sont venues pour donner lieu à de plus amples explications; et de la foi simple, on vous a mené à la plus parfaite intelligence qu'on puisse avoir en cette vie. Ainsi l'Eglise sait toujours toute la vérité dans le fond : elle apprend par les hérésies, comme disait le célèbre Vincent de Lérins, à l'exposer avec plus d'ordre, avec plus de distinction et de clarté. Mais que sert, direz-vous, cette intelligence à celui qui croit déjà en simplicité? Beaucoup en toute manière : Dieu veut que vous remarquiez tous les progrès de la vérité dans votre esprit : on vous conduit par degrés à la parfaite lumière, et vous apprenez que *de clarté en clarté*, comme dit saint Paul[1], vous devez enfin arriver au plein jour.

XXXVI. *Facilité, brièveté et précision des décisions de l'Eglise.* — Ainsi la décision de l'Eglise est toujours courte et aisée à prononcer dans le fond; mais il n'en est pas de même des traités des saints docteurs. Pour prononcer une décision, l'on n'a qu'à dire à l'hérétique : Que croyait-on dans l'Eglise, et qu'y aviez-vous appris vous-même? Le fait est constant : on va vous le déclarer plus précisément que jamais : on ira même au-devant de toutes vos équivoques. Que disent les Ecritures? Les traités des saints docteurs vous l'expliqueront plus amplement. Nous sommes ceux à qui tout profite et même les hérésies : elles nous rendent plus attentifs, plus zélés, mieux instruits : la chose n'est pas obscure. « Nous avons appris, dit saint Augustin[2], » et c'est là une principale partie de l'instruction » chrétienne, » nous avons appris que chaque hé» résie a apporté à l'Eglise sa question particulière, » contre laquelle on a défendu plus exactement la » sainte Ecriture, que s'il ne s'était jamais élevé » de pareille difficulté : » et vous craignez que les hérésies n'obscurcissent ou n'affaiblissent la foi de l'Eglise?

XXXVII. *Vaine crainte des prétendus réformés : l'expérience fait voir que l'assujétissement à l'Eglise est le vrai remède aux absurdités où l'on se jette.* — Mais, mes frères, je parle à vous; à vous dis-je, qui faites l'objet de nos plus tendres inquiétudes dans la peine que vous avez de vous réunir avec nous; je vois ce qui vous arrête. Vous craignez que sous ce beau nom de l'autorité de l'Eglise et de la foi des promesses, on ne vous pousse trop loin, et qu'on ne se mette en droit de vous faire croire tout ce qu'on voudra. O cœurs pesants et tardifs à croire non ce qui est écrit par les prophètes; mais ce qui a été promis par Jésus-Christ même, commencez par bien peser toutes ces paroles; que veut dire ce *Voilà : je suis*, qui rend la chose si présente? que veut dire cet *avec vous*, ce *tous les jours*, et *jusqu'à la fin du monde*, qui ne souffre ni fin ni interruption? Voulez-vous toujours éluder les paroles de Jésus-Christ, les plus claires, et toujours opposer le sens humain à sa puissance? Que craignez-vous donc? Quoi; de trop croire à Jésus-Christ; qu'il ne vous pousse trop loin, et qu'à force de croire à l'Eglise, à qui il promet son assistance, vous ne tombiez dans l'absurdité? Mais au contraire, la foi de l'Eglise en est le remède. Lorsqu'on s'astreint à n'inventer rien, et à suivre ce qu'on a trouvé établi, on n'avance ni absurdité ni rien de nouveau. Consultez l'expérience. D'où sont venues les absurdités? de ceux qui ont suivi la ligne de la succession, ou de ceux qui l'ont rompue? Pour ne point ici parler des marcionites, des manichéens, des donatistes, des autres anciens hérétiques; qui sont, dans le siècle précédent, ceux qui ont outré la puissance et l'opération de Dieu jusqu'à détruire le libre arbitre par lequel nous différons des animaux, introduire une nécessité fatale, et faire Dieu auteur du péché? Ne sont-ce pas les prétendus réformateurs, comme nous l'avons montré ailleurs plus clair que le jour, et de l'aveu de vos ministres[1]? Mais qui sont ceux qui en revenant de ce blasphème sont tombés dans un excès opposé, et sont devenus semi-pélagiens? Ne sont-ce pas encore les luthériens, c'est-à-dire, de tous les hommes ceux qui ont le plus tâché d'obscurcir l'autorité de l'Eglise catholique? mais encore, d'où nous est venu ce prodige d'ubiquité? N'est-ce pas de la même source? et cette doctrine, qui selon vous-mêmes confond les deux natures de Jésus-Christ, n'est-elle pas aujourd'hui établie dans le plus grand nombre des Eglises luthériennes, sans que les autres l'improuvent en s'en séparant? C'est ce que personne n'ignore, et il ne faut pas se montrer vainement savant, en prouvant des faits constants. Si vous rejetez de bonne foi ces erreurs dans votre religion, pourquoi présenter votre communion aux luthériens qui les défendent, et participer par ce moyen à tous leurs excès? Mais vous-mêmes considérez où vous jette votre doctrine de l'inamissibilité de la justice, et cette certitude infaillible de votre salut, qu'on vous oblige d'avoir, quelques crimes qu'on puisse commettre. On vous cache le plus qu'on peut ces absurdités qui rendent votre religion si visiblement insoutenable. Plût à Dieu que vous en fussiez bien revenus : mais enfin, bien certainement elles sont reçues parmi vous; on les y a définies de nos jours dans le synode de Dordrecht, et on n'en a révoqué les décisions par aucun acte. Vous avez aussi défini dans ce synode, selon qu'il était porté dans vos catéchismes, et dans la formule d'administrer le baptême, que les enfants des fidèles naissent tous dans l'alliance et dans la grâce chrétienne[2]. Vous n'y avez pas décidé moins clairement que la grâce chrétienne ne se perd jamais : d'où il résulte que quand cette grâce est une fois entrée dans une famille, elle n'en sort plus; en sorte que ni les pères ni les enfants ne la peuvent perdre jusqu'à la fin du monde, si cette race dure autant. Quelle plus grande absurdité pouvait-on inventer; et à moins que d'être insen-

1. *II. Cor.*, III, 18. — 2. *De don. persev.*, c. XX, *n.* 53, *tom.* X, *col.* 851.

1. *Hist. des Var.*, *liv.* XIV. — 2. *Cat.*, *dim.* 50. *Form. du baptême*, *syn. Dord.*, *sess.* 38, *cap.* 17; *Hist. des Var.*, *l.* XIV, *n.* 24 *et* 37.

sible à la vérité, peut-on demeurer un seul moment dans une religion où l'on croit de tels prodiges?

XXXVIII. *Que la doctrine protestante sur la faillibilité de l'Eglise induit à l'indifférence des religions.* — Venons néanmoins encore à des dogmes plus populaires : N'est-il pas de pratique parmi vous, que chacun, jusqu'aux plus grossiers et aux plus ignorants, doit savoir former sa foi sur les Ecritures; croire par conséquent qu'il les entend assez pour y voir tous les articles de la foi; ne céder jamais à aucune autorité de l'Eglise, ni à aucun de ses décrets; se croire obligé à les examiner tous, et à les soumettre à sa censure? C'est là sans doute ce qu'il faut croire pour être bon protestant. Mais que feront ceux qui de bonne foi demeureront convaincus de leur ignorance, et se sentiront incapables de rien prononcer sur des matières si hautes et si disputées? Que feront-ils, dis-je, sinon à la fin de croire bonne toute religion, et se sauver dans l'asile de l'indifférence, qui est en effet la disposition où l'expérience fait voir que vous mène votre Réforme?

XXXIX. *Si les protestants ont raison de réclamer leurs ministres.* — Ces choses sont évidentes, et les plus ignorants les peuvent entendre. Mais, ô malheur pour lequel nous ne répandrons jamais assez de larmes! nos frères ne veulent pas nous écouter : souvent ils sont convaincus; ils sentent bien en leur conscience qu'ils n'ont rien à nous répliquer. Toute leur défense est de dire : Si nous avions nos ministres, ils sauraient bien vous répondre. Vous réclamez vos ministres, nos chers frères? Tous les jours nous vous faisons voir à quoi vos ministres vous ont engagés, même dans les décrets de vos synodes : ce sont eux qui dans ces décrets vous ont fait passer la réalité aux luthériens, et non-seulement la réalité qui nous est commune avec les luthériens, mais encore l'ubiquité : et dans une autre matière aussi importante, leur doctrine demi-pélagienne contre la grâce du Sauveur. Pressés de tels arguments, vous laissez là vos ministres et vos synodes. Que nous importe, dites-vous? nous nous en tenons à la seule parole de Dieu qui nous est très-claire. Vous lit-on dans l'Evangile les promesses de Jésus-Christ, où vous n'avez rien à répondre? vous en appelez à vos ministres que vous veniez de rejeter. Allons plus haut. Quand il a fallu quitter l'Eglise, où vos pères se sont sauvés avec nous, vous n'avez pas consulté vos anciens pasteurs, quoiqu'ils eussent l'autorité de la succession apostolique : l'Ecriture alors vous paraissait claire : vous y trouviez aisément la résolution des plus grandes difficultés : maintenant vous ne savez rien : savants pour se laisser entraîner à l'esprit de division et de schisme, ils n'en savent plus assez pour en revenir : on leur a seulement appris, pour toute réponse, à demander la communion sous les deux espèces, comme si toute la religion et toute leur prétendue Réforme aboutissait à ce point.

XL. *Si les protestants ont raison de réduire toute la dispute à la communion sous les deux espèces.* — Mais avant que de disputer sur les deux espèces, ne faudrait-il pas savoir auparavant ce qu'on vous y donne, si c'est le vrai corps et le vrai sang en substance, ou bien le corps et le sang en figure et en vertu; si on vous les donne réellement séparés ou réellement unis; et si Jésus-Christ est entier sous chaque espèce avec tout le divin et tout l'humain qui se trouve dans sa personne. C'est de quoi on ne veut plus parler : les catholiques sont trop forts dans cet endroit : les paroles de Jésus-Christ leur y sont trop favorables. Mais parce qu'on croit trouver quelque avantage (avantage vain, comme on va voir) dans la communion des deux espèces, on ne veut plus parler que de cela : cette communion, qui, selon Luther, au commencement qu'il s'érigea en réformateur, était une *chose de néant*, *res nihili*, est devenue le seul sujet de la dispute. « Nous la prendrons, disait Luther, si le concile » nous la défend; et nous la refuserons, s'il nous » la commande : » tant la matière lui semblait légère et indifférente. Maintenant on veut tout réduire à ce seul point, et c'est là qu'on met toute la religion.

XLI. *Application de la foi des promesses à la matière des sacrements, et en particulier de la communion.* — Nous avons expliqué à fond cette matière dans un traité qui n'est pas long; on n'y a pu opposer que les minuties et les chicanes que tout le monde a pu voir dans les écrits des ministres. Notre réponse est toute prête il y a longtemps : et nous nous sentons en état (nous le disons avec confiance), quand les sages le jugeront à propos, de pousser la démonstration jusqu'à la dernière évidence. Aujourd'hui, pour nous renfermer dans notre sujet, nous nous contentons d'appliquer à cette matière la foi des promesses et l'autorité de l'Eglise. *Allez, enseignez et baptisez : je suis avec vous.* On dira de même : Allez, enseignez, célébrez l'Eucharistie, qui doit durer à jamais comme le baptême, puisque, selon la doctrine de l'Apôtre, *on y doit annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne*[1]; par conséquent *jusqu'à la fin*, ainsi qu'il l'a dit lui-même du baptême. Il la faut donc trouver sans interruption également dans tous les siècles; et l'effet de la promesse de Jésus-Christ n'a point d'autre fin que celle du monde.

Vous-mêmes vous donnez pour marque de la vraie Eglise, avec la pureté de la parole, la droite administration des sacrements. Il la faut donc trouver dans tous les temps, et dans les derniers comme dans les premiers. Jésus-Christ a également sanctifié tous les siècles, quand il a dit : *Je suis avec vous jusqu'à la fin*, et il ne peut y en avoir aucun où l'on ne trouve la vérité du baptême et la vérité de l'eucharistie. Voilà notre règle, et c'est Jésus-Christ lui-même qui nous l'a donnée; il l'a lui-même appliquée à l'administration des saints sacrements. *Allez, enseignez et baptisez : je suis avec vous;* recevez le baptême que vous donnera l'Eglise, recevez l'eucharistie qu'elle vous présentera? sans cela il n'y a point de règle certaine; et parce que vous refusez cette règle, mes frères, je vous le dis, vous n'en avez point.

Nous en avons une autre, direz-vous, bien plus assurée, bien plus claire; c'est, pour commencer par l'Eucharistie, d'y faire ce qu'y a fait le Sauveur du monde, selon qu'il l'a ordonné, en disant : *Faites ceci.* Hé bien! vous voulez donc faire tout ce qu'il a fait : être assis autour d'une table en signe

1. *I. Cor.*, XI. 26.

de concorde et d'amitié, comme les enfants bien-aimés du grand Père de famille : et quand le nombre en sera trop grand, être du moins distribués *par bandes et par compagnies, per contubernia*[1] : en sorte qu'on vous mette ensemble le plus qu'on pourra, *cent à cent, cinquante à cinquante*, comme les cinq mille que le Sauveur nourrit dans le désert. Vous voulez manger *d'un même pain* rompu entre vous, comme saint Paul l'insinue[2], et comme Jésus-Christ l'avait pratiqué, et boire tous dans la même coupe en témoignage d'union, et pour accomplir ce qu'a prononcé Jésus-Christ : *Buvez-en tous, et divisez-la entre vous*, qui est un signe d'amitié, d'hospitalité, de fidèle correspondance. Vous voulez faire ce divin repas sur le soir, à la fin du jour, *après le soupé*[3], pour exprimer que le Fils de Dieu nous préparait son banquet à la fin des siècles et au dernier âge du monde. Vous vous moquez, direz-vous, de nous réduire à ces minuties. Dites donc que le Fils de Dieu a fait tout cela sans dessein, et qu'il n'y a pas du mystère en tout ce qu'il fait dans une action si importante et si solennelle, ou que, pour discerner ce qu'il veut qu'on fasse, vous avez pour règle, non point sa pratique et sa parole, mais votre propre raisonnement. Est-ce là, mes frères, la règle que vous prenez pour assurer votre salut? Venons pourtant à des choses que vous croyez plus importantes; que dites-vous de la fraction du pain? N'est-elle pas essentielle à la sainte Cène, comme le signe sacré du corps de Jésus-Christ rompu à la croix[4]? Avouez la vérité; vous le tenez tous, et vous ne cessez d'avoir cette parole à la bouche; mais en même temps pourquoi tolérez-vous les luthériens, qui n'ont point cette fraction? pourquoi, dis-je encore un coup, les tolérez-vous, non-seulement en général par votre tolérance universelle envers eux, mais encore par un acte exprès où cette infraction de la loi de Jésus-Christ leur est pardonnée? Le fait est constant et avoué par vos ministres. Où avez-vous trouvé dans l'Evangile qu'une chose si expressément pratiquée par Jésus-Christ, et encore par une raison si essentielle, fût indifférente, ou ne fût point du nombre de celles dont il a dit : *Faites ceci?* Reconnaissez que vos ministres vous abusent, et qu'ils vous donnent pour règle en cette occasion, non point la parole de Jésus-Christ, mais leur politique et leur aveugle complaisance pour les luthériens.

Passons outre. Que ferez-vous à ceux que leur aversion naturelle et insurmontable pour le vin exclut de cette partie de la sainte Cène? la refuserez-vous tout entière à ces infirmes, parce que vous ne pouvez pas la leur donner tout entière, ni comme vous la croyez établie par Jésus-Christ[5]? Ce serait le bon parti selon vos principes; mais il n'est pas soutenable, et vous leur donnez l'espèce du pain toute seule, comme le règle votre discipline après les synodes : mais en ce cas que leur donnez-vous? Ont-ils la grâce entière du sacrement, ou ne l'ont-ils pas? Où Jésus-Christ ne prononce rien, comment prononcerez-vous, si, comme nous, vous n'avez recours à la Tradition et à l'autorité de l'Eglise? Ce qu'ils reçoivent, est-ce quelque chose qui n'appartienne en aucune sorte au sacrement[1], comme le dit le ministre Jurieu, ou quelque chose qui y appartienne, comme le soutient contre lui le ministre de Larroque? Déterminez-vous, mes frères. M. Jurieu se fonde sur ce que le sacrement mutilé n'est pas le sacrement de Jésus-Christ. M. de Larroque soutient au contraire qu'on ne met point dans l'Eglise une institution humaine à la place du sacrement de Jésus-Christ. Ils ont raison tous deux selon vos principes, et vous n'avez point de règles pour sortir de cet embarras.

Mais il y a quelque chose de plus essentiel encore : c'est la parole de consécration et de bénédiction où la forme du sacrement est établie[2]. Appelez-la comme vous voudrez : en général, parmi vous comme parmi nous et parmi tous les chrétiens, le sacrement consiste principalement dans la parole qui est jointe à ce qu'on appelle l'élément et la matière : *Je vous baptise*, et le reste, doit être ajouté à l'eau pour faire le vrai baptême; et la vertu, l'efficace, la vie, pour ainsi parler, du sacrement, est dans la parole. En particulier dans la cène, Jésus-Christ a béni, il a prié, il a invoqué son Père pour opérer la merveille qu'il préparait dans l'Eucharistie. Il a parlé, l'effet a suivi. Saint Paul marque expressément dans l'Eucharistie, *la coupe bénie que nous bénissons*[3] : le pain sacré n'est pas moins béni ni moins consacré par la parole. Mais quelle est-elle? Est-il libre, ou de ne rien dire, comme le permet votre *Discipline*, ou de dire tout ce qu'on veut, sans se conformer à ce que l'Eglise a toujours dit par toute la terre? Mais si l'on peut ne rien dire, laissera-t-on un si grand sacrement sans parole, *et le calice de bénédiction*, ainsi nommé par saint Paul, demeurera-t-il sans être béni? Cette bénédiction est-elle quelque chose de permanent, comme l'a cru l'ancienne Eglise, ou quelque chose de passager, comme le croit toute la Réformation prétendue? Quoi qu'il en soit, qui prononcera cette bénédiction? sera-ce celui qui représente Jésus-Christ, et qui préside à l'action, c'est-à-dire, le ministre, ou à son défaut, un prêtre, un ancien? un diacre pourra-t-il être le consécrateur, ou en tout cas le distributeur du sacrement; surtout un diacre le sera-t-il de la coupe selon la pratique de l'ancienne Eglise? Tout cela est indifférent, dites-vous. C'est pourtant Jésus-Christ seul, comme celui qui présidait à l'action, qui a béni, qui a dit : Prenez, mangez et buvez; ceci est mon corps, ceci est mon sang; et nul autre n'en a fait l'office et la cérémonie. Si cela est indifférent, il sera donc indifférent de faire ou ne faire pas ce qu'il a fait, et votre règle, qui se proposait pour modèle ce qu'il a fait, ne subsiste plus.

Mais la nôtre est invariable, nous l'avons apprise dès le baptême : sans nous informer si l'on nous plongeait dans l'eau, selon l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres, selon la pratique de toute l'Eglise durant treize à quatorze cents ans, selon la force de cette parole : *Baptisez*, qui constamment veut dire, *plongez*, selon le mystère marqué par l'Apôtre même, qui est d'être *ensevelis avec Jésus-Christ*[4] par cette immersion, nous recevons le bap-

1. *Marc.*, VI. 39, 40. — 2. *I. Cor.*, X. 16, 17. — 3. *I. Cor.*, XI. 25. — 4. *Traité de la Comm. sous les deux esp.*, *II. part.*, *chap.* 12. — 5. *Idem*, ch. 3.

1 *Traité de la comm. sous les deux esp.*, *II. part.*, *chap.* 12. — 2. *Idem, ch.* 6. — 3. *I. Cor.*, X. 16. — 4. *Rom.*, VI. 4; *Col.* II. 12.

tême comme nous le donne l'Eglise, persuadés que cette parole : *Allez, enseignez, et baptisez : et voilà je suis avec vous* enseignants et baptisants, a un effet éternel. Nous ne nous informons pas non plus, si on sépare l'enseignement d'avec le baptême, contre ce qui semblait paraître dans l'institution de Jésus-Christ *les enseignant et les baptisant*. Baptisés petits enfants, sans témoignage de l'Ecriture, nous ne sommes point en peine de notre baptême : nous ne nous embarrassons pas non plus où nous l'avons reçu, dans l'Eglise ou hors de l'Eglise, par des mains pures ou par des mains infectées de la souillure du schisme et de l'erreur : il nous suffit d'être baptisés, comme nous l'enseigne celle à qui Jésus-Christ a dit : *Je suis avec vous*.

Vous répondrez : Nous le recevons aussi de la même sorte, et nous ne sommes non plus en peine de notre baptême que vous. C'est ce qui nous surprend : que vous ayez la même assurance sans en avoir le même fondement. Ou suivez la parole à la rigueur, ou cessez de vous fier à un baptême que vous n'y trouvez pas. Que si vous reconnaissez la foi des promesses et l'autorité de l'Eglise, reconnaissez-la en tout, et suivez-la dans l'Eucharistie, ainsi que dans le baptême. Pourquoi mesurez-vous à deux mesures? pourquoi marchez-vous d'un pas incertain dans les voies de Dieu? *Usquequo claudicatis inter duas vias*[1] *?*

Jésus-Christ a institué et donné l'Eucharistie à ses disciples assemblés : l'Eglise a-t-elle cru pour cela que cette pratique fût de la substance du sacrement? Point du tout : dès l'origine du christianisme on a porté l'Eucharistie aux absents[2] : on a réservé la communion pour la donner aux malades : après la communion reçue dans les assemblées ecclésiastiques, chacun a eu droit de l'emporter dans sa maison pour communier toute la semaine et tous les jours en particulier : ces communions se sont faites sous l'espèce du pain, et ces communions sous une espèce ont été sans comparaison les plus communes : dans les assemblées ecclésiastiques il était si libre de recevoir une des espèces ou toutes les deux, et on y prenait si peu garde, qu'on ne connut les manichéens, qui répugnaient à celle du vin, qu'après un long temps par l'affectation de ne le prendre jamais; et quand pour les distinguer des fidèles, avec lesquels ils tâchaient de se mêler, on crut nécessaire d'obliger tous les chrétiens aux deux espèces, on sait qu'il en fallut faire une loi expresse pour un motif particulier[3]. Qui ne connaît pas le sacrifice des présanctifiés, où l'Orient et l'Occident ne consacrant pas, réservaient l'espèce du pain consacrée dans le sacrifice précédent pour en communier tout le clergé et tout le peuple[4]? Le mélange des deux espèces, universellement pratiqué depuis quelques siècles par toute l'Eglise d'Orient, se trouve-t-il davantage dans l'institution de Jésus-Christ, que la communion sous une espèce? Il est donc plus clair que le jour par tous ces exemples, et par ces diverses manières, pratiquées sans hésiter et sans scrupule dans l'Eglise, qu'il n'y a en cette matière que sa pratique et sa tradition qui fasse loi selon l'intention de Jésus-Christ, et enfin que la substance de ce divin sacrement est d'y recevoir Jésus-Christ présent, mais comme une victime immolée ; ce qui arrive toujours, soit qu'on prenne le sacré corps comme épuisé de sang, ou le sang sacré comme désuni du corps, ou l'un ou l'autre quoique inséparables dans le fond, mystiquement séparés par la consécration, et comme par l'épée de la parole.

1 *III. Reg.*, XVIII, 23. — 2. *Traite de la Comm. sous les deux esp., I. part., ch.* 2. — 3. *Idem, ch.* 5. — 4. *Ibid., ch.* 6.

C'est aussi par cette raison que la communion du peuple sous une espèce, s'est introduite sans contradiction et sans répugnance. On n'eut point de peine à changer ce qui avait toujours été réputé libre; et ce fut à peine trois cents ans après que la coutume en fut établie dans tout l'Occident, qu'on s'avisa en Bohême de s'en plaindre.

Enfin, mes frères, j'oserai vous dire que pour peu qu'on apportât de bonne foi à cette dispute, et qu'on en ôtât l'esprit de chicane et de contention tant réprouvé par l'Apôtre, il n'y a point d'article de nos controverses où nous soyons mieux fondés sur l'autorité de l'Eglise, sur sa pratique constante et sur la parole de Jésus-Christ même, comme il a été démontré dans le concile de Trente[1].

XLII. *Du service en langue vulgaire.* — On ne cherche que des apparences pour vous entretenir dans la division : témoin encore ce qu'on vous met sans cesse à la bouche sur le service en langue vulgaire, qui se fait, dit-on, en langue inconnue. Par ce discours on pourrait croire que la langue latine n'est pas connue du clergé et d'une très-grande partie du peuple. Mais ceux qui l'entendent vous l'expliquent; ceux qui sont chargés de votre instruction sont chargés aussi par l'Eglise, dans le concile de Trente[2], de vous servir d'interprètes : il ne tient qu'à vous, pendant que l'Eglise chante, d'avoir entre vos mains les Psaumes, les Ecritures, les autres leçons et les autres prières de l'Eglise. Qu'avez-vous donc à vous plaindre? Aime-t-on si peu l'unité du christianisme, qu'on rompe avec l'Eglise pendant qu'elle fait ce qu'elle peut pour édifier tout le monde? Que ne reconnaissez-vous plutôt l'amour de l'antiquité dans le langage dont se sert l'Eglise romaine? Accoutumée au style, aux expressions, à l'esprit des anciens Pères qu'elle reconnaît pour ses maîtres, elle en remplit son office, et se fait, pour ainsi dire, un plaisir d'avoir encore à la bouche, et de conserver en leur entier les prières, les collectes, les liturgies, les messes, comme ils les ont eux-mêmes appelées, que ces grands papes, saint Léon, saint Gélase, saint Grégoire, à qui l'Eglise est si redevable, ont proférées à l'autel il y a mille et douze cents ans. Vos ministres affectent souvent de vous parler avec une espèce de dédain de ces grands papes, qu'ils trouvent contraires à leurs prétentions. Mais en leur cœur, malgré qu'ils en aient, ils ne peuvent leur refuser la vénération qui est due à ceux qu'on a toujours crus, aussi éminents par leur piété et par leur savoir que par la dignité de leur siége. Ainsi nous nous glorifions en Notre Seigneur de dire encore lesmesses comme ils les ont digérées. Le fondement, la substance, l'ordre même, et en un mot toutes les parties en viennent de plus haut : on les trouve dans saint Ambroise, dans saint Augustin, dans les autres Pères, et enfin dès l'origine du christianisme.

1. *Sess.* XXI, *c.* I. *Traité de la Com., II. part., c.* 9. — 2. *Sess.* XXII, *c.* 8.

Car ce qui se trouve ancien et universel, en ces premiers temps, ne peut pas avoir une autre source. L'Orient a le même goût pour saint Basile, pour saint Chrysostome et pour les autres anciens Pères, dont il retient le langage dans le service public, quoiqu'il ne subsiste plus que dans cet usage. Toutes les Eglises du monde sont dans la même pratique. N'est-ce pas une consolation pour l'Eglise, de se voir si bien établie depuis tant de siècles, que les langues qu'elle a ouïes primitivement, et dès sa première origine, meurent, pour ainsi dire, à ses yeux, pendant qu'elle demeure toujours la même? Si elle les conserve autant qu'elle peut, c'est qu'elle aime l'ancienne foi, l'ancien culte, les anciens usages, les anciens rits des chrétiens. Mais que sera-ce, si l'on vous dit que les Juifs mêmes, par révérence pour le texte original des Psaumes de David, les chantaient en hébreu dans Jérusalem et dans le temple, depuis même que cette langue avait cessé d'être vulgaire? C'est ce qu'ils font encore aujourd'hui par toute la terre de tradition immémoriale. De cette sorte il sera vrai que Jésus-Christ aura assisté à un tel service, et l'aura honoré de sa présence toutes les fois qu'il sera entré dans les synagogues. Mais laissons les dissertations. N'est-ce pas assez que saint Paul, que vous produisez si souvent contre les langues inconnues, les permette même dans l'Eglise, pourvu qu'on les interprète pour l'édification des fidèles[1]? C'est ce qu'il répète par trois fois dans le chapitre que l'on nous oppose. Nous sommes visiblement de ceux qui *avons soin qu'on vous interprète* ce qu'il y a de plus mystérieux et de plus caché : *Curet ut interpretetur.* Nous vous avons déjà avertis que le concile de Trente a ordonné aux pasteurs d'expliquer dans leurs instructions pastorales chaque partie du service et des saintes cérémonies de l'Eglise[2]. Nous-mêmes nous vous avons donné par le même concile de Trente une *Exposition de la doctrine catholique*, qui n'est pas la nôtre, mais, nous l'osons dire, celle des évêques et du Pape même, qui l'a honorée deux fois d'une approbation authentique. On tâche en vain de nous aigrir contre ce concile. On en trouve la vraie défense, comme celle des autres conciles, dans ses décrets et dans sa doctrine irrépréhensible. Nous vous avons aussi donné notre *Catéchisme*, et en particulier celui des fêtes, où tous les mystères sont expliqués, et des *Heures*, où sont en français les plus communes prières de l'Eglise. Que si ce n'est pas assez, nous sommes prêts à vous donner par écrit et de vive voix et la lettre et l'esprit de toutes les prières ecclésiastiques, par les explications les plus simples, et les plus de mot à mot. Ne voyez-vous pas les saints empressements des évêques de France, dont nous tâchons aujourd'hui d'imiter le zèle, à vous donner dans les premiers siéges les instructions les plus particulières sur les articles où l'on nous impose, et à la fois à vous mettre en main un nombre infini de fidèles versions[3]? Reconnaissez donc que vos ministres par leurs vaines plaintes ne songent qu'à faire à l'Eglise une querelle, pour ainsi parler, de guet-à-pens, et contre le précepte du Sage, *ne cherchant qu'une occasion de rompre avec leurs amis et avec leurs frères*[1]. La paix et la charité n'est pas en eux.

XLIII. *Sur l'intelligence de l'Ecriture, dont on apprend aux protestants de se glorifier.* — Cessez donc dorénavant de vous glorifier de l'intelligence de l'Ecriture, et ne vous laissez plus flatter d'une chose qui aussi bien ne vous est pas nécessaire. Soyez de ces petits et de ces humbles, *que la simplicité de croire met dans une entière sûreté : Quos credendi simplicitas tutissimos facit.* Je parle après saint Augustin, et saint Augustin a parlé après Jésus-Christ même. Il a dit : *Ta foi t'a sauvé*[2] *: ta foi,* dit Tertullien, *et non pas d'être exercé dans les Ecritures. Fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum*[3]. Le Saint-Esprit a confirmé cette vérité par une sainte expérience, en donnant la foi comme à nous, à des peuples qui n'avaient pas l'Ecriture sainte. Saint Irénée et les autres Pères en ont fait la remarque dès leurs temps, c'est-à-dire, dès les premiers temps du christianisme, et on a suivi cet exemple dans tous les siècles. Car aussi la charité ne permettait pas d'attendre à prêcher la foi, jusqu'à ce qu'on sût assez des langues irrégulières, ou barbares, ou trop recherchées, pour y faire une traduction aussi difficile et aussi importante que celle des livres divins, ou bien d'en faire dépendre le salut des peuples. On leur portait seulement le sommaire de la foi dans le Symbole des apôtres. Ils y apprenaient qu'il y avait une Eglise catholique qui leur envoyait ses prédicateurs, et leur annonçait les promesses dont ils voyaient à leurs yeux l'accomplissement par toute la terre comme parmi eux, à la manière qu'on a expliquée. Ils croyaient, et comme les autres chrétiens, ils étaient justifiés par la foi en Jésus-Christ et en ses promesses sacrées. Au surplus, j'oserai vous dire, nos chers frères, qu'il y a plus d'ostentation que de vérité dans la fréquente allégation de l'Ecriture où vos ministres vous portent. L'expérience fera avouer à tous les hommes de bonne foi, que ce qu'on apprend par cette pratique, c'est le plus souvent de parler en l'air, et de dire à la fois ce qu'on entend comme ce qu'on n'entend pas. Ce n'est pas l'effet d'une bonne discipline de rendre les ignorants présomptueux, et les femmes mêmes disputeuses. Vos ministres vous font accroire que ce n'est rien attribuer de trop au simple peuple, que de lui présenter l'Ecriture seulement pour y former sa foi. Vous ne songez pas que c'est là précisément la difficulté qu'il lui fallait faire éviter. C'est une ancienne maxime de la religion, que nous trouvons dans Tertullien, dès les premiers temps, qu'il faut savoir *ce qu'on croit, et ce qu'on doit observer avant que de l'avoir appris*[4], par un examen dans les formes. L'autorité de l'Église précède toujours, et c'est la seule pratique qui peut assurer notre salut : sans ce guide, on marche à tâtons dans la profondeur des Ecritures, au hasard de s'égarer à chaque pas. Nous l'avons démontré ailleurs plus amplement pour ceux qui en voudront savoir davantage[5]; mais

1. *I. Cor.*, xiv. 5, 13, 27, *etc.* — 2. *Sess.* xxii, *c.* 8.

3. Bossuet a en vue M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris; M. Colbert, archevêque de Rouen; M. de Nesmond, évêque de Montauban, et d'autres évêques qui publièrent des instructions sur des matières de controverses, et qui enrichirent leurs diocèses de plusieurs livres de prières et de piété. Leurs Instructions pastorales leur méritèrent de la part du ministre Basnage des attaques fort vives. (*Note de Le Roi.*).

1. *Prov.*, xviii. 1. — 2. *Matth.*, ix. 22; *Marc.*, x. 52. — 3. *De Præsc.*, *n.* 14. — 4. *De Coron.*, *n.* 2. — 5. *Hist. des Var.*, *liv.* xv. *Confer. avec M. Claude. Disc. sur l'Hist. univ.*, *II. part.*, *vers la fin.*

nous en disons assez ici pour convaincre les gens de bonne foi, et qui savent se faire justice sur leur incapacité et leur ignorance. Que ceux-là donc cherchent leur foi dans les Ecritures, que l'Eglise n'a pas instruits et qui ne la connaissent pas encore. Pour ceux qu'elle a conçus dans son sein, et nourris dans son école, ils ont le bonheur d'y trouver leur foi toute formée, et ils n'ont rien à chercher davantage.

C'est le moyen, dites-vous, d'inspirer aux hommes un excès de crédulité qui leur fait croire tout ce qu'on veut sur la foi de leur curé ou de leur évêque. Vous ne songez pas, nos chers frères, que la foi de ce curé et de cet évêque, est visiblement la foi qu'enseigne en commun toute l'Eglise : il ne faut rien moins à un catholique. Vous errez donc, en croyant qu'il soit aisé de l'ébranler dans les matières de foi : il n'y a rien au contraire de plus difficile, puisqu'il faut pouvoir à la fois ébranler toute l'Eglise malgré la promesse de Jésus-Christ. Ainsi quand il s'élève un novateur, de quelque couleur qu'il se pare, et quelque beau tour qu'il sache donner aux passages qu'il allègue, l'expérience de tous les siècles fait voir qu'il est bientôt reconnu, et ensuite bientôt repoussé, malgré ses spécieux raisonnements, par l'esprit d'unité qui est dans tout le corps, et qui ne cesse jusqu'à la fin de réclamer contre.

XLIV. *Les protestants trop faciles à se laisser décevoir par de fausses interprétations de l'Ecriture, et en particulier des prophéties.* — Mais vous, qui vous glorifiez de ne croire qu'avec connaissance, et nous accusez cependant d'une trop légère créance, souffrez qu'on vous représente comment on vous a conduits depuis les commencements de votre Réforme prétendue. Aux premiers cris de Luther, Rome, comme une nouvelle Jéricho, devait voir tomber ses murailles. Depuis ce temps, combien vous a-t-on prédit la chute de Babylone? Je ne le dis pas pour vous confondre : mais enfin rappelez vous-mêmes en votre pensée combien on[1] vous a déçus, même de nos jours. Toutes les fois que quelque grand prince s'est élevé parmi vous, comme il s'en élève partout, et même parmi les païens et les infidèles; de quelles vaines espérances ne vous êtes-vous pas laissé flatter? Quels traités n'allait-on pas faire en votre faveur? Quelles ligues n'a-t-on pas vues sans pouvoir jamais entamer le défenseur de l'Eglise? Qu'a-t-il réussi de ces projets tant vantés par vos ministres? Ceux qu'on vous faisait regarder comme vos restaurateurs, ont-ils seulement songé à vous dans la conclusion de la paix? Jusqu'à quand vous laisserez-vous tromper? Encore à présent il court parmi vous un *Calcul exact*[2], que nous avons en main, selon lequel Babylone, votre ennemie, devait tomber sans ressource, tout récemment et dans le mois de mai dernier. On donne tels délais qu'on veut aux prophéties qu'on renouvelle sans fin, et cent fois trompés, vous n'en êtes que plus crédules.

XLV. *Réponse de M. Basnage.* — Je veux bien rapporter ici la réponse de M. Basnage, dans un ouvrage dont il faudra peut-être vous parler un jour. « On trouve, dit-il[1], un livre entier dans » l'*Histoire des Variations*, où l'on rit de la durée » de nos maux, et de l'illusion de nos peuples, qui » ont été fascinés par de fausses espérances. Mais » en vérité, M. de Meaux devrait craindre la con- » damnation que l'Ecriture prononce contre ceux à » qui la prospérité a fait des entrailles cruelles; car » il faut être barbare pour nous insulter sur les » maux que nous souffrons, et que nous n'avons » pas mérités. Une longue misère excite la compas- » sion des âmes les plus dures, et on doit se repro- » cher d'y avoir contribué par ses vœux, par ses » désirs et par les moyens qu'on a employés pour » perdre tant de familles, plutôt que d'en faire le » sujet d'une raillerie. » Et un peu après, sur le même ton[2] : « Quand il serait vrai qu'on court avec » trop d'ardeur après les objets qui entretiennent » l'espérance, et qu'on se repaît de quelques idées » éblouissantes, dont l'on sentirait fortement la va- » nité, si l'esprit était dans la tranquillité natu- » relle; ce ne serait pas un crime qu'on dût noircir » par un terme emprunté de la magie, » c'est-à-dire, par celui de fascination. M. Basnage voudrait nous faire oublier que le sujet de nos reproches n'est pas que les prétendus réformés conçoivent de fausses espérances : c'est une erreur assez ordinaire dans la vie humaine; mais que leurs pasteurs, que ceux qui leur interprètent l'Ecriture sainte s'en servent pour les tromper; qu'ils prophétisent de leur cœur, et qu'ils disent : *Le Seigneur a dit, quand le Seigneur n'a point parlé*[3] : que l'illusion était si forte, que cent fois déçus, par un abus manifeste des oracles du Saint-Esprit et du nom de Dieu, on ne s'en trouve que plus disposés à se livrer à l'erreur : toute l'éloquence de M. Basnage n'empêchera pas que ce ne soit un digne sujet, non pas d'une raillerie, dans une occasion si sérieuse et dans un si grand péril des âmes rachetées du sang de Dieu, mais d'un éternel gémissement pour une fascination si manifeste. Ce terme, que saint Paul emploie envers les Galates ses enfants[4], n'est pas trop fort dans une occasion si déplorable, et nous tâchons de l'employer avec la même charité qui animait le cœur de l'Apôtre de qui nous l'empruntons.

Malgré tous ces inutiles discours, et sans craindre les vains reproches de M. Basnage, qui visiblement ne nous touchent pas, je ne cesserai, nos chers frères, de vous représenter que c'est là précisément ce qui vous devait arriver par le juste jugement de Dieu. Vous vous faites un vain honneur de ne pas croire à l'Eglise dont Jésus-Christ vous dit, *que si vous ne l'écoutez, vous serez semblables aux païens et aux publicains*[5]. Vous ne croyez pas aux promesses qui la tiennent toujours en état jusqu'à la fin des siècles : il est juste que vous croyiez les prophéties imaginaires; semblables à ceux dont il est écrit, que pour s'être rendus *insensibles à l'amour de la vérité, ils sont livrés à l'opération de l'erreur, en sorte qu'ils ajoutent foi au mensonge*[6].

XLVI. *Usage de l'Ecriture parmi les protestants.* — Voyons néanmoins encore quel usage de l'Ecriture on vous apprend dans nos controverses. Je

1. Ou le ministre Jurieu et les petits prophètes des Cevennes. — 2. *Calcul exact de la durée de l'Empire papal, etc. Mai* 1699. (Il est de Jurieu.)

1. *Hist. Eccl., liv.* v, *ch.* 3, *n.* 9, *p.* 1483. — 2. *P.* 1484. — 3. *Ezech.*, XIII, 7. — 4. *Gal.*, III. 1. — 5. *Matth.*, XVIII. 17. — . *I. Thess.*, II. 10.

n'en veux point d'autre exemple que l'objection que vous ne cessez de nous faire, comme si nous étions de ceux qui disent, *Jésus-Christ est ici, ou il est là* [1]. Avouez la vérité, nos chers frères, aussitôt qu'on traite avec vous de la présence réelle, ce passage vous revient sans cesse à la bouche : vous n'en pesez pas la suite : *Il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes. Si l'on vous dit donc : Il est dans le désert, ne sortez pas pour le chercher : Il est dans les lieux les plus cachés de la maison, ne le croyez pas* [2] *:* il est plus clair que le jour qu'il parle de ceux qui viendront à la fin des temps, et dans la grande tentation de la fin du monde, s'attribuer le nom de Christ. La même chose est répétée dans saint Marc[3]. Saint Luc le déclare encore par ces paroles : *Donnez-vous garde d'être séduits; car plusieurs viendront en mon nom en disant : C'est moi; et le temps est proche : n'allez donc point après eux*[4]. Ce sens n'a aucun doute, tant il est exprès. Cependant s'il vous en faut croire celui *qui dit, c'est moi, et le temps de ma venue approche*, c'est le Christ que nous croyons dans l'Eucharistie : c'est celui-là qui se veut faire chercher ou dans les déserts ou dans les maisons. Je crois bien que vos ministres se moquent eux-mêmes dans leur cœur d'une illusion si grossière; mais cependant ils vous la mettent dans la bouche, et pourvu qu'ils vous éblouissent en se jouant du son des paroles saintes, ils ne vous épargnent aucun abus, aucune profanation du texte sacré.

C'est l'effet d'un pareil dessein qui les oblige à vous proposer, contre la durée éternelle promise à l'Eglise, ces paroles de Jésus-Christ : *Lorsque le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouve de la foi sur la terre*[5]*?* Mais s'il faut en toute rigueur, qu'en ce temps-là où *l'iniquité croîtra, et où la charité se refroidira dans la multitude*[6], cette foi qui opère par la charité sera non point offusquée par les scandales, mais entièrement éteinte, à qui est-ce que s'adressera cette parole *: Quand ces choses commenceront, regardez et levez la tête, parce que votre rédemption approche*[7]*?* Où sera *ce dispensateur fidèle et prudent, que son maître, quand il viendra, trouvera attentif et vigilant*[8]*?* A quelle Eglise accourront les Juifs, si miraculeusement convertis, après que la plénitude de la gentilité y sera entrée? Que si vous dites, qu'aussitôt après, le monde se replongera dans l'incrédulité, et que l'Eglise sera dissipée sans se souvenir d'un événement qu'on verra accompagné de tant de merveilles; comment ne songez-vous pas à ce beau passage d'Isaïe, cité par saint Paul[9], pour le prédire, et dont voici l'heureuse suite : « Le pacte que je ferai avec » vous, c'est que mon esprit qui sera en vous, et » ma parole que je mettrai dans votre bouche, y » demeurera, et dans la bouche de vos enfants, et » dans la bouche des enfants de vos enfants, aujour- » d'hui et à jamais, dit le Seigneur? » Ce qui se conservera dans la bouche de tous les fidèles sera-t-il caché, et ce qui se passera de main en main, souffrira-t-il de l'interruption?

XLVII. *Quelle doit être en cette occasion la coopération des peuples fidèles avec ses pasteurs.* — Pendant que nous représenterons à nos frères errants ces vérités adorables, joignez-vous à nous, peuple fidèle : aidez à l'Eglise votre mère à les enfanter en Jésus-Christ : vous le pouvez en trois manières, par vos douces invitations, par vos prières et par vos exemples.

Concevez avant toutes choses un désir sincère de leur salut, témoignez-le sans affectation et de plénitude de cœur : tournez-vous en toutes sortes de formes pour les gagner. *Reprenez les uns*, comme dit saint Jude[1], en leur remontrant, mais avec douceur, que ceux qui ne sont pas dans l'Eglise sont déjà *jugés*. Quand vous leur voyez de l'aigreur, *sauvez-les en les arrachant du milieu du feu : ayez pour les autres une tendre compassion avec une crainte* de les perdre, ou de manquer à quelque chose pour les attirer : *Parlez-leur,* dit saint Augustin[2], *amanter, dolenter, fraternè, placidè : Avec amour, avec douceur,* sans dispute, *paisiblement* comme on fait *à son ami*, à son voisin, *à son frère.* Vous qui avez été de leur religion, racontez-leur, à l'exemple de ce même Père revenu du manichéisme, par quelle trompeuse apparence vous avez été déçus; par où vous avez commencé à vous détromper; par quelle miséricorde Dieu vous a tirés de l'erreur, et la joie que vous ressentez en vous reposant dans l'Eglise, où vos pères ont servi Dieu et se sont sauvés, d'y trouver votre sûreté, comme les petits oiseaux dans leur nid, et sous l'aile de leur mère.

C'est dans cet esprit que saint Augustin racontait au peuple de Carthage les erreurs de sa téméraire et présomptueuse jeunesse : comme il y savait raisonner et disputer, mais non encore s'humilier, et comme enfin il fut pris dans de spécieux raisonnements, auxquels il abandonnait son esprit curieux et vain. C'était pourtant sur l'Ecriture qu'il raisonnait. « Superbe que j'étais, dit-il[3], je cherchais » dans les Ecritures ce qu'on n'y pouvait trouver » que lorsqu'on est humble. Ainsi je me fermais à » moi-même la porte que je croyais m'ouvrir. Que » vous êtes heureux, poursuivait-il, peuples catho- » liques, vous qui vous tenez petits et humbles » dans le nid où votre foi se doit former et nourrir; » au lieu que moi malheureux, qui croyais voler de » mes propres ailes, j'ai quitté le nid, et je suis » tombé avant que de pouvoir prendre mon vol. » Pendant que jeté à terre j'allais être écrasé par les » passants, la main miséricordieuse de mon Dieu » m'a relevé, et m'a remis dans ce nid, » et dans le sein de l'Eglise d'où je m'étais échappé. Que pouvez-vous représenter de plus affectueux et de plus tendre, à ceux, qui prévenus contre l'Eglise craignent l'abri sacré que la foi y trouve contre les tentations et les erreurs?

XLVIII. *Sur les persécutions dont se plaignent les protestants.* — Lorsque vous travaillez avec nous à ramener nos frères, le discours le plus ordinaire que vous entendez est, qu'ils souffrent persécution : cette pensée les aigrit et les indispose. La question sera ici de savoir s'ils souffrent pour la justice. S'il y a eu des lois injustes contre les chrétiens, *il y en a* eu aussi, dit saint Augustin[4], de très-justes « contre les païens; il y en a eu contre les Juifs, » enfin il y en a eu contre les hérétiques. » Voulait-

1. *Matth.*, XXIV. 23. — 2. *Idem*, 24, 26. — 3. *Marc.*, XIII. 21. — 4. *Luc.*, XXI. 8 — 5. *Idem*, XVIII. 8. — 6. *Matth.*, XXIV. 12. — 7. *Luc.*, XXI. 28. — 8. *Idem*, XII. 42. — 9. *Rom.*, XI. 27; *Is.*, LIX. 21.

1. *Judæ*, 22, 23. — 2. *Serm.* CCXCIV, *n.* 20, *tom* V, *col.* 1104 — 3. *Serm.* LI, *n.* 6, *col.* 286. — 4. *Idem*, LXII, *n.* 18, *col.* 361.

ou que les princes religieux les laissassent périr en repos, dans leur erreur, sans les réveiller? Et pourquoi donc ont-ils en main la puissance? L'examen de leur doctrine, dit le même Père[1], a été fait par l'Eglise : « il a été fait et par le Saint-Siége » apostolique, et par le jugement des évêques : » *examen factum est apud apostolicam Sedem, fac-* » *tum est in Episcopali judicio :* » ils y ont été condamnés en la même forme que toutes les anciennes hérésies. « La leur étant condamnée par » les évêques, il n'y a plus d'examen à faire, et il » ne reste autre chose, sinon, dit saint Augustin, » qu'ils soient réprimés par les puissances chré- » tiennes. *Damnata ergo hæresis ab Episcopis, non* » *adhuc examinanda sed coercenda est à potesta-* » *tibus christianis.* » Vous voyez, selon l'ancien ordre de l'Eglise, ce qui reste à ceux qui ont été condamnés par les évêques. C'est ce que disait ce Père aux pélagiens. Il le disait, il le répétait au dernier ouvrage sur lequel il a fini ses jours; il le disait donc plus que jamais plein d'amour, plein de charité dans le cœur, plein de tendresse pour eux; car c'est là ce qu'on veut porter devant le tribunal de Dieu, lorsqu'on y va comparaître. Revêtez-vous donc envers vos frères errants d'entrailles de miséricorde : tâchez de les faire entrer dans les sentiments et dans le zèle de notre grand roi : la foi où il les presse de retourner, est celle qu'il a trouvée sur le trône depuis Clovis, depuis douze à treize cents ans; celle que saint Remi a prêchée aux Français victorieux; celle que saint Denis et les autres hommes apostoliques avaient annoncée aux anciens peuples de la Gaule, où les successeurs de saint Pierre les ont envoyés. Depuis ce temps, a-t-on dressé une nouvelle Eglise, et un nouvel ordre de pasteurs? N'est-on pas toujours demeuré dans l'Eglise qui avait saint Pierre et ses successeurs à sa tête? Les rois et les potentats qui ont innové, qui ont changé la religion qu'ils ont trouvée sur le trône, en peuvent-ils dire autant? Pour nous, nous avons encore les temples et les autels que ces grands rois, saint Louis, Charlemagne et leurs prédécesseurs ont érigés. Nous avons les volumes qui ont été entre leurs mains : nous y lisons les mêmes prières que nous faisons encore aujourd'hui; et on ne veut pas que leurs successeurs travaillent à ramener leurs sujets égarés, comme leurs enfants, à la religion sous laquelle cette monarchie a mérité de toutes les nations le glorieux titre de très-chrétienne?

XLIX. *Exhortation à la paix, tirée de saint Augustin.* — Saint Augustin, que j'aime à citer, comme celui dont le zèle pour le salut des errants a égalé les lumières qu'il avait reçues pour les combattre; à la veille de cette fameuse conférence de Carthage, où la charité de l'Eglise triompha des donatistes, plus encore que la vérité et la sainteté de sa doctrine, parlait ainsi aux catholiques[2] : Que la douceur règne dans tous vos discours et dans toutes vos actions. « Combien sont doux les méde- » cins, pour faire prendre à leurs malades les re- » mèdes qui les guérissent? Dites à nos frères : » Nous avons assez disputé, assez plaidé : enfants, » par le saint baptême, du même père de famille, » finissons enfin nos procès : vous êtes nos frères, » bons ou mauvais, voulez-le, ne le voulez pas, » vous êtes nos frères. Pourquoi voulez-vous ne le » pas être? Il ne s'agit pas de partager l'héritage, » il est à vous comme à nous, possédons-le en com- » mun tous deux ensemble. Pourquoi vouloir de- » meurer dans le partage? Le tout est à vous. Si » cependant ils s'emportent contre l'Eglise et contre » vos pasteurs; c'est l'Eglise, ce sont vos pasteurs » qui vous le demandent eux-mêmes : ne vous fâ- » chez jamais contre eux : ne provoquez point de » faibles yeux à se troubler eux-mêmes? Ils sont » durs, dites-vous, ils ne vous écoutent pas; c'est » un effet de la maladie. Combien en voyons-nous » tous les jours qui blasphèment contre Dieu même? » Il les souffre, il les attend avec patience : atten- » dez aussi de meilleurs moments : hâtez ces heu- » reux moments par vos prières. Je ne vous dis » point : Ne leur parlez plus; mais quand vous ne » pourrez leur parler, parlez à Dieu pour eux, et » parlez-lui du fond d'un cœur où la paix règne. »

L. *Suite de l'exhortation. Comment il faut prier pour la conversion des hérétiques.* — Mes chers frères les catholiques, continuait saint Augustin, « quand vous nous voyez disputer pour vous, priez » pour le succès de nos conférences : aidez-nous » par vos jeûnes et par vos aumônes : donnez ces » ailes à vos prières, afin qu'elles montent jus- » qu'aux cieux; par ce moyen, vous ferez plus que » nous ne pouvons faire :..... vous agirez plus uti- » lement par vos prières que nous par nos discours » et par nos conférences. » Demandez à Dieu, pour eux, un amour sincère de la vérité : tout dépend de la droite intention : tous s'en vantent, tous s'imaginent l'avoir; mais combien est subtile la séduction qui nous cache nos intentions à nous-mêmes! Dans l'état où ils se trouvent, disent-ils, tout leur est suspect, et s'ils se sentent portés à nous écouter, ils ne peuvent plus discerner si c'est l'inspiration ou l'intérêt qui les pousse. Mais savent-ils bien si leur fermeté n'est pas un attachement à son sens? Nous rendons ce témoignage à plusieurs d'eux, comme saint Paul le voulait bien rendre aux Israélites, qui résistaient à l'Evangile. *Ils ont le zèle de Dieu;* mais savent-ils si c'est bien un *zèle selon la science*[1], si ce n'est pas plutôt un *zèle amer*, comme l'appelle saint Jacques[2]? Combien en voit-on, qui par un faux zèle, dont on se fait un fantôme de piété dans le cœur, croient rendre service à Dieu en s'opposant à sa vérité? Venez, venez à l'Eglise, à la promesse, à Jésus-Christ même qui l'a exprimée en termes si clairs : c'est où je vous appelle dans ce doute. O Dieu, mettez à nos frères dans le fond du cœur une intention qui plaise à vos yeux, afin qu'ils aiment l'unité, non point en paroles, mais en œuvre et en vérité; leur conversion est à ce prix, et nul de ceux qui vous cherchent avec un cœur droit ne manque de vous trouver.

LI. *Comment il les faut presser.* — Quand on tâche de les engager à se faire instruire, on trouve dans quelques-uns un langage de docilité, qui leur fera dire qu'ils sont prêts à tout écouter, et qu'il faut leur donner du temps pour chercher la vérité. On doit louer ce discours, pourvu qu'il soit sincère et de bonne foi. Mais en même temps il faut leur représenter, selon la parole de Jésus-Christ[3], que

1. *Op. imp. cont. Jul.*, *lib.* II, *n.* 103, *tom.* X, *col.* 993. — 2. *Serm.* CCCLVII, *de laud. pac.*, *n.* 4, *etc.*, *col.* 1393 *et seq.*

1. *Rom.*, X. 2. — 2. *Jac.*, III. 14. — 3. *Matth.*, VII. 7.

l'on ne cherche que pour trouver; l'on ne demande que pour obtenir; l'on ne frappe qu'afin qu'il nous soit ouvert. Au reste, Dieu nous rend facile à trouver la voie qui mène à la vie; car il veut notre salut, et n'expose pas ses enfants à des recherches infinies : autrement on pourrait mourir entre deux, et mourir hors de l'Eglise, dans l'erreur et dans les ténèbres : par où l'on est envoyé, selon la parole de Jésus-Christ, *aux ténèbres extérieures*[1], loin du royaume de Dieu, et de sa lumière éternelle. Pour éviter ce malheur, il faut se hâter de trouver la foi véritable, et prendre pour cela un terme court. Il est vrai que pour élever l'âme chrétienne, Jésus-Christ lui propose des vérités hautes, qui feraient naître mille questions, si on avait à les discuter les unes après les autres; mais aussi pour nous délivrer de cet embarras qui jetterait les âmes dans un labyrinthe d'où l'on ne sortirait jamais, et mettrait le salut trop en péril, il a tout réduit à un seul point, c'est-à-dire, à bien connaître l'Eglise, où l'on trouve tout d'un coup toute vérité autant qu'il est nécessaire pour être sauvé. Tout consiste à bien concevoir six lignes de l'Evangile, où Jésus-Christ a promis, en termes simples, précis, et aussi clairs que le soleil, *d'être tous les jours avec les pasteurs de son Eglise, jusqu'à la fin des siècles.* Il n'y a point là d'examen pénible à l'esprit humain : on n'a besoin que d'écouter, de peser, de goûter parole à parole les promesses du Sauveur du monde. Il faut bien donner quelque temps à l'infirmité et à l'habitude, quand on est élevé dans l'erreur; mais il faut, à la faveur des promesses de l'Eglise, conclure bientôt, et ne pas être de ceux dont parle saint Paul, qui, pour leur malheur éternel, *veulent toujours apprendre, et qui n'arrivent jamais à la connaissance de la vérité*[2].

LII. *Qu'il faut donner bon exemple à ceux qu'on veut convertir.* — Mais voulez-vous gagner les errants? Aidez-les principalement par vos bons exemples. Que la présence de Jésus-Christ sur nos autels, fasse dans vos cœurs une impression de respect, qui sanctifie votre extérieur. *Que vos tabernacles sont aimables, ô Seigneur des armées! mon cœur y aspire, et est affamé des délices de votre table sacrée*[3]. O Dieu, que ces scandaleuses irrévérences, qui sont le plus grand obstacle à la conversion de nos frères, soient bannies éternellement de votre maison! C'est par là que l'iniquité et les faux réformateurs ont prévalu. *La force leur a été donnée contre le sacrifice perpétuel* qu'ils ont aboli en tant d'endroits, *à cause des péchés du peuple : la vérité est tombée par terre : le sanctuaire a été foulé aux*

1. *Matth*, XXII. 13. — 2. *II. Tim.*, III. 7. — 3. *Ps.*, LXXXIII. 1.

pieds[1]. Des hommes qui s'aimaient eux-mêmes, ont rompu le filet, et se sont fait des sectateurs. Le vain titre de Réformation les flatte encore. *Ils ont fait*, c'est-à-dire, ils ont réussi pour leur malheur. *Ils ont abattu des forts*, ou qui semblaient l'être : ils ont ébranlé des colonnes, et entraîné des étoiles; mais leur progrès a ses bornes, et ils n'iront pas plus loin que Dieu n'a permis. Il a puni par un même coup les nations de qui il a retiré son saint mystère dont ils abusaient, et ceux dont les artifices en ont dégoûté les peuples ingrats. Humilions-nous sous son juste jugement, et implorons ses miséricordes, afin qu'il rende à sa sainte Eglise cette grande partie de ses entrailles qui lui a été arrachée.

Cessons de nous étonner qu'il y ait des schismes et des hérésies : nous avons vu pourquoi Dieu les souffre, et quelque grandes qu'aient été nos pertes, il n'y a jamais que la paille que le vent emporte. Il faut qu'il en soit jeté au dehors : il faut qu'il en demeure au dedans : il faut, dis-je, qu'il y ait de la paille dans l'aire du Seigneur, et des méchants dans son Eglise. Si l'amas en est grand, aussi sera-t-il jeté dans un grand feu. Cependant, mes frères, la paille croîtra toujours avec le bon grain; plantée sur la même terre, attachée à la même tige, échauffée du même soleil, nourrie par la même pluie, jetée en foule dans la même aire, elle ne sera point portée au même grenier; rendons-nous donc le bon grain de Jésus-Christ. Que nous servirait d'avoir été dans l'Eglise, et d'en avoir cru les promesses, si nous nous trouvions à la fin, ce qu'à Dieu ne plaise, dans le feu où brûleront les hérétiques et les impies? Plutôt attirons-les, par nos bons exemples, à l'unité, à la vérité, à la paix : et pour ne laisser sur la terre aucun infidèle par notre faute, goûtons véritablement la sainte parole : faisons-en nos chastes et immortelles délices : qu'elle paraisse dans nos mœurs et dans nos pratiques. Que nos frères ne pensent pas que nous les détournions de la lire et de la méditer nuit et jour; au contraire, ils la liront plus utilement et plus agréablement tout ensemble, quand, pour la mieux lire, ils la recevront des mains de l'Eglise catholique, bien entendue et bien expliquée, selon qu'elle l'a toujours été. Ce n'est pas les empêcher de la lire, que de leur apprendre à faire cette lecture avec un esprit docile et soumis, pour s'en servir sans ostentation et dans l'esprit de l'Eglise, pour la réduire en pratique, et prouver par nos bonnes œuvres, comme disait l'apôtre saint Jacques[2], que la vraie foi est en nous.

1. *Dan.*, VIII. 12. — 2. *Jac.*, II. 18.

SECONDE INSTRUCTION PASTORALE

SUR LES PROMESSES DE JÉSUS-CHRIST A SON ÉGLISE;

OU RÉPONSE AUX OBJECTIONS D'UN MINISTRE CONTRE LA PREMIÈRE INSTRUCTION.

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux : au clergé et au peuple de notre diocèse, Salut et Bénédiction.

I. *On se propose la réfutation d'un nouvel écrit publié contre la première Instruction sur l'Eglise. — Heureux qui trouve un ami fidèle, et qui annonce la justice à une oreille attentive*[1] ! C'est à cette béatitude que j'aspire dans cette Instruction. J'ai proposé dans la précédente les promesses de Jésus-Christ prêt à retourner au ciel, d'où il était venu, pour assurer ses apôtres de la durée éternelle de leur ministère; et j'ai montré que cette promesse, qui rend l'Eglise infaillible, emporte la décision de toutes les controverses qui sont nées, ou qui pourront naître parmi les fidèles. Les ministres demeurent d'accord que si l'interprétation des paroles de Jésus-Christ est telle que je la propose, ma conséquence est légitime; mais ils soutiennent que je l'ai prise dans mon esprit, et que la promesse de Jésus-Christ n'a pas le sens que nous lui donnons. Il m'est aisé de faire voir le contraire ; et si vous voulez m'écouter, mes chers frères, j'espère de la divine Miséricorde, de vous rendre la chose évidente. Pourrez-vous me refuser l'audience que je vous demande au nom et pour la gloire de Jésus-Christ? Il s'agit de voir si ce divin Maître aura pu mettre en cinq ou six lignes de son Evangile tant de sagesse, tant de lumière, tant de vérité, qu'il y ait de quoi convertir tous les errants, pourvu seulement qu'ils veulent bien nous prêter une oreille qui écoute, et ne pas fermer volontairement les yeux. Ce discours tend uniquement à la gloire du Sauveur des âmes, et il n'y aura personne qui ne le bénisse, si l'on trouve qu'il ait préparé un remède si efficace aux contestations qui peuvent jamais s'élever parmi ses disciples.

Qu'on ne dise pas que c'est une matière rebattue, et qu'il serait inutile de s'en occuper de nouveau. Point du tout. Un ministre habile vient de publier un livre sous ce titre : *Traités des préjugés faux et légitimes, ou Réponse aux Lettres et Instructions pastorales de quatre prélats : MM. de Noailles, cardinal, archevêque de Paris; Colbert, archevêque de Rouen; Bossuet, évêque de Meaux; et Nesmond, évêque de Montauban : divisés en trois tomes. A Delft, chez Adrien Beman. M. DCCI.*

On serait d'abord effrayé de la longueur de ces trois volumes, d'une impression fort serrée, si on allait se persuader que j'en entreprenne la réfutation entière. Non, mes frères, l'auteur de cette réponse a mis à part ce qui me touche, et c'est à quoi est destiné le livre IV du tome II[2].

1. *Eccli.*, XXV 12 — 2. *Tom.* II, *p.* 537.

Dès le commencement de son ouvrage, il en avertit le lecteur par ces paroles[1] : « Enfin l'Instruction » pastorale de M. de Meaux, contenant les pro- » messes que Dieu a faites à l'Eglise, a paru lors- » que l'édition de cet ouvrage était déjà fort avancée. » Elle entrait si naturellement dans notre dessein, » que nous n'avons pu nous dispenser d'y répon- » dre. » Et un peu après : « M. de Meaux sait ef- » fectivement choisir ses matières : celle de l'Eglise » lui a paru susceptible de tous les ornements qu'il » a voulu lui donner; et si les années ont diminué » le feu de son esprit et la vivacité de son style, elles » ne l'ont pas éteint. On a tâché de prévenir les » effets que l'éloquence et la subtilité de ce prélat » pouvaient faire dans l'esprit des peuples, en fai- » sant dans le quatrième livre (du tome II) une dis- » cussion assez exacte des avantages qu'il donne à » l'Eglise et à ses pasteurs. »

Ces avantages, que je donne à l'Eglise et à ses pasteurs, ne sont autres que ceux qui leur sont donnés par Jésus-Christ même, lorsqu'il promet d'être tous les jours avec eux jusqu'à la fin de l'univers. Je m'attache uniquement à ce texte, pour ne point distraire les esprits en diverses considérations. C'est en vain que le ministre insinue que, tout affaibli que je suis par les années, on a encore à se défier de l'éloquence et de la subtilité qu'il m'attribue. Il sait bien, en sa conscience, que cet argument est simple. Il n'y a qu'à considérer avec attention les paroles de Jésus-Christ dans leur tout, et ensuite l'une après l'autre. C'est ce que je ferai dans ce discours, plus uniquement que jamais. Je n'ai ici besoin d'aucuns ornements ni d'aucune subtilité, mais d'une simple déduction des paroles de l'Evangile.

J'avoue que les traités de controverse ont quelque chose de désagréable. S'il ne fallait qu'instruire en simplicité de cœur ceux qui errent apparemment de bonne foi, de tels ouvrages apporteraient une sensible consolation; mais on est contraint de parler contre les ministres, qu'on voudrait pouvoir épargner comme les autres errants, puisqu'enfin, ce sont des hommes et des chrétiens; et on serait heureux de ne pas entrer dans les minuties, dans les chicanes, dans les détours artificieux, dont ils chargent leurs écrits. Il n'y a point de bon cœur qui ne souffre dans ces disputes, et qui ne plaigne le temps qu'il y faut donner. Mais comment refuser à la charité ces fâcheuses discussions? Puisque donc on ne peut s'en dispenser sans dénier aux errants le secours dont ils ont besoin, éloignons du moins de ces traités tout esprit d'aigreur : faisons si bien

1. *Tom.* I, *Avert.*, *n.* 3.

qu'on ne perde pas, s'il se peut, la piste de l'Evangile. C'est à quoi je dois travailler principalement dans ce discours, où je me propose d'en expliquer les promesses fondamentales. Elles consistent en sept ou huit lignes; et afin qu'on ne puisse plus les perdre de vue, je commence par les réciter : « Toute puissance m'est donnée dans le ciel et dans » la terre. Allez donc, et enseignez toutes les na- » tions, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et » du Saint-Esprit, et leur enseignant à garder tout » ce que je vous ai commandé : et voilà, je suis » tous les jours avec vous (par cette toute-puis- » sance) jusqu'à la fin du monde[1]. » Si je trouve dans cette promesse faite aux apôtres et à leurs successeurs les avantages qui ne leur appartiennent pas, il sera aisé de le remarquer, puisque l'auteur a pris soin de les ramasser dans un livre particulier, qui est le quatrième de son ouvrage, *avec une discussion assez exacte*. Le soin qu'il prend d'avertir son lecteur, qu'il n'écrit point pour les théologiens et pour les savants, et que c'est ici *une pièce destinée au peuple*[2], nous fait entendre quelque chose de simple et de populaire, qui par là doit être aussi très-intelligible. Dieu soit loué. Si l'on tient parole, nous n'avons point à examiner des arguments trop subtils, où le peuple ne comprend rien, et l'auteur se va renfermer dans les vérités dont tout le monde est capable. Il répète dans le corps du livre[3] : *Nous n'écrivons pas pour les savants, trop versés dans cette matière pour y recevoir instruction; mais pour un peuple, qui a perdu ses livres et l'habitude de parler de ces matières, et d'en entendre parler.* On lui va donc composer un livre, où il retrouve ce qu'il a perdu de plus simple, de plus nécessaire, et de plus clair dans les autres. Les savants et les curieux ne sont point appelés à cette dispute; c'est aux peuples qu'on veut montrer la voie du salut, dans les avantages que Jésus-Christ a promis à leurs pasteurs, afin de les diriger sans péril, comme sans discussion, dans les voies de la vérité et du salut éternel. Comme ma preuve dans ce dessein doit être formelle et précise, le peuple le plus ignorant la doit voir sans beaucoup de peine; mais en même temps, si les réponses du ministre ne sont manifestement que de vains détours, elles ne feront que montrer à l'œil la faiblesse de la cause qu'il veut soutenir. Refuser une ou deux heures de temps, ou quelque peu davantage, si la chose le demandait, à la considération d'un passage de l'Evangile, dont le sens est si aisé à entendre, et dont le fruit sera la décision de toutes les controverses, ne serait-ce pas à la fois vouloir s'opposer à son salut éternel, à la gloire de Jésus-Christ, à la vérité des promesses qu'il a faites en termes si clairs à son Eglise et à ses pasteurs?

II. *Témérité du ministre qui ne veut pas croire que Jésus-Christ ait pu donner en six lignes un remède à toutes les erreurs.* — Dès le premier chapitre du livre IV[4], le ministre croit révolter contre moi tous les esprits, en disant : « M. de Meaux » réduit tout à un seul point de connaissance, qui » est l'autorité de l'Eglise. Tout, dit-il, consiste à » bien concevoir six lignes de l'Evangile, où Jésus- » Christ a promis en termes simples, précis, aussi » clairs que le soleil, » d'être tous les jours avec les pasteurs de son Eglise jusqu'à la fin des siècles[1]. Le ministre s'écrie ici : « Dieu a donc grand tort » d'avoir fait de si gros livres et de les avoir mis » entre les mains de tout le monde. Six lignes : que » dis-je, six lignes? Six mots gravés sur une plan- » che à Rome auraient levé toutes les difficultés, » puisqu'il devait y avoir à Rome une succession » d'hommes infaillibles, et qu'il n'y a point de curé » dans l'Eglise qui puisse changer sa doctrine. » N'embrouillons point les matières. Il ne s'agit ni de Rome, ni de l'infaillibilité de ses papes, dont le ministre sait bien que nous n'avons jamais fait un point de foi, ni de celle que le ministre veut imaginer que nous donnons aux curés et aux pasteurs en particulier : il est question de savoir si la sagesse de Jésus-Christ est assez grande pour renfermer en six lignes de quoi trancher tous les doutes par un principe commun et universel. Qui osera contester à Jésus-Christ cet avantage? « Mais, dit-on, si tout » est réduit à six lignes, Dieu a donc grand tort » d'avoir fait de si gros livres : » comme qui dirait : si, après avoir récité deux préceptes de la charité, qui n'ont pas plus de six lignes, Jésus-Christ a prononcé, *qu'en ces deux préceptes*, c'est-à-dire, dans ces six lignes, *était renfermée toute la loi et les prophètes*[2] : si saint Paul a poussé plus loin ce mystérieux abrégé, en disant que tout était compris dans ce seul mot, *diliges*, etc.[3], pourquoi fatiguer le monde à lire ces gros livres des Ecritures, et obliger les prophètes à multiplier leurs prophéties? Si, conformément à cette doctrine, saint Augustin a enseigné que l'Ecriture ne commande que la charité et ne défend que la convoitise, pourquoi mettre tant de grands volumes entre les mains des fidèles? Comme donc Dieu a donné un abrégé de toute la doctrine des mœurs qu'il a comprise en six lignes, ainsi Jésus-Christ en a donné un pour ce qui regarde la foi, en comprenant dans six lignes toutes les voies qui nous mènent à la vérité, et ne demandant autre chose sinon que l'on reçoive les enseignements qui se trouvent perpétués dans la succession des pasteurs, avec qui il sera *tous les jours*, depuis les apôtres jusqu'à nous et *jusqu'à la fin du monde*.

III. *La force de la vérité en tire l'aveu de la bouche des protestants : témoignage de Bullus, protestant anglais, et du synode de Dordrecht pour l'infaillibilité des pasteurs.* — Il ne faut donc pas s'étonner que Jésus-Christ ait renfermé en six lignes tant de sagesse, et le remède de tant de maux. Au reste, ce que ce ministre trouve si étrange, n'est pas seulement accordé par les catholiques, mais encore par les protestants. Je n'en connais point parmi eux de plus éclairé que Bullus, prêtre protestant anglais, le défenseur invincible de la divinité du Fils de Dieu, et de la foi de Nicée, contre les sociniens, à qui il oppose, en ces termes, l'autorité infaillible du concile de Nicée. « Si, dit-il[4], dans » un article principal, on s'imagine que tous les » pasteurs de l'Eglise auront pu tomber dans l'er- » reur et tromper tous les fidèles, comment pour- » rait-on défendre la parole de Jésus-Christ, qui a » promis à ses apôtres, et en leurs personnes à

1. *Matth.*, XXVIII. 18, 19, 20. — 2. *Avert.*, *n.* 3. — 3. *Tom.* I, *s.* 2, *n.* 1, *p.* 125. — 4. *Tom.* II, *lib.* IV, *n.* 13, *p.* 553.

1. *Matth.*, XXVIII. 20. — 2. *Idem*, XXII. 40. — 3. *Rom.*, XIII. 9. — 4. *Bull.*, *Def. fid. Nic. proœm.* n. 1.

» leurs successeurs, d'être toujours avec eux ? Pro» messe, poursuit ce docteur, qui ne serait pas » véritable, puisque les apôtres ne devaient pas » vivre si longtemps, n'était que leurs successeurs » sont ici compris en la personne des apôtres mê» mes. » Voilà donc manifestement l'Eglise et son concile infaillibles, et son infaillibilité établie sur la promesse de Jésus-Christ entendue selon nos maximes. Si l'on dit que c'est là produire en témoignage un particulier protestant, qui parle contre les principes de sa religion, c'est ce qui fait voir que ce n'est pas nous qui inspirons de tels sentiments, mais qu'on les prend dans le fond commun du christianisme, quand on combat naturellement pour la vérité, comme faisait ce savant auteur contre ses ennemis les plus dangereux.

Mais ce n'est plus un particulier, c'est tout un synode, qui oppose aux remontrants, lorsqu'ils rejetaient l'autorité des synodes qu'on assemblait contre eux : « que Jésus-Christ, qui avait promis à ses » apôtres l'esprit de vérité, avait aussi promis à son » Eglise d'être toujours avec elle; » d'où il tire cette conséquence, « que lorsqu'il s'assemblerait, de plu» sieurs pays, des pasteurs, pour décider, selon la « parole de Dieu, ce qu'il faudrait enseigner dans » les Eglises, il fallait avec une ferme confiance se » persuader que Jésus-Christ serait avec eux selon » sa promesse[1]. » C'est un synode qui parle; il n'est que provincial, je l'avoue; mais il est lu et approuvé par le synode de Dordrecht, où toute la Réforme était assemblée, sans en excepter aucun pays; en sorte qu'on l'appelait le synode *comme œcuménique* de Dordrecht. Qui leur inspirait ce langage si contraire aux maximes de leur religion? D'où leur venait cette ferme confiance : confiance *selon la promesse*, et par conséquent, selon l'expression de saint Paul[2], confiance selon la foi, plus inébranlable que les fondements de la terre, quoique soutenue du doigt de Dieu? C'est que les hommes se trouvent souvent imprimés de certaines vérités fortes qu'ils ne suivent pas. Ils posent le principe; ils ne peuvent soutenir la conséquence. Les philosophes connaissent le pouvoir immense de Dieu : ils n'ont pas la force de l'adorer, et se perdent dans leurs pensées. Le Juif croit Michée, qui lui annonce la venue du Christ dans Bethléem[3], il n'a pas le courage de s'élever à sa naissance éternelle avec le même prophète. Notre ministre demeure d'accord « qu'il ne » faut jamais quitter l'Eglise de Dieu. Où est, dit» il[4], l'homme assez fou, pour contester qu'on ne » doive toujours demeurer dans l'Eglise de Dieu? » il vaudrait autant demander s'il est permis de se » damner. » Voilà de belles paroles, mais qui s'en vont en fumée et se réduisent à rien, si l'on ne fait qu'éluder tous les expressions des promesses faites à l'Eglise, pour en venir à conclure qu'on *se peut sauver dans le schisme*[5], loin de vouloir demeurer dans l'Eglise de Dieu, comme la suite le fera paraître.

IV. *Chicaneries manifestes du ministre : vains incidents sur chaque parole de Jésus-Christ : ce que c'est que tout le monde que les apôtres et leurs successeurs devaient enseigner.* — Mais il faut considérer d'abord comme le ministre incidente sur chaque parole des promesses de Jésus-Christ. Répétons-les donc encore une fois; et n'oublions pas, sur toutes choses, qu'elles commencent par ces termes, qui sont l'âme et le soutien de tout le discours : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et dans la terre;* ce qu'il continue en cette sorte : *allez donc* avec la foi et la certitude que doit inspirer un tel secours : *allez, enseignez les nations, et les baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voilà je suis avec vous*, par cette toute-puissance à laquelle rien n'est impossible, *je suis*, dis-je, *avec vous; j'y suis tous les jours jusqu'à la fin du monde*[1]. Osez tout, entreprenez tout, allez par toute la terre y attaquer toutes les erreurs : ne donnez de bornes à votre entreprise ni dans les lieux ni dans les temps : votre parole ne sera jamais sans effet : *je suis avec vous;* le monde ne pourra vous abattre : le temps, ce grand destructeur de tous les ouvrages des hommes, ne vous anéantira pas; *je suis avec vous*, moi le Tout-Puissant, dès aujourd'hui, *tous les jours, et jusqu'à la fin du monde.*

Ces paroles portent la lumière jusque dans les cœurs les plus ignorants : embrouillons-les donc, disent vos ministres. C'est ce que va entreprendre, avec plus d'adresse que jamais, celui qui m'attaque; et voici par où il commence. « M. de Meaux, » qui soutient que ces deux mots : *Je suis avec* » *vous*, sont simples, précis, clairs comme le so» leil, et qu'ils n'ont besoin d'aucun commentaire, » est obligé d'y en faire un, dans lequel il insère » ses préjugés, et fait dire à Jésus-Christ ce qui lui » plaît[2]. « Voyons, lisons, examinons, s'il y a un seul mot du mien dans ce qu'il appelle mon commentaire. « Il y trouve (M. de Meaux) une Eglise » toujours visible, comme une chose qui est sortie » avec emphase de la bouche de Jésus-Christ. » Laissons l'emphase qu'il ajoute, et voyons si j'explique bien les paroles du Fils de Dieu : « Il ne » faut pas demander, c'est ainsi, dit-il, que M. de » Meaux fait parler ce divin Maître, si le nouveau » corps, la nouvelle congrégation, c'est-à-dire, la » nouvelle Eglise que je vous ordonne de former, » sera visible, étant, comme elle le doit être, com» posée de ceux qui donnent les sacrements et de » ceux qui les reçoivent. Cependant, poursuit le » ministre, Jésus-Christ n'a rien dit de semblable. » Il n'a rien dit de semblable, mes frères? L'a-t-on pu penser, que la distinction expresse de ceux qui enseignent et de ceux qui sont enseignés, de ceux qui baptisent et de ceux qui sont baptisés, n'eût rien de semblable à une Eglise visible? A quoi donc est-elle semblable? A une Eglise invisible? La fausseté saute aux yeux. La prédication de la parole est comprise en termes formels, sous cette expression, *enseignez :* l'administration des sacrements n'est pas moins évidemment contenue sous le baptême qui en est la porte; ce sont là les caractères propres et essentiels qui rendent l'Eglise visible : tous les chrétiens, sans en excepter les protestants, l'entendent ainsi. C'est donc ici une chose qui non-seulement est semblable à l'Eglise visible, mais qui est l'Eglise visible elle-même.

1. *Syn. Delph. Act. Dord.*, *p.* 66. — 2. *Rom.*, IV. 13, 16, 19, 20, *etc.* — 3. *Mich.*, V, 2. — 4. *Avert.*, *n.* 3. — 5. Ci-dessous, *n.* 56, *etc.* 66, *etc.*

1 *Matth.*, XXVIII. 18, 19, 20. — 2. *T.* II, *l.* IV, *c.* 2, *n.* 3, *p.* 559.

Passons et écoutons le ministre. « M. de Meaux » trouve encore ici l'Eglise composée de toutes les » nations, jusqu'à la fin des siècles[1]. » Eh ! de quoi sera donc formée, d'où sera tirée, de qui sera composée cette Eglise, dont les pasteurs ont reçu cet ordre? *Allez par tout le monde, prêchez l'Evangile à toute créature*[2] : et encore, *allez, enseignez toutes les nations*[3]. Mais, direz-vous, il n'exprime pas que l'Eglise, qu'il a désignée par ces paroles, sera jusqu'à la fin composée de toutes les nations. Non, sans doute; il ne dit pas non plus que moi, que toutes les nations y seront toujours actuellement rassemblées; mais les apôtres et leurs successeurs ne cesseront de prêcher et d'annoncer l'Evangile à toutes les nations, au sens que saint Paul disait après le Psalmiste : *Le bruit que fait leur prédication* (celle des apôtres) *retentit par toute la terre, et la voix s'en fait entendre par tout l'univers*[4]; et encore : *Votre foi est annoncée par tout le monde*[5]; et encore : *L'Evangile est parvenu jusqu'à vous, comme il est dans tout l'univers, et y fructifie, et y croît, comme parmi vous*[6]. Il ne dit pas que tout le monde doive croire à la fois : *Cet Evangile doit être prêché ou sera prêché* (successivement) *par toute la terre, en témoignage à toutes les nations; et après viendra la fin*[7]. C'est Jésus-Christ lui-même qui parle, et il donne à son Eglise le terme de la fin de l'univers, pour porter à toute la terre la lumière de l'Evangile.

Mais tous croiront-ils? Non, répond saint Paul[8] : *Tous n'obéissent pas à l'Evangile, selon que dit Isaïe : Seigneur, qui croira les choses que nous avons ouïes? Mais je dirai : N'ont-ils pas ouï? puisqu'il est écrit : Le bruit s'en est fait entendre par toute la terre.* S'il y a des particuliers qui ne croient pas à l'Evangile, qui doutent qu'il n'y ait aussi des nations, puisqu'on en trouve même, *à qui l'esprit de Jésus ne permet pas de prêcher*[9], durant de certains moments? Allez donc chicaner saint Paul, et Jésus-Christ même, et alléguez-leur la Chine, comme vous faites sans cesse, et, si voulez, les Terres australes, pour leur disputer la prédication écoutée par toute la terre. Tout le monde, malgré vous, entendra toujours ce langage populaire qui explique *par toute la terre*, le monde connu, et dans ce monde connu une partie éclatante et considérable de ce grand tout; en sorte qu'il sera toujours véritable que ce sera de ce monde que l'Eglise demeurera toujours composée, et que la fin du monde la trouvera, *enseignant et baptisant les nations*, et recueillant de chaque contrée ceux que Dieu lui voudra donner.

V. *Suite de vains incidents sur les paroles de Jésus-Christ. Si le gouvernement ecclésiastique est une chose à deviner dans ces paroles, ou s'il n'y est pas expressément enseigné.* — Voilà ce commentaire chimérique qu'on m'accuse de faire à ma fantaisie des promesses de Jésus-Christ, quand je n'allègue que saint Paul et Jésus-Christ lui-même, pour les expliquer. Mais voici encore une autre partie de ce commentaire des promesses de l'Evangile. « M. de » Meaux y trouve une Eglise qui subsistera rangée » sous un même gouvernement, c'est-à-dire, sous » l'autorité des mêmes pasteurs; à quoi le ministre ajoute, en insultant : « Le simple ne voyait point » cela dans le texte de saint Matthieu[1] : » comme qui dirait : Le simple n'y voyait pas que le troupeau serait gouverné par les enseignements des apôtres, à qui il est dit : *Allez, enseignez, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé.* Le simple ne voyait pas que c'est là le gouvernement ecclésiastique : le simple ne voyait pas que toute l'autorité des pasteurs devait consister à donner les sacrements, ou bien à les refuser aux indignes, selon qu'ils écouteraient ou qu'ils n'écouteraient pas la prédication de leurs pasteurs, et que ce même ministre conclut enfin par cette amère raillerie : « Le peuple ne voyait pas toutes ces » choses : il avait besoin d'un autre soleil, c'est-à- » dire de M. de Meaux, pour l'éclairer, et pour lui » découvrir ce qui est plus clair que le soleil[2]. » Il fallait un *nouveau soleil*, pour apprendre au peuple, que partout où il y a prédication, sacrement, gouvernement ecclésiastique, il y a une Eglise visible à qui appartiennent les promesses, puisque c'est à elle, en termes formels, qu'elles sont adressées par le Sauveur du monde.

VI. *Autre chicane. Comment la promesse est adressée au commun des fidèles ainsi qu'aux pasteurs.* — Mais écoutons encore où le ministre se réduit : « Pesons, dit-il[3], toutes les paroles de Jésus-Christ, » comme M. de Meaux les a pesées, et par ce moyen » nous en découvrirons le sens et la vérité. » C'est là, mes frères, ce que je prétends; et puisque votre ministre le prétend aussi, c'est pour lui que je vous demande une audience particulière.

« Premièrement, M. de Meaux borne cette pro- » messe aux pasteurs de son Eglise, quoiqu'elle » soit commune à tous les fidèles, avec lesquels » Jésus-Christ sera jusqu'à la consommation des » siècles. » Il produit saint Hilaire et saint Chrysostome, et se donne la peine de prouver ce que personne ne contesta jamais. Quand j'ai dit que la promesse de Jésus-Christ s'adressait directement aux pasteurs, j'ai pour garant Jésus-Christ, qui leur dit lui-même : *Enseignez et baptisez.* Il parle donc directement à ceux qu'il a préposés à la prédication et à l'administration des sacrements. Mais tout cela est fait pour le peuple : *Tout est à vous*, dit saint Paul[4], *soit Paul, soit Céphas, soit Apollon.* Nous ne sommes que les ministres de votre salut, dont la dispensation nous est commise. Jésus-Christ est avec les apôtres pour le profit des fidèles, les fidèles sont donc compris dans la promesse. *Je vous prie*, dit-il[5], *mon Père, non-seulement pour ceux-ci*, c'est-à-dire, pour mes apôtres, *mais encore pour tous ceux qui croiront en moi par leur parole.* On voit qu'il prie pour les fidèles, en les attachant aux apôtres. On n'a pas besoin d'alléguer saint Hilaire ni saint Chrysostome; la chose parle d'elle-même; et le profit des fidèles sous le ministère, marque clairement la part qu'ils ont à la promesse, encore qu'elle se trouve directement adressée à leurs pasteurs, comme il fallait pour établir l'autorité, aussi bien que l'éternité de leur ministère.

VII. *Sens naturel des paroles de la promesse.* — Ecoutez donc les paroles, et prenez l'esprit et l'intention des promesses de Jésus-Christ : *Je suis avec*

1. *T.* II, *l.* IV, *c.* 2, *n.* 3, *p.* 559. — 2. *Marc.*, XIV. 15. — 3. *Matth.*, XXVIII. 19. — 4. *Rom.*, X. 18. — 5. *Idem*, I. 8. — 6. *Col.*, I. 6. — 7. *Matth.*, XXIV. 14. — 8. *Rom.*, X. 16. — 9. *Act.*, XVI. 6, 7.

1. *T.* II, *p.* 559. — 2 *Idem*, *p.* 560. — 3. *Ibid.*, *n.* 4, *p.* 530. — 4 *I. Cor.*, III. 22. — 5. *Joan.*, XVII. 20.

vous, qui enseignez, qui administrez les sacrements, et qui gouvernez par ce moyen le peuple fidèle : *Je suis avec vous*, et votre ministère subsistera : *Je suis avec vous*, et je bénirai ce ministère : il sera saint et fructueux, et ne cessera jamais de l'être, parce que je promets, moi qui peux tout, et ma promesse immuable sera tout ensemble l'objet et le soutien de la foi.

Ne croyez donc pas qu'il ne promette que l'extérieur du ministère : c'est bien ce qu'il exprime nommément dans sa promesse ; mais l'effet intérieur, les grâces intérieures y sont attachées et renfermées, parce que Jésus-Christ est toujours présent pour donner efficace à sa parole et à ses sacrements, comme il sera plus amplement expliqué en son lieu.

VIII. *Suite de chicanes : comparaison du ministre entre les promesses faites à l'Eglise et celles qui sont faites aux particuliers.* — Le ministre poursuit en cette sorte : « Jésus-Christ, le meilleur » de tous les interprètes, a fait la même promesse » aux laïques (qu'aux pasteurs), en leur disant » qu'ils demeureront en lui, et lui en eux. L'union » est intime, réciproque, et marque une durée » éternelle. Cependant quoique Jésus-Christ ait » promis aux fidèles une union éternelle, M. de » Meaux ne voudrait pas soutenir que les laïques » auront toujours une lumière éclatante, et une » connaissance pure de la vérité : et lui qui nous » fait un si grand crime de la justice inamissible, » et de la persévérance des saints, devrait avoir » conclu, que si Dieu, malgré sa promesse de demeurer dans les saints, les laisse tomber dans le » crime, et du crime sous la puissance du démon, » il peut aussi laisser son Eglise dans l'erreur et le » vice, malgré cette parole : *Je suis avec vous*[1]. »

IX. *Réponse où l'on fait voir que le ministre ne veut qu'embrouiller les questions : son aveu sur l'impiété de la justice inamissible dans la nouvelle Réforme.* — Il ne faudrait point mêler tant de choses, si l'on voulait éclaircir, plutôt qu'embrouiller la question. Surtout il ne faudrait point confondre ensemble la doctrine de l'*inamissibilité de la justice avec celle de la persévérance des saints*, ni avancer, ce qui n'est pas, que je fais un crime de l'une comme de l'autre. La doctrine de la persévérance n'a jamais été révoquée en doute : celle de l'inamissibilité de la justice est particulière aux calvinistes ; et par le peu qu'en dit notre ministre, on doit sentir qu'elle est impie. « L'union, dit-il[2], que » Jésus-Christ promet aux laïques est intime, réciproque, et d'une éternelle durée ; néanmoins » malgré sa promesse de demeurer dans les saints, » il les laisse tomber dans le crime, et sous la » puissance du démon ; ainsi le laïque en qui Jé» sus-Christ demeure, avec qui son union est in» time, réciproque, et d'une éternelle durée, » est en même temps dans le crime, et sous la puissance de l'enfer. En faudrait-il davantage pour quitter une religion, où l'on enseigne des absurdités, disons, des impiétés si manifestes?

X. *Etrange aveu du ministre, que l'Eglise peut être livrée à la puissance de l'enfer, pendant que Jésus-Christ est avec elle.* — L'application de l'auteur aux promesses faites à l'Eglise n'est pas moins étrange, et il faudra dire que, par la même raison, qu'un particulier peut être dans le même temps uni intimement à Jésus-Christ et sous la puissance du démon, par cette même raison, la société des pasteurs se trouvera par l'erreur, par la corruption, et enfin en toutes manières sous la puissance des ténèbres; pendant que *tous les jours sans interruption Jésus-Christ sera avec elle. Quelle convention y aura-t-il donc avec Jésus-Christ et Bélial*[1]*?* et la Réforme est-elle venue pour les concilier ensemble?

XI. *Différence manifeste des promesses faites au corps de l'Eglise et aux fidèles particuliers, par les paroles des unes et des autres.* — Ouvrez les yeux, mes chers frères, et voyez que l'on vous amuse, non-seulement en vous proposant des questions hors de propos, mais encore en sauvant une erreur par une autre, au lieu de les condamner toutes deux. Dieu n'a promis à aucun des saints qu'*il ne perdrait jamais la justice ni l'union intime avec lui*, comme l'ont perdue du moins pour un temps un David, un Salomon, un saint Pierre. Dieu n'a promis à aucun des saints, comme il a fait à l'Eglise entière, *d'être* avec lui *tous les jours*, c'est-à-dire sans la moindre interruption, *et jusqu'à la fin des siècles :* le terme *de la fin des siècles*, qu'il donne à son assistance, dénote l'Eglise telle qu'elle est en ce monde, visible par toute la terre, à qui il donne pour caractère de sa visibilité la prédication et les sacrements, et lui promet de la conserver *tous les jours* en cet état, tant que l'univers subsistera. A-t-il dit quelque chose de semblable de son union avec aucun saint particulier? Ecoutons : *Vous êtes purs encore*, dit le Sauveur[2], *demeurez en moi et moi en vous;* tant que vous serez en moi, je serai en vous : est-ce à dire, vous y serez toujours? Point du tout, puisqu'il vient de dire : *Vous êtes encore purs;* pour insinuer qu'ils cesseraient bientôt de l'être, leur chef en le reniant, et tous en tombant dans l'incrédulité pendant le scandale de la croix. Il poursuit : *Qui demeure en moi et moi en lui, portera beaucoup de fruit*[3] *:* qui en doute? Mais voulait-il dire que pendant le temps de leur incrédulité, *ils dussent demeurer en lui et lui en eux*, et porter des fruits de vie éternelle, pendant qu'au contraire ils ne produisaient que des fruits d'incrédulité et de mort? Le disciple bien-aimé prononce : *Dieu est amour :* et ainsi *quiconque demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu en lui*[4]. Qui ne le sait pas? On y demeure en effet tant qu'on aime d'un vrai amour. Est-ce à dire qu'on *aime* toujours, et qu'on *demeure toujours en Dieu* sans aucune interruption, même en reniant, en maudissant, et en jurant qu'on ne connaît pas Jésus-Christ? Qui osera prononcer un tel blasphème? Reconnaissez donc, encore un coup, que les passages qu'on vous allègue n'ont rien de commun avec celui dont il s'agit, où Dieu promet sans réserve ni restriction à son Eglise visible, à la communion des pasteurs et des troupeaux, d'être avec elle *tous les jours*, et que le monde périra avant qu'il les abandonne.

XII. *Courte observation sur la simplicité et sur l'intelligibilité de cette dispute.* — Et remarquez, mes chers frères, que je ne vous jette ni dans des

1. *Lett.* II, p. 560. — 2. *Ibid.*

1. *II. Cor.*, VI. 15. — 2. *Joan.*, XV. 3, 4. — 3. *Ibid.*, 5. — 4. *I. Joan.*, IV. 16.

discours inutiles ou d'une grande recherche, ni dans des questions ou subtiles ou étrangères : seulement je pèse avec vous parole à parole les promesses de Jésus-Christ, sans qu'il faille ouvrir d'autres livres que l'Evangile, ou que jusqu'ici il s'y trouve la moindre difficulté. Voyons si votre ministre en use de même.

XIII. *Illusion du ministre, qui me fait accroire que je n'applique la promesse qu'aux pasteurs de l'Eglise latine.* — « M. de Meaux, poursuit-il[1], applique la promesse de Jésus-Christ uniquement » aux pasteurs et aux évêques latins. » On vous amuse, mes frères : je ne distingue dans la promesse ni latins ni grecs, et j'y comprends également tous les pasteurs grecs, latins, scythes et barbares, qui succéderont aux apôtres sans aucune interruption, et sans avoir changé leur doctrine par aucun fait positif. Ainsi ce qu'on dit des Grecs jusqu'ici, demeure inutile : il faudra seulement nous souvenir d'examiner en son lieu la foi des Grecs, et s'il est vrai qu'ils n'aient jamais abandonné la succession; ce qui ne regarde ni l'examen ni l'intelligence de la promesse dont il s'agit, considérée en elle-même.

Laissons donc en surséance pour un peu de temps ce qui regarde l'application de la promesse ou aux Latins ou aux Grecs, ou aux autres peuples particuliers, puisqu'il n'en est rien dit dans cette promesse, et continuons à peser les propres paroles qu'elle contient.

XIV. *Suite des objections du ministre, qui se contredit lui-même.* — « C'est assez parler des per» sonnes, continue votre ministre[2], venons au fond. » Jésus-Christ promet à l'Eglise qu'il sera toujours » avec elle : ce terme, *avec elle*, dit M. de Meaux, » marque une protection assurée et invincible de » Dieu : » ce qu'il avoue en disant : « Il a raison » jusque-là. » Si j'ai raison jusque-là, je tire deux conséquences; l'une, que l'Eglise visible sera toujours; l'autre, qu'elle sera attachée aux pasteurs qui prendront la place des apôtres, et que l'erreur y sera toujours exterminée. C'est ici que votre ministre cite ces paroles de mon Instruction : « Ceux » qui voudront être enseignés de Dieu, n'auront » qu'à vous croire, comme ceux qui voudront être » baptisés n'auront qu'à s'adresser à vous[3]. » A cela, quelle réponse? Le ministre avoue « que Dieu » peut suppléer à tous nos besoins par sa présence, » quand il veut[4]; mais, ajoute-t-il, il ne le fait pas » toujours. Où est donc cette protection assurée et » invincible, que j'ai raison de reconnaître dans ces » paroles : *Je suis avec vous?* » et comment est-elle assurée, si Dieu pouvant la donner, il ne le veut pas?

XV. *Comment le ministre élude la force de cette parole* : JE SUIS AVEC VOUS : *ses deux réponses sur l'exemple que j'ai tiré de Gédéon.* — Pour montrer que ces paroles : *Je suis avec vous*, emportent une protection assurée autant qu'invincible, j'allègue ce qui fut dit par l'ange à Gédéon : *Vous sauverez Israël, parce que je suis avec vous :* et je produis en même temps plusieurs passages où cette parole : *Je suis avec vous*, marque un effet toujours certain[5]. Le ministre n'a pu le nier, comme on a vu; mais sur l'exemple de Gédéon, il répond deux choses[1]; la première : « Comme tous ceux avec qui Dieu est, » n'ont pas la force de Gédéon pour tuer miracu» leusement six vingt mille hommes dans une ba» taille, ainsi, quoique Dieu soit avec les succes» seurs des apôtres, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent » étendre comme eux l'Eglise jusqu'au bout du » monde, ni avoir la même autorité qu'eux. » C'est la première réponse; voici la seconde : « Comme la » présence de Dieu, qui était avec Gédéon, ne l'em» pêcha pas de faire un éphod, après lequel Israël » idolâtra, ce qui fut un lacet à sa maison[2], ainsi » la présence de Dieu dans l'Eglise n'empêche pas » que ses principaux chefs n'introduisent en cer» tains lieux l'erreur, et ne rendent l'Eglise très» obscure par leur idolâtrie. » Vous le voyez, mes chers frères, il n'a pas osé pousser à bout sa conséquence. Pour la tirer tout entière, il devait conclure que tous les pasteurs pourraient tomber dans l'idolâtrie : il n'a osé le conclure que des principaux. Il devait encore conclure *que toute l'Eglise devait être obscure par l'idolâtrie :* il a évité ce blasphème, qui ferait horreur, et n'ose livrer à l'idolâtrie *que de certains lieux;* ce qui n'empêcherait pas la pureté du culte dans le gros. Il a donc lui-même senti la défectuosité manifeste de son principe, qu'il n'a osé pousser à bout. Mais quoi qu'il en soit, ses deux réponses vont tomber sans ressource par un seul mot.

XVI. *Réplique en un mot, et claire démonstration de l'effet de ces paroles :* JE SUIS AVEC VOUS. — Cette parole *je suis avec vous*, n'emporte *de garde assurée et de protection invincible*, que dans l'effet pour lequel Dieu l'a prononcée, et pour lequel il a promis d'être avec nous. C'était à l'effet de défaire les Madianites, et d'en délivrer Israël, que Dieu était avec Gédéon : aussi cet effet n'a-t-il pas manqué, et les Madianites ont été taillés en pièces par ce capitaine. C'était aussi à l'effet d'enseigner la vérité et d'administrer les sacrements, que Jésus-Christ devait être tous *les jours et jusqu'à la fin du monde* avec ses apôtres et leurs successeurs : cet effet est donc celui qui n'a pu manquer; autrement il ne sert de rien d'avoir avec soi le Tout-Puissant, si l'on peut perdre l'effet pour lequel il assure qu'il y est, et qu'il y sera toujours. Appliquons la même chose à l'éphod érigé par Gédéon; l'effet de cette promesse : *Je suis avec vous*, était accompli par la défaite des Madianites, pour laquelle elle était donnée : l'éphod, qui vient si longtemps après, n'appartient pas à cette promesse; et le ministre, qui nous le produit, abuse trop visiblement de votre créance.

XVII. *Comparaison du ministre entre les promesses de l'Eglise judaïque et celle de l'Eglise chrétienne.* — « M. de Meaux, poursuit le ministre[3], » devait remarquer que Dieu avait promis à l'Eglise » judaïque d'être éternellement avec elle, d'y mettre » son nom à jamais, et néanmoins que cette pré» sence n'a pas empêché ni sa ruine, ni que pendant » qu'elle a duré, il n'y ait eu des abominations et » des idolâtries jusque dans le temple, et que les » prêtres et les sacrificateurs ne se soient corrom» pus. »

1. *T.* II, *n.* 5, *p.* 561. — 2. *T.* II, *l.* IV, *c.* 3, *n.* 1, *p.* 566. — 3. *I. Instr. past.*, *n.* 5. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.*

1. *T.* II, *p.* 567, 568. — 2. *Judic.*, VI. — 3. *Tom.* II, *p.* 567, *etc.*, 574, *etc.*

XVIII. *Réponse à l'objection du ministre : distinction des deux difficultés : démonstration que les promesses de la durée de la Synagogue ou de l'Eglise judaïque ne sont pas absolues comme celles de l'Eglise chrétienne, mais seulement conditionnelles.* — Pour procéder nettement, je distingue ici deux difficultés, l'une qu'on tire de la ruine de l'Eglise judaïque, et l'autre qu'on tire de sa corruption pendant qu'elle subsistait.

Pour la ruine, il est vrai que Dieu avait dit, *qu'il mettrait son nom à jamais dans le temple de Salomon; et*, ce qu'il y a de plus fort, *qu'il y aurait tous les jours ses yeux et son cœur :* promesse qui ne paraît pas de moindre étendue que celle de Jésus-Christ dont nous parlons. Voilà du moins l'argument de votre ministre dans toute sa force. Remarquez pourtant, mes chers frères, qu'il n'a osé citer ce passage entier, de peur d'y trouver sa confusion. Lisons-le donc tel qu'il est[1] : « Je mettrai » mon nom à jamais dans cette maison, et j'y aurai » tous les jours mes yeux et mon cœur. Si tu mar- » ches dans mes voies, comme a fait ton père Da- » vid, j'établirai ton trône à jamais. Si au contraire » vous et vos enfants cessez de me suivre, et adorez » des dieux étrangers, j'arracherai Israël de la terre » que je leur ai donnée, et je rejetterai de devant » ma face le temple que j'ai consacré à mon nom; » en sorte qu'Israël sera la risée et la fable de tout » l'univers, et que ce temple sera en exemple à tous » les peuples du monde. » On vous a tu, mes chers frères, la condition expressément apposée à la promesse de la Synagogue : et vous ne voulez pas voir la différence entre cette promesse absolue, *et voilà je suis avec vous tous les jours;* et celle-ci, *j'y serai, si vous faites bien.*

XIX. *Vaine demande du ministre.* — Votre ministre objecte souvent : Quoi donc, ne faudra-t-il point quitter l'Eglise, si elle tombe dans l'idolâtrie et dans l'erreur? Autre illusion; puisque c'est là précisément ce qui est exclu comme impossible par cette promesse absolue : *Je suis avec vous tous les jours :* étant choses visiblement incompatibles, et que Jésus-Christ soit *avec elle tous les jours*, et qu'elle soit quelque jour livrée à l'idolâtrie et à l'erreur, avec lesquelles Jésus-Christ ne demeure pas.

XX. *Par la constitution de la Synagogue et de l'Eglise, la durée de la première devait avoir fin, et celle de l'Eglise non.* — Et pour parler plus à fond, sans nous jeter néanmoins dans des discussions embarrassantes, est-il possible, mes frères, que vous ne vouliez pas voir que l'Eglise judaïque ou la Synagogue, par sa condition devait tomber; au lieu qu'au contraire l'Eglise de Jésus-Christ, par sa condition, devait subsister à jamais malgré les efforts de l'enfer? La chose ne reçoit pas de difficulté. *Dieu promet un Nouveau Testament : donc le premier devait vieillir et être aboli*, conclut saint Paul[2]. *Dieu promet en Jésus-Christ un nouveau sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech;* donc il promet en même temps l'abolition de la loi; puisque, selon le même saint Paul, *la loi doit passer en même temps que le sacerdoce*[3]. Jésus-Christ a lui-même prononcé, selon la prophétie de David, *que la pierre qui devait faire la tête du coin, devait être auparavant rejetée par les Juifs*[1]; d'où il devait arriver qu'il serait contraint de leur ôter la vigne, et de la donner à d'autres ouvriers[2]. Jésus-Christ a vu aussi dans Daniel l'*abomination de la désolation dans le lieu saint : et*, dit-il[3], *que celui qui lit, entende*, afin qu'on soit attentif à ce grand mystère. Dans ce mystère était compris le *meurtre du Christ* par les Juifs; et après ce meurtre, l'*entière dissipation de tout ce peuple*, *avec l'abomination et la désolation jusqu'à la fin*[4]. Y a-t-il donc un aveuglement pareil à celui de régler les promesses faites à l'Eglise par celles de la Synagogue, et de ne vouloir jamais reconnaître, ni mettre de différence entre celle dont Dieu se retire, et celle à qui il proteste qu'il est toujours avec elle : entre celle à qui il dit, *Je suis avec vous jusqu'à la fin;* et celle dont il est écrit : *La désolation jusqu'à la fin demeure sur elle.*

XXI. *Objection du ministre sur les interruptions de l'Eglise judaïque avant sa chute totale.* — Voilà une claire résolution de l'argument que l'on tire de la ruine de la Synagogue. Mais on a objecté, en second lieu, que du moins Dieu était présent dans l'Eglise judaïque tant qu'elle devait subsister, et néanmoins « que cette présence n'a pas empêché » que pendant le temps qu'elle a duré, il n'y ait eu » des idolâtries et des abominations jusque dans le » temple; et que les prêtres et les sacrificateurs ne » se soient corrompus[5]. » Voilà sans doute votre argument le plus spécieux : mais ouvrez les yeux, mes chers frères, et voyez avec quelle précision nous y répondons par cette seule demande.

XXII. *Réponse par une seule et courte demande : démonstration, par la mission des prophètes, de la perpétuelle visibilité de l'Eglise judaïque avant sa réprobation.* — Veut-on que l'Eglise judaïque ait été dans ces obscurcissements tellement abandonnée, que Dieu ne lui laissât aucune visibilité, en sorte qu'on la perdît de vue, et que le fidèle ne sût plus à quoi se prendre dans sa communion? C'est ce qu'il faudrait prouver, et c'est en effet la prétention des ministres. Mais elle est directement opposée à la parole de Dieu. Il n'y a qu'à l'écouter dans Jérémie, où il dit : « Depuis le temps que je vous ai » tirés de l'Egypte jusqu'à ce jour, je n'ai cessé » d'avertir vos pères par un témoignage public, en » me levant pendant la nuit et dès le matin, et leur » envoyant mes serviteurs les prophètes, et ils n'ont » pas écouté[6]. » Dieu se compare à un maître vigilant, ou, si vous voulez, à cette femme des Proverbes, *qui se relève la nuit sans laisser éteindre sa lampe*[7], pour mettre à la main d'un chacun de ses domestiques en particulier, et par un soin manifeste, *la nourriture convenable.* Il répète sept à huit fois cette parole, pour l'inculquer davantage, et il prend son peuple à témoin qu'il ne leur a jamais manqué, pas même à l'extérieur; et vous voulez qu'à l'extérieur le fidèle qui cherche l'Eglise ne sache durant certains temps à quoi se prendre, non plus qu'un pilote dérouté pour qui ne luit plus l'astre qui doit conduire sa navigation.

XXIII. *Que le ministère prophétique était perpétuel et comme ordinaire en ce temps.* — Ne voyez-

1. *III. Reg.*, IX. 3 *et seq. II Part.*, VII. 15, 16.— 2. *Heb.*, VIII. 8, 9 *et seq.* — 3. *Heb.*, VII. 12.

1. *Matth.*, XXI. 42. — 2 *Idem*, 40, 41. — 3. *Ibid.*, XXIV. 15. — 4. *Dan.*, IX. 26, 27. — 5. *T.* II, *p.* 567, 568. — 6. *Jer.*, VII. 13, 15; XI. 7; XXV. 3, 4; XXVI. 5; XXIX. 19; XXXV. 14, 15. — 7. *Prov.*, XXXI. 15, 18.

vous pas que Dieu, non content de leur avoir une fois donné la loi, se lève encore la nuit, tous les jours, et dès le matin, pour leur envoyer ses prophètes? Et ne dites pas que ce ministre des prophètes était extraordinaire, ou qu'il n'était pas continu parmi les Juifs. Car c'est démentir l'Ecriture et Dieu même qui les assure, *que depuis le temps qu'il les a retirés de l'Egypte jusqu'à ce jour*[1], il n'a cessé de les envoyer, ni de parler à son peuple publiquement, nuit et jour; en sorte que rien n'a manqué à leur instruction; et vous voulez qu'il soit moins soigneux de l'Eglise chrétienne, après qu'il l'a assemblée par le sang de son Fils, et qu'il l'a affermie par ses promesses? Remarquez encore que ce ministère des prophètes, bien qu'extraordinaire, était ordinaire en ce temps, et jusqu'après le retour de la captivité; puisqu'on voit partout la congrégation, le corps, la société, les habitations des prophètes et de leurs enfants, et que ceux qui les voulaient contrefaire, s'ingérant par eux-mêmes dans le ministère prophétique, étaient confondus sur l'heure par les vrais prophètes du Seigneur, comme Hananias par Jérémie[2].

XXIV. *Passages exprès de l'Ecriture, pour démontrer que le culte et le ministère public et sacerdotal n'a jamais défailli dans l'Eglise judaïque non plus que l'autorité et la vérité de la religion, jusqu'à la ruine qui lui devait arriver.* — Pour comble de conviction, il faut ajouter qu'à ce ministère extraordinaire, quoique continu des prophètes, Dieu n'a jamais cessé de joindre le ministère ordinaire du sacerdoce, établi par Moïse; et on ne peut le nier sans démentir Ezéchiel, qui a prononcé ces paroles : « Les sacrificateurs et les lévites, en» fants de Sadoc, qui ont gardé les cérémonies de » mon sanctuaire, pendant l'erreur des enfants » d'Israël, seront toujours devant ma face[3]. » Pesez ces mots, *qui ont gardé et mis en pratique les cérémonies de mon sanctuaire*, et ce qu'on appelle le droit lévitique et sacerdotal; et encore : « Le sanc» tuaire sera dans la possession des enfants de » Sadoc, qui ont gardé mes cérémonies durant » l'erreur des autres lévites et des enfants d'Is» raël[4]; » et vous voulez que durant ce temps le culte fût aboli?

Remarquez que le sacerdoce d'Aaron était éternel et ne devait jamais discontinuer jusqu'à ce que fût venu le temps destiné à sa translation marquée par saint Paul, comme on a vu. Outre cette promesse générale, Dieu avait dit en particulier *à Phinées, fils d'Eléazar, fils d'Aaron : Je fais avec lui et avec sa race, le pacte d'un sacerdoce éternel*[5]. On voit bien qu'il faut toujours sous-entendre une éternité telle qu'elle pouvait convenir à une loi, qui par sa constitution devait tomber, comme la loi l'exprime elle-même. Dieu avait encore promis du temps d'Héli et de ses enfants : *Je susciterai un sacrificateur, et je lui édifierai une maison fidèle; et il marchera tous les jours devant mon Christ*[6]; pour marquer que le sacerdoce ne souffrirait point d'interruption dans tous les temps pour lesquels il était établi.

L'effet suivit la promesse : et non-seulement la race d'Aaron, où le sacerdoce était attaché, ne défaillit pas; mais le Saint-Esprit nous assure, que l'observance du culte public demeura dans les plus illustres des pontifes et dans la race de Sadoc, qui servait dès le temps de David et sous Salomon; et vous dites indéfiniment, que les sacrificateurs étaient corrompus.

On ne lit en aucun endroit, que la circoncision, qui mettait les Juifs et leurs enfants sous le joug de la loi, ni les autres cérémonies du temple aient cessé. Les prophètes ne s'en plaignent pas, ni que rien leur eût manqué dans les sacrements de l'ancien peuple.

C'est dans les temps du plus grand obscurcissement, et sous Achaz même, qu'Isaïe a prophétisé, comme le porte l'intitulation de sa prophétie[1]. C'est dans un autre pareil obscurcissement, que Jérémie et Ezéchiel prophétisaient, unis aux prêtres, étant prêtres eux-mêmes. Le ministère ordinaire subsistait toujours. Les prophètes n'ont jamais fait de séparation, et au contraire ils ralliaient tous les gens de bien dans l'observance du culte public et extérieur.

Où veut-on que se prononçassent ces jugements solennels contre les rois impies, comme un Achaz, un Manassès et les autres, où l'on condamnait leur mémoire en les privant de la sépulture royale, et Manassès même malgré sa pénitence, à cause du scandale horrible qu'il avait causé. Qui, dis-je, prononçait ces jugements si soigneusement marqués dans l'Ecriture[2], s'il n'y avait pas dans l'Eglise un tribunal révéré de toute la nation, où la religion prévalait après les règnes des impies?

Voilà des faits, et des faits illustres, et des faits plus éclatants que le soleil, qui font voir qu'au milieu de la défection qui semblait comme universelle, et au milieu de la violence de quelques rois, qui empêchaient autant qu'ils pouvaient le culte de Dieu, il subsistait malgré eux, et que la vérité se faisait sentir dans le ministère public. Ne dites donc pas avec votre ministre[3], « que l'Eglise était ré» duite au petit nombre des fidèles, qu'on pouvait » à peine distinguer de la génération tortue et per» verse. » Car quel veut-on qu'ait été *ce sang innocent que Manassès fit regorger dans Jérusalem*[4]? Ce sang innocent, était-ce un sang idolâtre; était-ce le sang de ceux qui se laissaient corrompre par les séductions de ce prince, ou le sang de ceux qui résistaient à ses volontés, et combattaient jusqu'à la mort pour la religion et pour le vrai culte, du nombre desquels on tient que fut Isaïe? Et quoi qu'il en soit pour ce dernier fait, n'est-il pas constant que dans le temps du plus grand obscurcissement, c'est-à-dire sous Manassès, ce n'était pas le sang d'*un petit nombre de fidèles* que ce prince impie répandit, puisqu'il est écrit expressément qu'*il en remplit Jérusalem et qu'elle en avait jusqu'à la gorge*[5]; et on vous dit qu'on ne savait plus où était l'Eglise et qu'on l'avait perdue de vue.

XXV. *Etat de l'Eglise judaïque sous Jésus-Christ d'où résulte la confirmation de toute la doctrine précédente.* — Voici pourtant votre dernier retranchement : c'est d'en appeler au temps de Jésus-Christ, « où l'Eglise se voyait réduite à un petit nombre de » fidèles, qu'on ne pouvait plus distinguer qu'avec

1. *Jerem.*, VII. 13, 15; XI. 7; XXV. 3, 4; XXVI. 5; XXIX. 19; XXXV. 14, 15. — 2. *Jerem.*, XXVIII. 15, 16, 17. — 3. *Ezech.*, XLIV 15. — 4. *Idem*, XLVIII. 11. — 5. *Num.*, XXV. 11, 12, 13. — 6. *I. Reg.*, II. 35.

1. *Is.*, I. 1. — 2. *II. Par.*, XXVIII. 27; XXXIII. 20. — 3. *T.* II, *p.* 568. — 4. *IV. Reg.*, XXI. 16. — 5. *Idem.*

» peine au milieu de la génération tortue et per-» verse. Cela, dit-il[1], arriva du temps de Jésus-» Christ : » Ce sont les propres paroles de votre ministre. Mais l'Evangile le dément en termes formels; et quoique le moment fût venu où l'Eglise judaïque allait être réprouvée, Jésus-Christ, par l'autorité que lui donnaient tant de miracles, qui ne laissaient aucune excuse aux incrédules, lui conserva jusqu'au bout le caractère de sa visibilité; en sorte qu'elle ne fut jamais plus reconnaissable.

En effet, il reconnut dans Jérusalem le siége de la religion, en l'appelant *la ville du grand Roi*[2]. Le zèle qu'il eut pour le temple, dont il chassa les profanateurs[3], démontra la sainteté de cette maison, jusqu'à la veille de sa ruine, et de l'abomination qu'il reconnaissait devoir être bientôt dans le lieu saint.

Il reconnut la vérité du sacerdoce dans la Synagogue, lorsqu'il y envoya les lépreux qu'il avait guéris : *Allez*, dit-il[4], *montrez-vous aux prêtres*.

Il fit porter honneur, jusqu'à la fin, à la chaire de Moïse, et deux jours devant la sentence qui le condamnait à mort, il disait encore : *Les docteurs de la loi et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse :* (à cause qu'ils composaient le conseil ordinaire de la nation,) *faites donc ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font*[5] *:* où il fait deux choses; l'une, de déclarer cette chaire pure jusqu'alors, des erreurs courantes parmi les docteurs, qu'elle n'avait point passées en dogme : l'autre, d'établir la maxime sur laquelle roule la religion, et le remède perpétuel contre tous les schismes; que la corruption des particuliers laisse en son entier l'autorité de la chaire.

Quoique la sentence de mort qu'on prononça contre lui fût le dernier coup de la réprobation de la Synagogue, il voulut que cette sentence eût quelque chose de plus prophétique, à cause *qu'elle fut prononcée par le pontife de cette année*, comme le remarque saint Jean[6]; et au moment même que la sentence fut prononcée, il fut fidèle à répondre au pontife qui l'interrogeait juridiquement, *s'il était le Fils de Dieu*[7]*;* tant il fut soigneux de garder toute bienséance et toute justice, et de conserver, autant qu'il se put, à la chaire qui tombait, tous les caractères de sa visibilité.

Il est vrai qu'il avait pourvu à l'éternité de son culte, et qu'il avait commencé la nouvelle Eglise visible qui devait durer à jamais, à laquelle il dit aussi bientôt après : *Voilà, je suis avec vous*[8].

XXVI. *Autre illusion du ministre, qui réduit la présence de Jésus-Christ à l'intérieur, en laissant à part le ministère que Jésus-Christ avait exprimé.* — Votre ministre continue à éluder ces paroles, en disant, « que le sort de l'Eglise peut changer comme » celui des royaumes de la terre, et qu'il suffit que » Dieu, dont la présence est intérieure et spiri-» tuelle, donne aux persécutés des consolations et » des sentiments de son amour qui les soutiennent » dans les afflictions, parce qu'il suffit, pour accom-» plir la promesse de Dieu, que son Eglise subsiste » jusqu'à la fin des siècles, et cette Eglise subsiste » dans le petit troupeau comme dans la multitude[9]. »

Encore un coup, mes chers frères, on élude la promesse; on abuse des consolations intérieures et spirituelles, pour exclure la nécessité des soutiens extérieurs de la foi, sans laquelle il n'y a point de consolation ni d'intérieur. Or il a plu à Jésus-Christ d'attacher la foi à la prédication et à la perpétuité du ministère visible. En l'ôtant, on vante inutilement les consolations intérieures, puisqu'on les éteint dans leur source. Ainsi il est inutile d'alléguer *le petit troupeau ;* et l'on ne prouve rien, si l'on ne montre qu'il n'a pas besoin de tenir à la suite perpétuelle du saint ministère, mais au contraire, qu'il doit agir comme en étant détaché; ce qui n'est pas expliquer, mais abolir la promesse.

XXVII. *Trois dons des apôtres, qui ne passent point à leurs successeurs, sont rapportés par le ministre, pour montrer qu'il n'y a point de conséquence à tirer des uns aux autres; premier don, celui des miracles.* — Le ministre tâche d'établir qu'il n'y a nulle conséquence à tirer des apôtres à leurs successeurs, en marquant trois dons dans les premiers qui ne sont point dans les autres; à savoir, le don des miracles, le don d'infaillibilité, et le don de sainteté. Il commence par les miracles, en parlant ainsi : « M. de Meaux veut que l'Eglise jouisse » jusqu'à la fin des siècles précisément des mêmes » effets de la présence de Dieu et des mêmes privi-» léges que les apôtres : » ce qu'il réfute en cette sorte : « Dieu était avec les apôtres par une pré-» sence miraculeuse; je veux dire qu'il leur don-» nait la vertu de guérir les malades et de ressusci-» ter les morts[1]. » C'est là qu'il allègue ces paroles : *Ils chasseront les démons, ils guériront les malades*, et le reste qu'on peut lire dans saint Marc[2].

Il n'y a qu'un mot à répondre : ces paroles, et celles-ci de même sens : *Guérissez les malades, ressuscitez les morts, etc.*[3], appartiennent aux grâces extraordinaires, qui constamment et de l'aveu du ministre même devaient cesser. On les compare avec celles-ci : *Enseignez et baptisez*, qui sont du ministère ordinaire de tous les jours, et inséparable de l'Eglise, auquel aussi Jésus-Christ attache, en termes formels, la perpétuelle durée; n'est-ce pas vouloir tout confondre, et peut-on montrer un plus visible dessein de trouver de l'embarras où il n'y en a point?

XXVIII. *Second don des apôtres : l'infaillibilité à chacun en particulier. Erreur du ministre de soutenir que nous devons attribuer, et qu'en effet nous attribuons ce don à chaque pasteur.* — Il n'y a pas moins d'illusion dans ces paroles : « L'onc-» tion intérieure donnée à chacun des apôtres, qui » leur enseignait toute vérité et les rendait tous in-» faillibles, était le second effet de la présence de » Dieu. » Ainsi pour vérifier la promesse, « il faut » que tous les évêques, du moins ceux de l'Eglise » latine, qui ont vécu, ou qui vivront jusqu'à la fin » du monde, soient purs dans la foi et infaillibles » dans la doctrine. » Aussi nous attribue-t-il, en cent endroits de son livre[4], l'erreur de faire infaillibles, comme les apôtres, tous les évêques et tous les curés. Mais la réponse est aisée; car qui ne voit que, pour accomplir la promesse faite à un corps,

1. *T.* II, *p.* 568. — 2. *Matth.*, v. 35. — 3. *Idem*, XXI. 12; *Joan.*, II. 15, 16. — 4. *Matth.*, VIII. 4. — 5. *Idem*, XXIII. 2. — 6. *Joan.*, XI. 49, 50, 51; XVIII. 14. — 7. *Matth.*, XXVI. 63, 64. — 8. *Idem*, XXVIII. 20. — 9. *T.* II, *p.* 568.

1. *T.* II, *p.* 569 *et* 570. — 2. *Marc.*, XVI. 17, 18. — 3. *Matth.*, X. 8. — 4. *T.* II, *p.* 571, *et p.* 553, 556, 557, 576, 604, 609, 610, 612, 614, 621, 708, 730, *etc.*

on n'est pas astreint à le vérifier dans chaque particulier? C'est assez que le corps subsiste, et que la vérité prévale toujours contre un Arius, contre un Pélage, contre un Nestorius, contre tous les autres errants. Il n'est pas besoin pour cela que tous les évêques soient infaillibles.

Quand Dieu tant de fois a envoyé au combat le camp d'Israël, avec la promesse d'une victoire assurée, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ne dût jamais périr aucun des combattants ou des chefs, et quoiqu'il en tombât à droite et à gauche, l'armée était invincible. Il en est ainsi de l'armée que Jésus-Christ a mise en bataille contre les erreurs. Il ne faut pas s'imaginer que la défection de quelques-uns, quels qu'ils soient, rende la victoire douteuse; autrement les décisions des conciles les plus universels et les plus saints seraient inutiles par la résistance d'un seul. Cinq ou six évêques l'emporteraient à Nicée contre trois cent dix-huit évêques, avec qui tous les évêques du monde seraient constamment et publiquement en communion. C'est donc aux ministres une témérité inouïe, de venir déclarer à Jésus-Christ, que, s'il ne rend infaillible chaque pasteur, ils ne croient pas qu'il leur ait rien promis. Dieu ne rend pas impeccables tous ceux qu'il préserve du péché; et de même, sans rendre infaillibles tous ceux qu'il conserve dans la profession ouverte de la vérité, c'est assez qu'il sache les moyens de les garantir actuellement de l'erreur. Mais le ministre a trouvé beau d'attribuer cette absurdité, parlons simplement, de donner ce ridicule aux catholiques; de leur faire dire, que pour accomplir la promesse, *Je suis toujours avec vous*, il faut croire que tous les évêques et tous les curés sont infaillibles. C'est ce qu'il répète à chaque page du livre dont je vous expose les illusions; et ainsi plus de la moitié de ce livre tombe, dès qu'il est certain que bien éloigné de rendre infaillibles tous les pasteurs, à quoi nous n'avons jamais seulement pensé, il n'est pas même nécessaire qu'aucun particulier le soit; puisqu'on peut justifier sans tout cela la vérité de la promesse, *Je suis avec vous;* et qu'il suffit pour produire un si grand effet, que Dieu sache tellement se saisir des cœurs, que la saine doctrine prévale toujours dans la communion visible et perpétuelle des successeurs des apôtres.

XXIX. *Troisième don des apôtres : la sainteté; le ministre m'attribue ici un embarras où je ne suis point.* — Mais voici une troisième absurdité où le ministre voudrait nous pousser, en soutenant que pour vérifier la promesse au sens que nous l'entendons, il faudrait que les successeurs des apôtres succédassent tous à leur sainteté comme à leur doctrine. « La pureté des mœurs, dit-il[1], était un troi-
» sième fruit de la présence de Dieu dans les apô-
» tres. Ces saints hommes et leurs successeurs
» entraînaient les peuples par la lumière de leurs
» bonnes œuvres... Cet endroit embarrasse M. de
» Meaux... M. de Meaux abandonne cette promesse
» claire comme le soleil, à l'égard de la sainteté
» des mœurs, si nécessaire à l'Eglise pour la ren-
» dre visible; puisque les vices déshonorent l'Eglise
» de Dieu, et la rendent souverainement obscure
» et même odieuse aux infidèles. » Voilà le discours de votre ministre. Mais il m'impose manifestement.

1. *Tom.* II, *n.* 7, 8, 9, *p.* 572, 573, 574.

Cet embarras où il veut me mettre est imaginaire, et quatre articles de notre doctrine, exposés en peu de mots, le vont démontrer.

XXX. *Quatre points de notre doctrine qui est celle de Jésus-Christ et qui explique sans embarras la sainteté de l'Eglise.* — 1. L'Eglise enseigne toujours hautement et visiblement la bonne doctrine sur la sainteté des mœurs : elle est envoyée pour cela par ces paroles de la promesse dont il s'agit : *Enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai commandé*[1], ce qui comprend toute sainteté. Elle est toujours assistée pour accomplir ce commandement; et ces paroles : *Je suis avec vous* (enseignants et baptisants), en sont la preuve.

2. La doctrine de la sainteté des mœurs n'est jamais sans fruit. C'est ce qui suit des mêmes paroles; et si Jésus-Christ *est toujours* avec ceux qui prêchent, leur prédication ne sera jamais destituée de son effet.

3. Si donc il y a dans l'Eglise des désobéissants et des rebelles, il y aura aussi des saints et des gens de bien, tant que la prédication de l'Evangile subsistera, c'est-à-dire, sans interruption et sans fin.

4. Encore que le bon exemple des pasteurs soit un excellent véhicule pour insinuer l'Evangile, Dieu n'a pas voulu attacher la marque précise de la vraie foi à la sainteté de leurs mœurs, puisqu'on ne la peut connaître, et que tel qui paraît saint, n'est qu'un hypocrite; et au contraire il l'a attachée à la profession de la doctrine, qui est publique, certaine, et ne trompe pas. *Je suis*, dit-il[2], *avec vous* (enseignants) : et encore plus expressément : *Ils sont assis sur la chaire :* ils ont la succession manifeste et légitime, ainsi qu'il a été dit : *Faites donc ce qu'ils vous disent, et ne faites pas ce qu'ils font.*

Où est ici l'embarras que l'on m'attribue? Comment peut-on dire que j'abandonne la sainteté des mœurs, moi qui, sur l'expresse promesse de Jésus-Christ, fais voir l'Eglise enseignant toujours une saine et sainte doctrine, une doctrine toujours féconde par la parole de l'Evangile, qui ne cessera jamais d'être en sa bouche; une doctrine par conséquent qui produit continuellement des saints, et qui renferme tous les saints dans son unité? Telle est la doctrine de l'Eglise catholique. Quel embarras peut-on feindre dans une doctrine si clairement décidée par Jésus-Christ? Vos ministres veulent-ils dire qu'on puisse prescrire contre la règle par les mauvais exemples, ou qu'ils l'empêchent de subsister dans toute sa force? C'est une erreur manifeste, et qui tend à la subversion totale de l'Eglise. Ainsi quelque grande que soit ou puisse être la corruption qu'on imagine dans les mœurs, on ne peut pas dire qu'elle prévale, puisque la règle de la vérité subsistera toujours en son entier.

XXXI. *Paroles du ministre sur mon embarras prétendu : réponse par l'Evangile.* — « M. de
» Meaux, dit-on[3], se fait l'objection, et se parle
» ainsi à lui-même : Pourquoi vous restreignez-
» vous à dire que les erreurs seront toujours exter-
» minées dans l'Eglise, et que n'assurez-vous aussi
» qu'il n'y aura jamais de vice? » Il est vrai; je reconnais mes paroles; mais quel embarras contien-

1. *Matth.*, XXVIII. 20. — 2. *Idem*, XXIII. 2, 3. — 3. *T.* II, *p.* 572.

nent-elles? Le voici selon le ministre[1] : « Que ré» pond à cela M. l'Evêque? Il reconnaît la puis» sance de Dieu; mais il ne laisse pas de la borner, » parce qu'il faut savoir ce que Jésus-Christ a pro» mis; et que loin de promettre qu'il n'y aurait que » des saints dans son Eglise, il nous apprend au » contraire qu'il y aurait des scandales. » Qu'y a-t-il là, je vous prie, qui me cause le moindre embarras? N'est-il pas vrai que Jésus-Christ a prédit dans son Eglise les scandales que j'ai marqués? Ne voit-on pas dans ses paraboles *les filets remplis de poissons de toutes les sortes, bons et mauvais*[2]*? Je borne*, dit-on, *la puissance de Dieu.* Est-ce la borner, que de montrer par l'Evangile, en termes formels, à quoi elle se restreint elle-même? Le ministre le nie-t-il? Il ne le fait, ni ne l'ose. Est-ce là une doctrine douteuse et embarrassante? En vérité, mes chers frères, on vous en impose trop grossièrement, quand on imagine de *tels embarras.*

XXXII. *Question : Si Jésus-Christ a promis la sainteté dans l'Eglise.* — On demande si Jésus-Christ n'a donc promis que l'extérieur, et s'il ne promet pas en même temps les grâces intérieures et la sainteté dans son Eglise? La réponse est prompte par le discours précédent. Jésus-Christ influe et au dedans et au dehors : il inspire la sainte parole, et il lui donne son efficace. Quand donc il dit : *Je suis avec vous*, il promet également l'un et l'autre; mais il n'a besoin de parler que du ministère extérieur, parce que c'est à ce ministère qu'il a voulu que la grâce intérieure fût attachée, ainsi qu'il a daigné l'expliquer lui-même. Il y aura donc des scandales dans le royaume de Jésus-Christ, puisqu'il l'a prédit : ces scandales n'empêcheront pas qu'il ne soit avec son Eglise, et que la vérité qu'on y prêchera toujours, n'ait son efficace, puisqu'il l'a ainsi promis. La simplicité de cette doctrine ne laisse aucun lieu aux subtilités du ministre.

XXXIII. *Comparaison que fait le ministre entre cette parole de Jésus-Christ :* Il faut qu'il y ait des scandales : *et celle-ci de saint Paul :* Il faut qu'il y ait des hérésies. — Mais voici son grand argument[3] : « Si Dieu a menacé son Eglise qu'il y au» rait des scandales, le même Dieu lui impose la » triste nécessité d'y voir des hérésies : *Il faut qu'il » y ait des hérésies entre vous*, dit saint Paul. » Je réponds : achevez du moins le passage. Mes chers frères, *il faut qu'il y ait des hérésies, afin que ceux qui sont à l'épreuve parmi vous, soient manifestés*[4]. C'est une épreuve qui opère la manifestation des fidèles, loin de les cacher et de les rendre invisibles. Il faut qu'il naisse des hérésies dans l'Eglise; mais il faut aussi qu'elles y soient condamnées par ceux qui succéderont aux apôtres pour enseigner et pour baptiser; autrement Jésus-Christ n'est plus avec eux.

XXXIV. *Abus de cette parole :* Quand le Fils de l'Homme viendra, pensez-vous qu'il trouvera de la foi sur la terre (*Luc*, xviii, 8). — On a beau vous répéter cent et cent fois : *Quand le Fils de l'Homme viendra, il ne trouvera plus de foi sur la terre.* Car premièrement Jésus-Christ n'a point parlé de cette sorte : il a parlé en interrogeant : *Pensez-vous que le Fils de l'Homme trouve de la foi?* où il interroge les hommes plutôt sur ce qu'ils peuvent penser, que sur ce qui sera en effet. Et pour m'expliquer davantage, c'est de votre crû que vous dites : « Il ne parle point des scandales qui naissent » de la corruption des mœurs : il nous menace po» sitivement que la foi s'éteindra, et qu'il n'y en » aura plus sur la terre[1]. »

Il s'adoucit pourtant ailleurs[2]; mais toujours en supposant sans raison, qu'il s'agit de la foi catholique : « S'il n'y a, dit-il[3], presque plus de foi, il » faut que les hérésies aient gagné le dessus. » Quelle erreur! Car qui vous a dit qu'il ne parle point de cette foi *qui transporte les montagnes;* de cette foi dont il est écrit, *Ta foi t'a sauvé*, qui se montre par les œuvres; de cette foi qui rend le cœur pur, et qui justifie le pécheur; de cette foi, en un mot, *qui opère par la charité*, selon qu'il est dit en un autre endroit qui regarde comme celui-ci la fin du monde : *Parce que l'iniquité abonde, la charité sera refroidie dans la multitude*[4]. On ne peut nier que ce ne soit là l'exposition des saints Pères[5], et on n'a aucune raison à leur opposer. Tirez maintenant votre conséquence : s'il y a peu de cette foi qui opère par la charité, si alors elle devient rare à comparaison de l'iniquité qui abondera, « il faut que les hérésies aient gagné le dessus, et » que la vérité ait été longtemps opprimée et ense» velie sous les triomphes de l'erreur[6]. » Vous y ajoutez, *le long temps;* vous y ajoutez, *la vérité opprimée et ensevelie;* vous y ajoutez, *les triomphes de l'erreur :* vous chargez tout; mais prouvez du moins qu'il y ait un mot dans l'Evangile qui marque l'extinction de la saine doctrine et la victoire de l'erreur. Répondez du moins à quelle Eglise reviendront les Juifs, si l'Eglise de Jésus-Christ est ensevelie? Comment est-ce que *la trompette ramassera les élus des quatre vents*[7], s'ils ne sont pas répandus par toute la terre, ou si le nombre en est si petit; à qui dit-on : *Levez la tête quand ces choses commenceront, parce que votre rédemption approche*[8]*?* Est-ce à des invisibles, à des inconnus, que Dieu laissera sans Eglise, sans sociétés, sans sacrements, sans pasteurs? Il n'y aura plus de prédication, plus de Baptême, plus d'Eucharistie; et ce mystère, où, selon saint Paul, *on annoncera la mort du Fils de Dieu jusqu'à ce qu'il vienne*[9], aura cessé avant sa venue? Où l'Antechrist trouvera-t-il ceux qu'il tâchera de séduire, et qu'il persécutera par toute la terre à toute outrance, si l'on ne sait où ils sont? Ne pourra-t-on plus pratiquer ce commandement de Jésus-Christ? *Dites-le à l'Eglise*[10], ou bien faudra-t-il le dire à une inconnue? Ne faudra-t-il plus apprendre alors, selon saint Paul, *à édifier par sa bonne vie l'Eglise, qui est la colonne et l'appui de la vérité*[11]*?* ou bien cherchera-t-on à édifier une Eglise qu'on ne verra point? ou si c'est, comme personne n'en peut douter, l'Eglise visible qu'on tâchera d'édifier, et de se rendre avec le même apôtre *la bonne odeur de Jésus-Christ en tout lieu*[12]; la *colonne* sera-t-elle tombée? le *soutien de la vérité* sera-t-il à bas? Mais que deviendra l'ordonnance du

1. *T.* ii, *p.* 573 — 2 *Matth.*, xiii, 47, 48. — 3. *T.* ii, *p.* 574, 575, 576. — 4. *I. Cor.*, xi. 19.

1. *T.* ii, *p.* 678. — 2. *Idem*, *p.* 620, 677, 631, *etc.* — 3. *Ibid.*, *p.* 575. — 4. *Matth.*, xxiv. 12. — 5. *Aug.*, *Epist.* xciii *ad Vincent.*, *n.* 33, *tom.* ii, *col.* 245; *Hieron.*, *Dial. adv. Lucifer.*, *cap.* 6. — 6. *Pag.* 575. — 7. *Matth*, xxiv. 31. — 8. *Luc.*, xxi. 21. — 9. *I. Cor.*, xi. 26. — 10. *Matth.*, xviii. 17. — 11. *I. Tim.*, ii. 15. — 12. *I. Cor.*, ii. 14, 25.

grand Père de famille qui veut *qu'on laisse croître jusqu'à la moisson l'ivraie avec le bon grain*[1]? Remarquez bien, *jusqu'à la moisson :* partout où sera ce bon grain, partout aussi l'ivraie y sera mêlée, et toujours, *jusqu'à la moisson*, que Jésus-Christ explique lui-même *la fin du monde*[2], ils croîtront ensemble; ou il faut démentir la parabole. Vraiment vous errez grossièrement, et vous nous faites un tissu de trop de mensonges. Avouez donc à la fin que notre doctrine n'a nul embarras. L'Eglise aura toujours des saints, parce que toujours et partout on y prêchera la doctrine sainte. La marque pour connaître cette Eglise, c'est la succession des pasteurs sans interruption en remontant jusqu'aux apôtres; les vices y abonderont, comme Jésus-Christ l'a prédit : et quoi que vous puissiez dire, la merveille sera toujours, qu'ils ne la pourront éteindre ni cacher; puisque toujours elle enseignera, et que Jésus-Christ sera toujours avec elle.

XXXV. *Le ministre tourne en mauvais sens notre doctrine, et ôte la gloire à Dieu.* — C'est ce que le ministre ne veut pas entendre. « M. de Meaux trouve » une merveille de la Providence dans la durée de » l'Eglise, qui subsiste malgré les vices[3]. » Cette doctrine paraît étrange à mon adversaire, et il la tourne en ridicule par ces paroles : « C'est en effet » quelque chose d'étonnant que Dieu aime le vice, » et qu'il le tolère : et que ce ne soit plus un obs- » tacle qui retarde les effets de sa grâce et la con- » naissance infaillible de la vérité. » Ecoutez bien, mes chers frères, ce que vous dit votre ministre, et comme il mêle le vrai et le faux pour vous embrouiller l'esprit : *Dieu*, dit-il, *aime le vice et le tolère.* Il est certain qu'il le tolère; il est faux qu'il l'aime; et on confond ces deux choses. Comment l'aime-t-il, si son Eglise, où il le tolère, ne cesse de le condamner publiquement? Est-ce aimer le vice que de l'empêcher de nuire à la vérité? Vous nous faites dire *que le vice n'est pas un obstacle qui retarde les effets de la grâce;* c'est nous imputer une doctrine que personne n'enseigna jamais : mais vous ajoutez : *le vice ne retarde pas la connaissance infaillible de la vérité.* Si vous disiez, *ne l'empêche pas*, dans l'universalité de l'Eglise, vous auriez raison, et il n'y aurait rien dans ce discours que de glorieux à Dieu et à Jésus-Christ. Il ne faut ni ajouter ni ôter à la promesse; et soit que les opiniâtres contradictions, que les passions déréglées des hommes peuvent exciter dans l'Eglise, retardent ou non la déclaration solennelle de la vérité, Jésus-Christ n'a pas prononcé que l'enfer ne combattra pas, mais qu'*il ne prévaudra pas contre l'Eglise*[4] : ainsi vous ne cherchez qu'à nous imposer, qu'à tout confondre; et le faux saute aux yeux dans tout votre discours.

XXXVI. *Abrégé des raisonnements sur les trois dons des apôtres.* — Reprenons donc vos trois arguments : On ne prouve rien, dites-vous, contre les églises protestantes par ces paroles : *Je suis avec vous, etc.*, si l'on ne prouve que Jésus-Christ laisse aux successeurs des apôtres le même don des miracles, ne les fait tous infaillibles, ne les fait tous saints comme les apôtres l'étaient; or cela n'est pas; donc cette promesse ne prouve rien contre les églises protestantes. Tel est leur raisonnement, comme on vient de voir. Mais j'ai démontré au contraire, que sans avoir besoin que les pasteurs qui ont succédé aux apôtres soient doués comme eux du don des miracles, comme eux soient tous infaillibles, comme eux soient tous saints, on prouve très-bien que la vérité prévaudra toujours dans le ministère ecclésiastique, et par conséquent que ceux-là sont très-condamnables, qui enseignent que ce ministère peut cesser, ou qu'il peut cesser d'enseigner la vérité, ou qu'il la faut chercher en d'autres bouches qu'en celles des ministres qu'on trouve établis, qui est ce que j'avais à prouver.

XXXVII. *Que la doctrine des ministres réduit à rien les promesses de Jésus-Christ.* — Ainsi l'idée du ministre ne fait qu'éluder la promesse de Jésus-Christ, en réduisant sa présence à un fait vague et incertain, sur lequel on ne peut jamais être convaincu de faux. Car on réduit Jésus-Christ à être présent, *par les consolations intérieures du Saint-Esprit*, que tout le monde et les faux prophètes, comme les véritables, peuvent tous également promettre, sans craindre d'être démentis par un fait constant. Mais Jésus-Christ ne parle pas en l'air, à Dieu ne plaise : il adresse manifestement sa parole à ceux qui enseignent et qui administrent les sacrements. Il leur promet donc une présence proportionnée à cet état extérieur et sensible, et il ne donne pas à garant sa toute-puissance, pour ne rien faire qui paraisse aux yeux de ses fidèles, puisqu'il y en veut affermir la foi par un manifeste et sensible accomplissement de ses divines promesses. Il en a fait pour l'intérieur, que chacun dans l'occasion peut reconnaître en soi-même : il en a fait pour l'extérieur, et celle que nous traitons est de ce nombre. Les grâces intérieures s'y trouvent aussi; puisqu'ainsi il a été dit[1], elles ne manquent jamais d'accompagner la saine doctrine; mais en même temps il faut chercher dans cette promesse, comme font aussi les catholiques, un fait palpable, constant et précis, qui fasse voir Jésus-Christ toujours véritable, et nous assure de l'avenir comme du passé; c'est ce qu'il fallait pour sa gloire, et afin de manifester sa sagesse au monde.

XXXVIII. *On compare l'explication des catholiques avec celle du ministre.* — Quelque évidentes que soient nos raisons et nos réponses, la victoire de la vérité sera plus sensible, si, après avoir exposé plus amplement les vrais incidents des ministres sur la promesse de Jésus-Christ, nous comparons en peu de paroles notre interprétation avec la leur.

Il n'y a rien de plus simple que notre manière d'entendre cet endroit de l'Evangile. Il contient un commandement et une promesse, avec le digne fondement de l'un et de l'autre. *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et dans la terre*[2]. Qui peut commencer par un tel discours, peut commander tout ce qu'il y a de plus difficile, peut promettre tout ce qu'il y a de plus excellent. Tel est donc le commandement : *Allez, enseignez et baptisez;* non les Juifs, comme Jean-Baptiste, mais toutes les nations, que je veux toutes soumettre à votre parole. La promesse de même force suit incontinent, *et voilà*, l'effet est aussi prompt qu'assuré, *je suis*

1. *Aug.*, *Ep.* XCIII, *ad Vinc. ubi suprà*. *Matth.*, XIII. 30 — 2. *Idem*, 38. — 3. *T.* II, *p.* 575. — 4. *Matth.*, XVI. 18.

1. Ci-dessus, *n.* 7, 30, 32. — 2. *Matth.*, XXVIII.

avec vous, dans ces fonctions sacrées que je vous ordonne. Ainsi vous enseignerez, vous baptiserez, et vous administrerez les sacrements, dont je suis l'instituteur : je bénirai votre ministère : il subsistera toujours, il aura toujours son effet, qui aussi n'est autre que celui pour lequel *je suis avec vous*. On n'y verra jamais d'interruption, pas même celle d'un jour : le monde finira plutôt que vos fonctions saintes et mon secours tout-puissant : *le ciel et la terre passeront ; mais mes paroles ne passeront pas*[1] : tout coule naturellement. Quels termes pouvait-on choisir autres que ceux-ci pour exprimer notre sentiment? Ce n'est pas ici une explication, c'est la chose même : on voit qu'une parole attire l'autre; c'est la nue proposition de la suite et du tissu de tout le discours, et la chose par elle-même n'aurait besoin pour être entendue que de ce peu de paroles.

Si donc il a fallu nous étendre, ce sont les vains incidents qu'on a affectés, pour embrouiller la matière, qui en sont la cause. *Je suis avec vous*, dit le ministre, ne veut pas dire une assistance infaillible pour l'effet marqué : cette assurance n'empêche pas que le ministère ne tombe dans l'idolâtrie avec Gédéon, et ceux avec qui Jésus-Christ sera toujours, n'en seront pas moins idolâtres : les promesses de l'Eglise chrétienne, qui est née pour subsister sur la terre jusqu'à la fin du monde, ne seront pas moins sujettes à la défaillance que celles de la Synagogue, à qui Dieu avait marqué le jour de sa chute : Jésus-Christ ne promet à un ministère extérieur que des consolations intérieures : pour participer à la promesse d'être aidé efficacement dans les fonctions ordinaires et perpétuelles du ministère sacré, il ne suffit pas de succéder aux apôtres dans ces fonctions, quoique ce soit les seules que Jésus-Christ marque ; il faut encore avoir tous les autres dons desquels ce divin maître ne dit mot : comme eux faire des miracles, être saints, être infaillibles comme eux chacun en particulier; autrement on ne pourra point s'assurer d'être du nombre de leurs successeurs, ou distribuer aucune des grâces du ministère ; et Jésus-Christ ou ne pouvait ou ne voulait pas conserver, sans tous ces dons conférés à chaque particulier, les fonctions ordinaires et perpétuelles de ce ministère apostolique, quoiqu'il ait dit, *Je suis avec vous*, et encore : *Faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font*. C'est en abrégé ce qu'a dit votre ministre. Après cela, mes chers frères, peut-on ne pas voir la simplicité d'un côté, et l'embrouillement de l'autre ; la suite, la précision, et la netteté dans la doctrine des catholiques; l'affectation, la contradiction, l'esprit de contention dans celle de vos docteurs?

XXXIX. *Nouvelle explication de ces paroles :* Je suis avec vous, *etc., dans une lettre d'un ministre.* — Je vous raconterai en simplicité ce qu'a dit un autre ministre dans une lettre manuscrite, qui vient de tomber entre mes mains. Il me reprend d'avoir traduit, *Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles*, quoique j'aie traduit indifféremment en d'autres endroits, *la fin du monde*. Mais le ministre prétend qu'il fallait traduire, jusqu'à *la fin du siècle*, comme porte l'original τοῦ αἰῶνος. Sur ce fondement il assure que l'assistance promise en ce lieu par Jésus-Christ ne passe pas le siècle où les apôtres ont vécu : tout ira bien durant environ soixante ou quatre-vingts ans si l'on veut, qu'il restera en vie quelqu'un des apôtres : comme si on ne devait plus ni enseigner ni baptiser après eux, ou que Jésus-Christ n'ait eu dans sa promesse aucun égard à ces fonctions qui sont les seules qu'il exprime ! Que vous dirai-je, mes frères? Un ministre, et un ministre savant, ne songe pas que *la fin du siècle* est dans l'Evangile, et surtout dans celui de saint Matthieu, d'où est tirée la promesse que nous traitons, une phrase consacrée pour exprimer la fin du monde : *la moisson est la fin du monde : consummatio sæculi*, αἰῶνος : coup sur coup, au verset d'après : *il en sera ainsi à la fin du monde*[1] : et encore un peu après les mêmes mots. En est-ce assez, ou lirai-je encore au chapitre XXIV du même Evangile : *Maître, quel sera le signe de votre avénement et de la fin du monde*[2]*?* Et Jésus-Christ et ses disciples parlaient ainsi avec tout le peuple. Ainsi on trouve au même Evangile : *Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde*[3]. Toutes les Bibles traduisent de même, et les vôtres comme les nôtres indifféremment ; et votre ministre a voulu me contredire, en oubliant la version qu'il avait en mains toutes les fois qu'il est monté en chaire ; tant il est dur au ministre de faire durer la promesse de Jésus-Christ jusqu'à la fin de l'univers !

XL. *Comment ce ministre tâche d'éluder, contre la suite du texte, ces paroles de Jésus-Christ :* Les portes d'enfer, *etc.* — Le même ministre, que je nommerais volontiers, s'il n'était plus régulier de lui laisser ce soin à lui-même quand il lui plaira, a inventé une nouvelle interprétation de ces paroles : *Les portes d'enfer ne prévaudront point contre l'Eglise*. Les portes d'enfer, dit-il, sont, dans le cantique d'Ezéchias[4], ce qu'on appelle autrement les portes de la mort : d'où il conclut que Jésus-Christ n'a d'autre dessein que de rassurer son Eglise contre la mort par la foi de la résurrection, comme si la mort était la seule ennemie que Jésus-Christ dût abattre aux pieds de l'Eglise. Mais le ministre savait le contraire; l'ennemi que l'Eglise avait à combattre, était celui que l'Eglise appelle le prince du monde : il voulait affermir l'Eglise *contre les principautés et les puissances*, dont saint Paul le fait *triompher à la croix*[5]. Jésus-Christ nous donne partout l'idée d'un empire opposé au sien, mais qui ne peut rien contre lui. Il ne faut qu'ouvrir l'Ecriture, pour trouver partout que la puissance publique paraissait aux portes des villes, où se tenaient les conseils et se prononçaient les jugements. Ainsi *les portes d'enfer* signifient naturellement toute la puissance des démons. Tout le monde l'entend ainsi, catholiques et protestants indifféremment. Il ne fallait donc pas seulement affermir l'Eglise contre la mort, mais encore contre toute sorte de violence et toute sorte de séduction. C'est même principalement contre l'erreur que Jésus-Christ voulait munir son Eglise. Saint Pierre avait confessé sa divinité, tant en son nom qu'au nom de tous les apôtres[6]; et Jésus-Christ lui promet que *l'enfer ne pourrait rien* contre cette foi si hautement

1. *Matth.*, XXIV. 35

1. *Matth.*, XIII. 39, 40, 49. — 2. *Idem*, XXIV. 3 — 3. *Ibid.*, XXVIII. 20. — 4. *Is.*, XXXVIII. 10 — 5. *Col.*, II. 15 — 6. *Matth.*, XVI. 16, 18.

manifestée : pour cela il établit un corps où elle sera toujours annoncée aussi clairement que saint Pierre venait de le faire. Ce corps, c'est ce qu'il appelle son Eglise : Eglise toujours visible par la prédication de cette foi, à qui aussi il donne aussitôt après un ministère visible et extérieur : *Tout ce que tu lieras sur la terre, sera*, dit-il à saint Pierre, *lié dans le ciel*, et le reste que tout le monde sait. Si l'enfer prévaut contre l'Eglise, la puissance de lier et de délier tombera d'un même coup : si au contraire il n'y a aucun moment où l'Eglise qui prêche la foi succombe aux efforts de l'enfer, Pierre confessera toujours, Pierre exercera jusqu'à la fin la puissance de lier et de délier qui lui est donnée. *Jésus-Christ sera donc toujours avec son Eglise jusqu'à la fin du monde.* Les promesses de l'Evangile se prêtent la main les unes aux autres. C'est ainsi que l'Eglise catholique les exalte et les considère dans toute leur connexion : c'est ainsi que la nouvelle Réforme les détourne et les affaiblit. Je n'en dis pas davantage, et je laisse le reste à la réflexion de nos frères.

XLI. *Briève réflexion sur la grande simplicité de notre doctrine.* — Cette doctrine des catholiques est un remède assuré contre tous les schismes, et contre toutes les hérésies futures : elle prouve invinciblement que toute secte qui ne naît pas dans la suite de la succession des apôtres, qui ne montre pas devant elle, ainsi que nous avons dit, une Eglise toujours subsistante dans la même profession de foi, sort de la chaîne, interrompt la succession, et se range au nombre de ceux dont saint Jude a dit, *qu'ils se séparent eux-mêmes*[1] ; ce qui emporte leur condamnation par leur propre bouche, comme je l'ai démontré dans la première Instruction pastorale[2]. Ainsi la promesse dont nous parlons, pourvu qu'on y apporte un œil simple et un cœur droit, est la fin des hérésies et des schismes. C'était un effet digne de cette préface : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre :* et ma preuve demeure invincible, sans avoir encore ouvert un seul livre que l'Evangile, ni supposé d'autres faits que des faits constants et sensibles.

Après une exposition si simple et si claire de la promesse du Tout-Puissant, chaque protestant n'a qu'à penser en soi-même : que dirai-je? Le sens est clair; les paroles de Jésus-Christ sont expresses; on n'a pu les éluder que par des gloses contraires manifestement au texte et à la doctrine des Ecritures : il faut donc que cette promesse ait son entière exécution. Lorsqu'on nous allègue des faits qui semblent s'y opposer, on dispute contre Jésus-Christ : c'est à nous à examiner si nous pouvons nous persuader à nous-mêmes, de bonne foi, que nous avions des pasteurs de notre créance et de notre communion, quand nous nous sommes séparés. Mais le fait même dément cette prétention. Car s'il y avait alors des pasteurs de notre créance, pourquoi a-t-il fallu en élever d'autres ou renoncer à la foi de ceux qui nous avaient baptisés? Osons-nous prétendre seulement que dans tous les siècles passés, à remonter sans interruption jusqu'aux apôtres, nous puissions nommer nos pasteurs? Mais où les trouverons-nous? Nous alléguons des témoins dispersés par-ci par-là. Mais Jésus-Christ promettait une suite, une succession, un *tous les jours*, un *jusqu'à la fin des siècles*, etc. Pour corps d'Eglise nous alléguons les vaudois et les albigeois. Mais en laissant à part tous les faits qu'établissent les catholiques sur cette matière, c'en est un constant qu'ils avaient tous le même embarras, et ne pouvaient, non plus que nous, nommer leurs prédécesseurs. Ainsi vint un Arius, ainsi un Pélage, ainsi un Nestorius, ainsi tous les autres qui ont voulu s'établir en renonçant à la foi des siècles immédiatement précédents. Vous êtes, mes frères, dans le même cas, et la date de votre rupture comme de la leur est manifeste et ineffaçable.

XLII. *Egarement du ministre, qui fait Jésus-Christ schismatique.* — On a osé vous dire, mes frères, que Jésus-Christ était venu de la même sorte. Quand j'ai parlé des schismatiques et des hérétiques, qui s'étaient formés en se séparant à la fois et de leurs prédécesseurs et de tout le reste de l'Eglise, j'avais remarqué que pour les convaincre de schisme, « il n'y avait qu'à les ramener à leur » origine : que le point de la rupture demeurerait, » pour ainsi dire, toujours sanglant : et que ce » caractère de nouveauté que toutes les sectes sé» parées porteront éternellement sur le front, sans » que cette empreinte se puisse effacer, les rendrait » toujours reconnaissables[1]. » Chose étrange; on ose attribuer à Jésus-Christ même toutes ces notes flétrissantes, et si l'on en croit le ministre[2], *le Fils de Dieu n'avait aucun de ces trois caractères qu'on donne aujourd'hui à l'Eglise*, c'est-à-dire, comme il l'avait définie dès le commencement, *l'ancienneté, la durée, et l'étendue*[3].

XLIII. *Que c'est une impiété de contester, comme le ministre, la durée, l'étendue, et surtout l'ancienneté à Jésus-Christ.* — Pour la durée, sans doute il ne l'avait pas dès le premier jour, mais une éternelle durée était due à l'ouvrage qu'il commençait. On ne doit pas lui reprocher que l'étendue lui manquait dans le temps *qu'il n'était encore envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël*[4]. Il fallait d'ailleurs que ce *petit grain de froment* se multipliât par sa mort[5]. Quand on conclut après cela *que l'Eglise n'a point d'autres caractères que son chef*[6], et ainsi qu'il ne faut lui attribuer, ni durée, ni étendue, ni ancienneté, on combat directement le dessein de Dieu, qui voulait donner à ce chef des membres par toute la terre. C'est vouloir empêcher l'arbre de croître, à cause qu'il est petit dans sa racine. Tout cela est d'une visible absurdité; et l'impiété manifeste, c'est de dire que *l'ancienneté manque à Jésus-Christ.* C'est par où commence le ministre; et se sentant accablé par l'autorité des patriarches et des prophètes qui attendaient sa venue, il y répond en cette sorte : « Les prédictions des prophètes sur la venue du » Messie ne changent point l'état de la question; » car les prophètes n'avaient point prédit que le » Messie romprait avec les sacrificateurs et avec » l'Eglise judaïque pour former une nouvelle com» munion[7]. » Si l'on veut dire que Jésus-Christ ait rompu avec les prêtres de la loi, on est démenti par son Evangile; mais si l'on prétend que la ré-

1. *Jude*, 19. — 2. *I. Inst. past.*, *n.* 10.

1. *I. Inst. past.*, *n.* 14. — 2. *T.* II, *c.* 9, *n.* 1 *et* 2, *p.* 675. — 3. *T.* II, *c.* I, *n.* 2, 3, *etc.*, *p.* 538, 539, 540, *etc.* — 4. *Matth.*, X. 6, XV. 11. — 5. *Joan.*, XII. 24. — 6. *T.* II, *p.* 675. — 7. *T.* II, *p.* 675.

probation de la Synagogue par Jésus-Christ ne soit point annoncée par les prophètes, que veulent donc dire tant de passages, où tout ce qui est arrivé à la Synagogue, c'est-à-dire sa réprobation, celle de son temple, de ses sacrifices, de son sacerdoce et de toutes ses cérémonies, est raconté et circonstancié avec une telle évidence, que l'Evangile n'a rien eu à y ajouter? Cependant on ose vous dire que les prophètes n'en ont rien prédit : ils n'ont rien prédit de la nouvelle société où tous les Gentils devaient entrer, à l'exclusion des Juifs; le ministre sait le contraire, et ce n'est point ici une vérité qu'on doive prouver aux chrétiens. Pourquoi donc a-t-on avancé un si visible mensonge, si ce n'est qu'on veut oublier l'antiquité attribuée à Jésus-Christ par ces paroles : *Il était hier et aujourd'hui, et il est aux siècles des siècles*[1] ? C'est qu'à quelque prix que ce soit, pour excuser la Réforme, qui s'est séparée elle-même, on veut donner jusqu'au Fils de Dieu le caractère de novateur et de séparé de l'Eglise.

XLIV. *Commencements de Calvin comparés par le ministre à ceux de Jésus-Christ.* — Votre ministre ne s'en cache pas. Selon lui, Jésus-Christ était seul, comme Calvin le fut au commencement de son innovation : « Je n'aime pas, dit-il[2], à mettre Calvin » en parallèle avec Jésus-Christ, et ce n'est pas ma » pensée. » Que veut donc dire cette suite ? « Mais » puisque l'Eglise réformée est la même que Jésus-» Christ a établie, il nous doit être permis de dire » que la réduction d'une société à un seul homme » n'est pas sans exemple, puisque l'Eglise chré-» tienne commence nécessairement par là. » Ainsi on veut réduire l'Eglise dans toute sa suite à l'état où elle devait être au commencement par un dessein déterminé de Dieu. Mais en cela on se trompe encore, lorsqu'on lui conteste l'antiquité sous ce prétexte. Jésus-Christ avait pour lui tous les temps qui précédaient sa venue, puisqu'il y était attendu sans l'interruption d'un seul jour, et que même quand il parut, tout le monde savait où il devait naître[3]. Je ne parle point des autres endroits où il est parlé de lui-même comme de l'objet de l'espérance publique. On veut cependant le regarder comme un séparé de l'Eglise, lorsque tous ceux qui attendaient le royaume de Dieu étaient unis avec lui.

On veut effacer d'un seul trait ce qu'a fait Jésus-Christ jusqu'à la fin de sa vie pour honorer l'Eglise judaïque et la chaire de Moïse. Bien éloigné de se séparer d'avec elle, ou d'en séparer ses disciples, il leur a déclaré *qu'il les envoyait pour moissonner* ce qui avait été semé par les prophètes[4] : *d'autres*, dit-il[5], *ont travaillé, et vous êtes entrés dans leur travail :* remarquez ces mots; c'est le même ouvrage, la même foi, la même Eglise, dont on ne s'est séparé, qu'après que, justement réprouvée pour son infidélité, elle a effectivement perdu ce titre.

XLV. *Etrange doctrine du ministre sur l'antiquité de l'Eglise chinoise.* — Pendant que l'on conteste à Jésus-Christ son ancienneté, contre la foi des Ecritures et la doctrine commune de tous les chrétiens, on l'accorde à une *Eglise chinoise*, qu'on a érigée dès le commencement du livre sous ce titre exprès : *l'Eglise des Chinois est ancienne*[6]. Etrange sorte d'Eglise, sans foi, sans promesse, sans alliance, sans sacrements, sans la moindre marque de témoignage divin, où l'on ne sait ce que l'on adore, et à qui l'on sacrifie, si ce n'est au ciel ou à la terre, ou à leurs génies comme à celui des montagnes et des rivières, et qui n'est après tout qu'un amas confus d'athéisme, de politique et d'irréligion, d'idolâtrie, de magie, de divination et de sortilége; et on prend le ton le plus grave pour établir l'antiquité comme la durée et l'étendue de cette *Eglise chinoise*, et même pour l'opposer à la dignité de l'Eglise chrétienne et catholique; et vous n'ouvrirez jamais les yeux, pour voir du moins qu'on vous amuse, et qu'on ne travaille qu'à vous embrouiller ce qui est clair ?

XLVI. *Erreur du ministre, qui confond la visibilité de l'Eglise avec sa splendeur dans la paix.* — C'est par la suite du même dessein qu'on fait semblant d'ignorer en quoi nous mettons la succession de la visibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise. On a voulu imaginer que nous la mettions dans la splendeur extérieure, et c'est à quoi nous n'avons jamais pensé. Prenez-y garde, mes frères, ce point est très-essentiel. Votre ministre ne cesse de dire que l'Eglise et sa succession ne peut pas être visible, « quand ses pasteurs avec les laïques » fuient d'une ville à une autre, et se dérobent à la » vue de leurs persécuteurs; quand elle fuit dans » des montagnes, qu'elle se retire, et qu'au lieu de » se montrer à tout l'univers, elle se cache dans » le sein de la terre, dans des grottes, dans des » cavernes[1], » où, comme le ministre le répète souvent, « on ne la peut découvrir qu'à la lueur » des flammes où on la brûle[2]; le ministère, pour-» suit-il[3], n'était pas visible, dans certaines occa-» sions, où il s'exerçait par des hommes déguisés » en soldats qui allaient à cheval créer de nouveaux » pasteurs, etc. » De cette sorte, selon lui, pour la visibilité du ministère, il fallait être habillé à l'ordinaire, et sans cela on osera dire que la succession des pasteurs avait cessé, pendant même que l'on confesse qu'on en créait de nouveaux à la place de ceux qu'on avait perdus. Etrange imagination, de croire tellement éblouir le monde par quatre ou cinq belles phrases, qu'on ne laisse plus de place à la vérité. Néanmoins c'est un fait constant et avéré, que l'Eglise persécutée était toujours visible : elle n'en comptait pas moins ses pasteurs, dont elle savait la suite : on n'avait jamais de peine à les trouver, quand on demandait l'instruction et le baptême : jamais elle n'a été sans Eucharistie. Aussi avons-nous déjà remarqué que, par la célébration de ce sacrement, *on annoncera la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne*[4]. Pesez ces mots, *jusqu'à ce qu'il vienne*, qui excluent jusqu'au dernier jour toute interruption dans la célébration de ce saint mystère, et induisent par conséquent la perpétuelle succession de ses ministres légitimes. On les trouvait dans *ces grottes*, où l'on veut les imaginer toujours enfermés. Quand ils fuyaient d'une ville à l'autre, c'était ordinairement une occasion de prêcher la sainte parole, et d'étendre l'Evangile, comme il paraît dans les *Actes* et dans la persécution où saint Etienne fut lapidé[5] : quand

1. *Heb.*, XIII. 8. — 2 *T.* II, *p.* 711. — 3. *Matth.*, II, 5. — 4. *Joan.*, IV, 38. — 5. *Idem.* — 6. *T.* II, *c.* I, *n.* 6, *p.* 540, 541.

1. *T.* II, *p.* 602, 603. — 2 *Idem*, *p.* 588, 692, 703. — 3. *Ibid.*, *p.* 663. — 4. *I. Cor.*, XI. 2, 6. — 5. *Act.*, VIII. 4.

les prédicateurs de l'Evangile étaient traînés devant les tribunaux, et qu'ils y portaient aux rois et aux empereurs le témoignage de Jésus-Christ, quelle imagination de croire alors l'Eglise cachée et destituée de sa visibilité, pendant que dans *les liens* elle annonçait la foi *devant tous les prétoires*[1], et y continuait *le bon témoignage que Jésus-Christ avait rendu sous Ponce-Pilate*[2] !

Il y a enfin un certain éclat, une certaine splendeur que l'Eglise conserve toujours par la prédication de l'Evangile, qui n'est autre chose que l'illumination, marquée par saint Paul, de la science et de la gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ[3]; et on voudra s'imaginer que l'Eglise, qui, par sa nature, est revêtue d'un si grand éclat, puisse être cachée?

XLVII. *Passages de l'Evangile contraires entre eux, selon le ministre, et la conciliation qu'il en propose.* — Le ministre oppose divers passages de l'Evangile[4], dont les uns nous montrent l'Eglise *comme une ville bâtie sur une montagne* éclatante et remarquable par sa spacieuse enceinte; et les autres nous la font voir un *petit troupeau* sans nombre et sans étendue, qui est aussi resserré dans la voie étroite *où peu de personnes entrent*, ainsi que le Fils de Dieu le prononce. Ces passages semblent au ministre d'une manifeste contrariété, si on ne les concilie en reconnaissant le différent sort de l'Eglise, tantôt éclatante et spacieuse, tantôt petite et cachée.

XLVIII. *Que ces expressions de l'Evangile*, VOIE ÉTROITE, PETIT TROUPEAU, *etc., ne dérogent point à l'étendue de l'Eglise.* — Voilà donc cette grande contrariété tant répétée par le ministre; mais elle n'a pas la moindre apparence. *Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus*[5]. Ceux qui entrent en foule dans l'Eglise, par la prédication et les sacrements, ne sont pas tous des élus, et beaucoup d'eux demeurent dans le nombre des appelés; par conséquent les appelés qui sont beaucoup, et les élus qui sont peu, composent la même Eglise, visible et étendue dans ceux qui se soumettent à la parole et aux sacrements, peu nombreuse et cachée dans des élus, sur lesquels le sceau de Dieu est posé. Tout s'accorde parfaitement par ce moyen, et il ne faut plus nous objecter ni la *voie étroite*, ni *le petit troupeau :* le petit troupeau est partout, et partout il fait partie de la grande Eglise où David a vu en esprit tous les Gentils ramassés[6]. Comme les élus, qui sont peu, font partie de ces appelés qui sont en grand nombre, la voie étroite des commandements et de la sévère vertu est aussi partout, et quoique peu fréquentée par la malice des hommes, elle leur est montrée dans toute la terre. Le petit nombre de ceux qui y entrent, quoique grand en soi plus ou moins, et petit seulement à comparaison de ceux qui périssent, écoutent le même Evangile que les appelés : unis avec eux par la communion extérieure, ils ne font point de rupture, et ne se séparent que de la corruption des mœurs.

Ne songeons donc pas tellement à la voie étroite, que nous oubliions le grand chemin, *les voies publiques* où Jérémie nous rappelle[7], où aboutissent *les anciens sentiers* que nos pères ont fréquentés, et où aussi on nous commande de les suivre. Cette voie n'est jamais cachée, et l'Eglise la montre par tout l'univers à ceux qui la veulent voir.

XLIX. *Fausse doctrine du ministre sur les élus, dont il fait le lien de l'Eglise, et le moyen de la faire durer.* — C'est par où tombe manifestement cette doctrine de votre ministre, où après avoir présupposé avec nous que l'Eglise doit toujours durer en vertu de la promesse de Jésus-Christ, et contre nous que cette durée ne peut pas être attachée *à l'infaillibilité* du corps des pasteurs[1], avec lequel Jésus-Christ a promis d'être tous les jours, il croit sortir de tout embarras de cette sorte : « Le réformé marque une voie plus naturelle, plus simple et plus facile pour la conservation de l'Eglise. Il soutient que Dieu l'empêche de périr par le moyen des élus, qu'il conserve dans le monde[2]: » comme si la difficulté ne lui restait pas tout entière, et qu'il ne lui fallût pas encore expliquer comment et par quels moyens ordinaires et extérieurs ces élus sont eux-mêmes conservés.

Les élus, comme élus, ne se connaissent pas les uns les autres : ils ne se connaissent que dans le nombre des appelés; c'est pourquoi nous venons de voir que ces élus, qui sont cachés et en petit nombre, font toujours partie de ces appelés qui sont connus et nombreux. S'il faut qu'ils soient appelés, par quelle prédication le seront-ils? par quel ministère? sous quelle administration des sacrements? *Comment croiront-ils, s'ils n'ont pas ouï? ou comment écouteront-ils, si on ne les prêche? ou qui les prêchera sans être envoyé*[3]*?* Ils ne tomberont pas certainement tout formés du ciel : ils ne viendront point tout d'un coup comme gens inspirés d'eux-mêmes : il faut donc qu'il y ait toujours un corps subsistant, qui jusqu'à la fin du monde les enfante par la parole de vie; et c'est avec ce corps immortel que Jésus-Christ a promis d'être tous les jours.

L. *Que le ministre raisonne tout au contraire de saint Paul.* — Saint Paul a décidé la question par ce beau passage de l'Epître aux Ephésiens : « Jésus-Christ nous a donné les uns pour être apôtres, les autres pour être prophètes, les autres pour être évangélistes, les autres pour être pasteurs et docteurs; pour la perfection des saints, pour les fonctions du ministère à l'édification (et formation) du corps de Jésus-Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et à celle de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge complet de Jésus-Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants emportés à tout vent par la doctrine trompeuse et artificieuse des hommes[4]. » Le ministre veut faire durer le ministère ecclésiastique et apostolique par les élus : et saint Paul au contraire attache la formation et la perfection des élus au ministère ecclésiastique et apostolique.

LI. *Que le ministre oublie les paroles du texte de la promesse qu'il entreprend d'expliquer.* — Le ministre s'entend-il lui-même, lorsqu'il dit « que la promesse pour la durée de l'Eglise par les élus est plus positive que celle de la succession des évêques, dont Jésus-Christ n'a pas parlé? » Que

1. *Phil.*, I. 13. — 2. *I. Tim.*, VI. 12, 13. — 3. *II. Cor.*, IV. 6. — 4. *T.* II, *p.* 602, 603, 680, 681, 683, 704, *etc.* — 5. *Matth.*, XX. 16; XXII. 14. — 6. *Ps*, XXI. 26, 27, *etc.* — 7. *Jer.*, VI. 16.

1. *T.* II, *p.* 630, 631, *etc.* — 2. *P.* 631, 632, 633, 634, *n.* 3; 659, *n.* 8. — 3. *Rom.*, X. 14. — 4. *Ephes.*, IV. 11, 12, 13, 14.

voulaient donc dire ces mots : *Allez, enseignez et baptisez ?* Sont-ils adressés à d'autres qu'aux apôtres mêmes, et quels autres que leurs successeurs sont désignés dans la suite ? Mais quel mot y a-t-il là des élus ? Au lieu donc de dire qu'il est ici parlé des élus et non des pasteurs, c'est précisément le contraire qu'il fallait penser : et il est plus clair que le jour, que pour expliquer la promesse de Jésus-Christ, le ministre a commencé par en perdre de vue les propres paroles.

LII. *On explique la prérogative des élus que le ministre n'a pas entendue.* — Il a peu connu la prérogative des élus. Ils ne sont pas tant le moyen pour faire durer le ministère extérieur de l'Eglise, que la chose même pour laquelle il est établi. C'est l'amour éternel que Dieu a pour eux qui fait subsister l'Eglise ; il n'en est pas moins véritable qu'elle les prévient toujours par son ministère : il n'est que pour les élus : quand ils seront recueillis, il cessera sur la terre ; mais aussi comme Dieu ne cesse de les recueillir jusqu'à la fin des siècles, il a déclaré que la suite continuelle du saint ministère ne finira pas plus tôt.

LIII. *Dernière ressource du ministre qui mène à l'indifférence des religions.* — Toute la ressource du ministre, « c'est que la même puissance infinie » de Dieu qui, selon M. de Meaux, entretient la » succession des apôtres au milieu des vices les » plus affreux,.... peut conserver les élus dans les » sociétés errantes comme (il les conserve) dans le » monde corrompu[1]. »

Ainsi toute religion est indifférente, et l'on trouve également les élus dans une communion, soit qu'elle erre dans la foi jusqu'à tomber dans l'idolâtrie (car c'est ce qu'on nous oppose), soit qu'elle fasse profession de la vérité.

LIV. *Erreur du ministre, qui ne veut pas voir que la foi de l'Eglise induit nécessairement l'esprit de sainteté dans sa communion.* — Venons aux objections : voici la plus apparente. « On ne gagne » rien, dit le ministre[2], par l'infaillibilité (du corps » de l'Eglise), puisque la foi sans la sanctification » ne fait point voir Dieu, et n'empêche pas la ruine » de l'Eglise. » Nous avons déjà répondu que la prédication de la vérité étant toujours accompagnée de l'efficace du Saint-Esprit, est toujours féconde pour sanctifier le nombre des auditeurs et des pasteurs mêmes connu de Dieu[3]. La réponse ne pouvait pas être ni plus courte, ni plus certaine, ni plus décisive. *Ma parole qui sort de ma bouche*, dit le Seigneur[4], *ne reviendra pas à moi sans fruit, mais elle aura tout l'effet pour lequel elle est envoyée.* Dire donc qu'on ne gagne rien *pour la sanctification par l'infaillibilité de la foi*, c'est une ignorance grossière et une erreur pitoyable contraire au fondement du christianisme.

LV. *Le ministre trouve la doctrine de Jésus-Christ trop miraculeuse pour être crue, et admet lui-même un prodige étonnant et faux.* — Mais c'est là, répond le ministre, un miracle trop continu qu'on ne doit pas admettre. C'est ce qu'il répète à toutes les pages[5], et c'est là un de ses grands arguments. Mais qu'il est faible ! Le miracle que le ministre refuse de croire, c'est celui que Jésus-Christ a reconnu en disant : *Faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font*[1]. Le ministre change la sentence, et il veut que les élus se conservent sous un ministère, dont il faudra dire : Ni ne croyez ce qu'ils disent, ni ne pratiquez ce qu'ils font. Lequel est le plus naturel, ou de dire que pour convertir les cœurs des élus, Dieu conserve dans le ministère la vérité de la parole qui les sanctifie, malgré les mauvaises mœurs de ceux qui l'annoncent ; ou de dire, qu'en laissant éteindre à la fois dans la succession des pasteurs et la vérité et les bonnes mœurs, il ne continue pas moins à conserver les élus ? Le premier plan est celui des catholiques : le second est celui des protestants. Parlons mieux : le premier est en termes formels celui de Jésus-Christ, et le second est celui que les hommes ont imaginé : le premier, dis-je, est celui que Jésus-Christ a reconnu jusqu'à la fin dans l'Eglise judaïque, en disant : *Faites ce qu'ils disent, etc.*, et le second est celui que les protestants envient à l'Eglise chrétienne. Où est ici le miracle le plus incroyable, ou celui qui attache la conversion des enfants de Dieu à un certain ordre commun de la prédication de la vérité, ou celui qui supprimant la vérité dans la prédication des pasteurs, établit, contre l'apôtre et contre Jésus-Christ même, qu'elle sera entendue sans être prêchée ? Souffrirez-vous, mes chers frères, qu'on vous annonce des absurdités si manifestes ?

LVI. *Que la conversion des pécheurs est toujours miraculeuse en un sens, et que la doctrine catholique met l'Eglise dans un état naturel.* — Après tout j'avouerai bien à votre ministre que la conversion des pécheurs, soit qu'elle se fasse par des saints, soit qu'elle se fasse par le ministère même des pasteurs ou corrompus ou scandaleux, est un miracle continuel ; mais c'est un miracle qu'il faut bien admettre, si l'on ne veut être manifestement pélagien, et qu'aussi votre ministre n'oserait nier. C'est un miracle qui présuppose l'ordre naturel, et qu'on soit du moins bien enseigné ; mais que l'on conserve les élus, en leur ôtant la vérité dans la prédication de leurs pasteurs, c'est un miracle que nous laissons aux protestants.

LVII. *Conclusion du précédent discours, où l'on entre dans la découverte des nouvelles erreurs du ministre, principalement sur le schisme.* — Ne laissez donc point soustraire à vos yeux la lumière toujours présente et toujours visible de la vérité dans la prédication successive et perpétuelle des prêtres ou des pasteurs, soit de ceux qui sont venus après Moïse, soit de ceux qui ont enseigné après les apôtres ; puisque c'est le seul moyen ordinaire établi de Dieu par toutes les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament pour la sanctification des élus. Lorsqu'on tâche de vous faire perdre de vue la suite continuelle de l'Eglise de Jésus-Christ dans les successeurs des apôtres, on ne cherche qu'à vous tirer du grand chemin battu par nos pères, pour vous jeter dans les voies obliques et détournées de la séparation du schisme. Ce n'est pas ici une conséquence que je tire de la doctrine des ministres ; c'est leur thèse ; c'est leur sentiment exprès. Oui, mes frères, le schisme est un crime dont on ne veut pas connaître le venin parmi vous ;

1 *P.* II, *p.* 659. — 2. *P.* 632. — 3. Ci-dessus, *n.* 7, 30, 32. — 4 *Is.*, LV, 11. — 5. *P.* 629, 630, 631, *etc.*

1 *Matth.*, XXIII, 3.

et on ne tâche au contraire qu'à vous ôter la juste horreur qu'en ont tous les chrétiens. Il faut donc encore vous faire voir que votre ministre s'emporte jusqu'à dire que le schisme, même celui où la foi et la religion sont intéressées, n'empêche pas le salut; et, ce qui jusqu'ici était inouï, qu'on peut être ensemble et saint et schismatique. Vous serez trop ennemis de vous-mêmes, si vous refusez un peu d'attention à une vérité que je vais rendre aussi claire qu'elle est importante.

Remarques sur le traité du ministre, et premièrement sur ce qu'il autorise le schisme.

LVIII. *De la nature du schisme que le ministre autorise.* — J'ai consommé mon ouvrage : la promesse de Jésus-Christ est entendue, et on a vu qu'on ne lui oppose que de manifestes chicanes. Il est temps de passer plus avant, et de découvrir dans l'écrit du ministre d'insupportables erreurs.

Je commence par ce qu'il enseigne sur le schisme, et je distingue avant toutes choses le schisme où la foi est intéressée d'avec les schismes où l'on tombe innocemment sur de purs faits; comme quand on voit par une élection partagée deux évêques dans la même Eglise, sans qu'on puisse discerner lequel des deux est bien ordonné : c'est alors une erreur de simple fait, où la foi n'est souvent point engagée, ni souvent même la charité. Quand l'esprit de dissension ne s'y trouve pas, et qu'on est trompé seulement par l'ignorance d'un fait, ce n'est pas un vrai schisme qui désunisse les cœurs, puisqu'on y voit, comme dit saint Paul[1], *un seul Christ*, *une seule foi*, *un seul baptême*, *un seul Dieu et Père de tous, avec un seul corps* (de l'Eglise) *et un seul esprit,* et on n'est point schismatique. Mais ce que je veux remarquer dans les écrits de votre ministre, c'est qu'il enseigne positivement qu'on est ensemble et fidèle et schismatique même dans la foi.

LIX. *Principes erronés du ministre sur l'unité des Eglises chrétiennes, et fausse peinture qu'il en fait.* — Pour parvenir à cette fin, voici par où l'on vous mène, et l'on jette de loin ces faux principes[2] : « L'unité de l'Eglise tant vantée ne fut point le » premier objet des soins et des travaux des apô- » tres. Ils ne travaillèrent point à la former par des » lois et des règlements qui dussent être observés » par l'Eglise universelle jusqu'à la fin des siècles... » Chaque apôtre allant de lieu en lieu, selon que » le Saint-Esprit le poussait, ou que la Providence » lui en fournissait les moyens, enseignait la vérité » évangélique, et formait un troupeau... Chaque » Eglise particulière que les apôtres fondaient, vi- » vait sous la conduite de son pasteur, et s'assem- » blait secrètement dans une chambre. Elle formait » sa discipline selon ses besoins et selon la circons- » tance des lieux et des temps. Il n'y avait point » alors de symbole commun; c'est une chimère de » s'imaginer que les apôtres en ait dressé un, ou » l'aient envoyé à toutes les Eglises... On savait en » Orient que l'Occident avait reçu le christianisme » un peu plus tard (qu'en Orient) : mais l'union de » de ces Eglises, la plupart inconnues, et cachées » les unes aux autres, ne pouvait être ni générale, » ni publique, ni sensible. Toutes ces Eglises par- » ticulières ne pouvaient être unies que par l'union » intérieure, parce qu'elles avaient la même foi et » la même espérance, et que Jésus-Christ était le » chef intérieur et commun à tous les chrétiens... » Les Eglises naissantes étaient précisément dans » le même état que celles de la Réforme, à qui les » vaudois, dispersés en divers lieux, et cachés dans » leurs montagnes, n'étaient pas connus. Concluons » de là que l'union extérieure de toutes les Eglises » les unes avec les autres, ou avec le chef résidant » à Rome, n'était ni nécessaire ni possible dans les » deux primiers siècles de l'Eglise. » Le ministre parle à peu près dans le même sens en d'autres endroits[1]; mais je me contente de ce seul passage que j'ai rapporté exprès tout entier, à la réserve de ce qui pourrait regarder d'autres questions que celle où nous sommes de l'union des Eglises.

LX. *Etrange doctrine, que l'union des Eglises n'est pas du premier dessein de Jésus-Christ : parole expresse du Sauveur.* — S'il ne fallait que de beaux discours et des tours ingénieux pour établir la vérité, j'aurais ici tout à craindre. Mais pour peu qu'on veuille pénétrer le fond, il n'y a personne qui ne trouve étrange cette impossibilité de l'union extérieure des Eglises, et le peu d'attention qu'on donne aux apôtres, pour assembler leurs disciples dans une même communion.

Le ministre n'ose pousser cette prétendue impossibilité plus avant que les deux premiers siècles, et dès là on doit tenir pour certain, que s'il nous abandonne les siècles suivants, c'est qu'il y a trouvé l'union si clairement établie, qu'il n'a pas vu de jour à la nier.

Confessons donc avant toutes choses, du consentement du ministre, que l'union intérieure et extérieure des Eglises chrétiennes a un titre assez authentique, puisqu'il a quinze cents ans d'antiquité, et qu'il a été arrosé du sang des martyrs durant tout le troisième siècle. C'est cependant cette antiquité qu'on vous apprend à mépriser; au lieu que la raison seule vous doit apprendre non-seulement qu'une telle antiquité est digne de toute créance, mais encore que ce qu'on trouve si solidement et si universellement établi dans un siècle si voisin des apôtres, ne peut manquer de venir de plus haut.

C'est donc en vain qu'on nous veut cacher cette union des Eglises dans le second siècle. Car encore qu'il nous en reste à peine cinq ou six écrits, il y en aurait pourtant assez dans ce petit nombre pour convaincre le ministre; et si je n'avais voulu dans cette Instruction me renfermer précisément dans l'Evangile, la preuve en serait aisée. Mais pour aller à la source, comment a-t-on pu penser que l'union des Eglises n'était pas du premier dessein du Fils de Dieu, puisque c'est lui-même qui, formant le plan de son Eglise, a donné à ses apôtres, comme la marque à laquelle *on reconnaîtrait ses disciples, de s'aimer les uns les autres* : et encore : *Mon Père, qu'ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé*[2]. Ainsi l'union même extérieure, et qui se ferait sentir à tout le monde, devait être une des marques du christianisme.

LXI. *Preuve par saint Paul que les Eglises chré-*

1. *Ephes.*, IV. 3, 4, 5, 6. — 2. *T.* I, *l.* 1, *c.* 4, *n.* 4, *p.* 34, 35.

1. *T.* II, *p.* 551. — 2. *Joan.*, XIII. 25; XVII. 21.

tiennes étaient établies pour ne faire ensemble au dedans et au dehors qu'une seule Eglise catholique. — Mais peut-être que Jésus-Christ ne voulait pas dire que cette union s'entretînt d'Eglise à Eglise, et ne la voulait établir que de particulier à particulier dans chaque Eglise chrétienne. A Dieu ne plaise : au contraire, il paraît que, de toutes les Eglises, il en a voulu faire une seule Eglise, une seule épouse, qu'il a voulu à la vérité sanctifier au dedans par la foi qu'elle a dans le cœur, mais qu'il a voulu *en même temps purifier à l'extérieur par le baptême de l'eau et par la parole de la prédication.* C'est ainsi que parle saint Paul[1]. C'est cette Eglise que dès l'origine on appela catholique : ce terme fut mis d'abord dans le symbole commun des chrétiens; et sans entrer avec le ministre dans la question inutile, si les apôtres ont arrangé ce sacré symbole comme nous l'avons, il suffit qu'on ne nie pas, et qu'on ne puisse nier que la substance et le fond n'en fût de ces hommes divins, puisque tout l'univers l'a reçu comme de leur main et sous leur nom. On a donc toujours eu une foi commune, une commune profession de la même foi, une seule et même Eglise universelle composée en unité parfaite de toutes les Eglises particulières, où aussi on établissait *la communion* tant intérieure qu'extérieure *des saints*, qu'on nous donne maintenant comme impossible.

LXII. *Uniformité de la discipline des Eglises dans le fond.* — « Les apôtres, dit le ministre[2], » n'ont point travaillé à former la discipline par » des lois qui dussent être perpétuelles et univer- » selles. » Mais sous prétexte qu'ils laissaient une sainte liberté dans les cérémonies indifférentes, la vouloir pousser plus avant, ou dire que ces saints hommes ne s'étudiaient pas à rendre commune la profession de foi, le fond de la discipline et la substance des sacrements, c'est ignorer les faits les plus avérés, et vouloir ôter au christianisme la gloire de cette sainte uniformité que le monde même y admirait.

LXIII. *Démonstration, par l'Ecriture, que les Eglises se regardaient les unes les autres, en sorte que leur consentement tenait lieu de règle.* — Ce n'est pas une moindre erreur de dire *que les Eglises étaient pour la plupart inconnues les unes aux autres*, et s'assemblaient secrètement *dans une chambre*, sans se soucier de leur mutuelle communication. Car au contraire, dès l'origine les Eglises ont toutes tendu à s'unir, et à se faire mutuellement connaître. Tout est plein dans les écrits des apôtres du salut réciproque qu'elles se donnaient en la charité du Seigneur; l'Eglise de Babylone quelle qu'elle fût, constamment bien éloignée, saluait celles de Bithynie et du Pont, d'Asie, de Cappadoce et de Galatie[3]. La gravité des Eglises ne permet pas de prendre ce salut, qu'on trouve en tant de lettres des apôtres, pour un simple compliment : c'était la marque sensible de la sainte confédération et communion des Eglises dans la créance et dans les sacrements, conformément à cette parole : *Si quelqu'un vient à vous*, de quelque côté qu'il y arrive, *et n'y apporte pas la saine doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne lui dites pas bonjour*[4]; ne lui donnez pas le salut. La première Epître de saint Jean, selon l'ancienne tradition, se trouve adressée aux Parthes; et de l'Asie Mineure, où il demeurait, cet apôtre enseignait les peuples si éloignés des pays dont il prenait soin et de l'empire romain. Les apôtres n'écrivaient pas seulement à des Eglises particulières, mais en nom commun *à toutes les tribus dispersées*[1], *et à tous ceux qui se conservaient en Dieu et en Jésus-Christ*[2]. Tout l'univers savait *la foi, l'obéissance des Romains*[3]; et réciproquement on savait à Rome *ce que c'était que toute l'Eglise des Gentils* (en nom collectif et en nombre singulier) : *et qui étaient ceux à qui elle était redevable*[4]. Qu'importe donc qu'on s'assemblât *ou dans une chambre* ou ailleurs, puisque l'on se communiquait, même des prisons, d'où l'Evangile courait, comme dit saint Paul[5], sans pouvoir être lié?

Au surplus, si on eût tenu pour indifférent d'être uni ou ne l'être pas dans la doctrine une fois reçue, saint Paul n'aurait pas donné aux Romains ce précepte essentiel : *Prenez garde à ceux qui causent des dissensions et des scandales parmi vous contre la doctrine que vous avez reçue, retirez-vous de leur compagnie*[6]. Est-ce peut-être qu'on observait ceux qui causaient des divisions contre la doctrine reçue dans les Eglises particulières, et qu'on laissait impuni le scandale qu'auraient pu causer les Eglises mêmes? Ce serait une absurdité trop insupportable.

Mais si l'autorité de l'Eglise nommée en commun était de si peu de poids sur chaque Eglise particulière, d'où vient que saint Paul prenait tant de soin de faire remarquer aux Corinthiens ce qu'il enseignait à tout l'univers; *leur envoyant exprès Timothée, pour les instruire des voies qu'il tenait partout et en toute l'Eglise*[7] : et encore : *c'est ce que j'enseigne dans toutes les Eglises*[8], sur ce fondement, *Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix;* comme s'il eût dit, qu'il unissait non-seulement les particuliers, mais encore toutes les Eglises entre elles; ce qui lui faisait ajouter, contre les auteurs des divisions et des scandales : *Est-ce de vous qu'est sortie la parole de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui elle est parvenue*[9]*?* leur montrant, par cette doctrine, combien ils devaient déférer au commun sentiment des Eglises, et surtout de celles d'où la parole de Dieu leur était venue. Voilà ces Eglises *qui ne se connaissaient pas, pour la plupart*, et qui avaient si peu d'égard pour la doctrine et les sentiments les unes des autres.

LXIV. *Illusion du ministre, qui compare l'ancienne Eglise à la Réforme prétendue et aux vaudois : démonstration du contraire par un fait constant.* — Quand le ministre veut imaginer que les Eglises chrétiennes ressemblaient *à la Réforme, qui, lorsqu'elle vint, ne connaissait pas les vaudois*, il devait donc faire voir par quelque exemple de l'Ecriture, ou du moins de l'antiquité ecclésiastique, qu'il s'était formé des Eglises, comme la Réforme, qui ne tinssent rien de celles qui étaient auparavant, et même n'en connussent aucune de leur créance. C'est ce qu'il ne montrera jamais; toutes les Eglises naissantes venaient de la tige commune des apôtres, ou de ceux que les apôtres avaient en-

1. *Ephes.*, v. 24, 26. — 2. *T.* I 35, 36. — 3. *I. Petr.*, I. 1, v. 13. — 4. *II. Joan.*, 10.

1. *Jac.*, I. 1. — 2. *Judæ*, 1. — 3. *Rom.*, I. 8; XVI. 19. — 4. *Idem*, 4. — 5. *II. Thess.*, III. 1; *II. Tim.*, II. 9. — 6. *Rom.*, XVI. 17. — 7. *I. Cor.*, IV. 17. — 8. *Idem*, XIV. 33. — 9. *Ibid.*, 36.

voyés, et en tiraient leurs pasteurs avec la doctrine.

LXV. *Saint concert entre les apôtres.* — Le ministre n'aurait pas fait agir les pasteurs si fort indépendamment les uns des autres, et sans aucun mutuel concert, s'il avait songé que saint Paul même ne dédaigna pas *de venir à Jérusalem exprès pour visiter Pierre, de demeurer avec lui quinze jours;* et encore quatorze ans après, *de conférer avec les principaux apôtres sur l'Evangile qu'il prêchait aux Gentils, pour ne point perdre le fruit de sa prédication*[1]. Ces hommes inspirés de Dieu n'avaient pas besoin de ce secours; mais Dieu même *leur révélait* cette conduite, comme saint Paul le marque expressément[2], afin de donner l'exemple à leurs successeurs, et les avertir de prendre garde, dans la fondation des Eglises, à poser toujours, *comme de sages architectes, le même fondement qui est Jésus-Christ, et à observer en même temps ce qu'ils bâtissaient dessus*[3].

LXVI. *Que la doctrine du ministre insinue le schisme.* — Cependant à la faveur de ces beaux récits, et du tour ingénieux qu'on y donne à l'état des deux premiers siècles, on insinue le schisme, ou dégoûte insensiblement les fidèles du lien de la communion des églises. Elle n'était pas, dit-on, du *premier dessein*, et c'est une invention du troisième siècle : quelque établie qu'on la voie depuis ce temps, c'est assez qu'elle ne soit pas de l'institution primitive, et l'on veut désaccoutumer les Eglises de faire leur règle de la foi commune.

LXVII. *Que le ministre prêche ouvertement le schisme, en disant que les sept mille que Dieu sauvait dans le royaume d'Israël étaient de vrais schismatiques.* — Après avoir ainsi préparé de loin la voie à ne plus craindre le schisme même dans la foi, et à tenir toute communion pour indifférente, on en vient à dire tout ouvertement, que le schisme dont nous parlons n'empêche pas le salut.

Le sentiment du ministre n'est pas obscur : *les sept mille réservés de Dieu* dans le royaume d'Israël, qui *n'avaient point courbé le genou devant Baal*, étaient schismatiques, séparés de l'Eglise primitive de Jérusalem, *damnés* par conséquent, dit votre ministre[4], *au jugement de messieurs les prélats; et cependant*, continue-t-il, *Dieu les absout.*

Ces sept mille, ajoute-t-il[5], « étaient l'Eglise de » Dieu, quoiqu'ils n'eussent ni étendue, ni visibi- » lité, ni union avec l'Eglise de Jérusalem, ni la » succession des prêtres. Ils ne périssaient donc » pas. »

LXVIII. *Elie, Elisée et les autres prophètes d'Israël étaient schismatiques, selon le ministre, et toutefois sauvés et saints.* — Un abîme en appelle un autre. *Dieu avait là* (dans le schisme d'Israël) *une suite de prophètes nés et vivants dans le schisme :* c'est-à-dire, comme il vient de l'expliquer, *séparés de la succession des prêtres et de l'Eglise primitive de Jérusalem*[6]. Les prophètes dont il veut parler, sont ceux qui prophétisaient en Israël avec Elie et Elisée : donc Elie et Elisée, avec tous les saints prophètes qui leur étaient unis, selon le ministre, étaient schismatiques; *et cependant*, poursuit-il, *ces prophètes schismatiques*, Elie, Elisée et les autres, *étaient-ils damnés à cause de leur séparation, à cause que la succession leur manquait?* Point du tout, dit-il; cela n'est rien, selon les ministres; le titre de schismatique devient beau dans leur bouche, et la nouvelle Réforme le donne aux prophètes les plus saints.

LXIX. *Que le schisme des dix tribus et de Samarie est approuvé par le ministre, et en même temps très-expressément condamné par la loi de Moïse.* — Tout cela est avancé pour sauver le schisme. La Réforme prend soin de le défendre. « Il y a du plai- » sir, dit le ministre[1], à entendre là-dessus M. de » Meaux, qui, entêté de l'unité de son Eglise et de » la succession des pasteurs, rejette les Samari- » tains, comme autant de schismatiques perdus, » parce qu'ils n'étaient pas unis à la source de la » religion, et que la succession d'Aaron leur man- » quait. »

Ainsi ce n'était pas Dieu qui avait commandé à tout son peuple et aux dix tribus, comme aux autres, de demeurer unis et soumis aux seuls prêtres de la famille d'Aaron : ce n'était pas Dieu qui avait prescrit au même peuple par la bouche de Moïse de *reconnaître le lieu que le Seigneur choisirait*, avec expresses défenses *d'offrir en tous lieux qui se pourraient présenter à la vue*[2] : le temple de Jérusalem n'était pas ce lieu expressément désigné de Dieu, sous David et sous Salomon, et unanimement reconnu par toutes les douze tribus : malgré des commandements si précis de Dieu et de la loi, il n'y avait aucune obligation de s'unir à la succession du sacerdoce d'Aaron ni à *l'Eglise primitive* de Jérusalem. Ce sont là des entêtements de M. de Meaux, et non pas des témoignages exprès de la loi de Dieu.

LXX. *Que Jésus-Christ a expressément condamné le schisme de Samarie.* — Mais ce qui m'étonne le plus, c'est le peu d'attention qu'on fait parmi vous à l'expresse condamnation du schisme de Samarie, prononcée par Jésus-Christ même, lorsqu'il dit aux Samaritains[3] : *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, et nous, nous adorons ce que nous connaissons; parce que le salut vient des Juifs.* Il les sépare manifestement de sa compagnie, lorsqu'il dit *vous* et *nous :* il les sépare conséquemment *du salut*, qui ne peut être qu'avec lui; et il ne reste plus qu'à examiner s'il les condamne pour l'idolâtrie, ou seulement pour le schisme.

LXXI. *On prouve contre le ministre que Samarie est condamnée par Jésus-Christ pour son schisme.* — Le ministre abuse manifestement de cette parole de Jésus-Christ : *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas;* « ce qui fait voir, nous dit-il[4], que les » Samaritains étaient condamnés à cause de leur » ignorance, ou des dieux inconnus qu'ils ado- » raient; et non pas à cause du schisme, ou parce » que la succession du sacerdoce d'Aaron leur man- » quait. » C'est ainsi qu'il combat toujours en faveur du schisme, et ne veut pas que Jésus-Christ l'ait pu condamner. Mais il se trompe manifestement, quand il rejette la condamnation sur l'idolâtrie des Samaritains. C'est un fait constant et avoué, qu'il y avait plusieurs siècles que les Samaritains n'avaient plus d'idoles, et qu'attachés uniquement,

1. *Gal.*, I. 18; II. 2. — 2. *Idem.* — 3. *I. Cor.*, III. 10. — 4. *T.* II, *c.* 7, *n.* 30, *p.* 661; *III. Reg.*, XIX, XX. — 5. *Pag.* 663. — 6. *Idem.*

1. *T.* II, *p.* 661, 662. — 2. *Deut.*, XII. 5, 11, 13, *etc.* — 3. *Joan.*, IV. 22. — 4. *T.* II, *p.* 664.

comme ils sont encore, à l'adoration du vrai Dieu, toute leur question avec les Juifs ne regardait que le lieu où il fallait adorer. Sans avoir besoin d'ouvrir les histoires pour voir cette vérité, le seul Evangile nous suffit, puisque la Samaritaine y parle au Sauveur en ces termes[1] : *Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer; nos pères*, c'était-à-dire, Jacob et les patriarches, n'adoraient point les idoles : ce n'était donc point les idoles que la Samaritaine voulait adorer, et la dispute ne regardait pas l'objet, mais le seul lieu de l'adoration; en un mot, toute la question entre les Juifs et les Samaritains, était à savoir si Dieu voulait qu'on le servît ou dans le temple de Jérusalem avec la Judée, ou dans celui de Garizim avec Samarie. Cela posé, il est manifeste que la condamnation de Jésus-Christ tombe précisément sur le schisme; et s'il reproche aux Samaritains de ne pas connaître Dieu, c'est comme je l'avais expliqué[2], au sens où l'on dit que l'on ne connaît pas Dieu, quand on méprise ses commandements, ses promesses, la source de l'unité, le fondement de l'alliance, et le reste de même nature que Samarie avait rejeté.

LXXII. *Autres preuves par d'autres paroles de Jésus-Christ.* — Si, comme le ministre l'insinue trop ouvertement, c'était une chose indifférente de reconnaître ou ne reconnaître pas les prêtres, successeurs d'Aaron, et que les Samaritains fussent excusables de n'y avoir pas recours, selon l'ordonnance expresse de la loi, Jésus-Christ n'y aurait pas renvoyé avec les autres lépreux celui qui était Samaritain[3]. J'ai rapporté ce passage dans ma première Instruction pastorale[4]. Le ministre y devait répondre, ou convenir, après Tertullien, que Jésus-Christ apprenait par là aux Samaritains à reconnaître le temple et les prêtres enfants d'Aaron, comme la tige du sacerdoce et la source de la religion et des sacrements.

LXXIII. *Que le schisme de Jéroboam et des dix tribus a été réprouvé de Dieu, et pourquoi.* — Après cela, quand on attribue non-seulement aux vrais fidèles, mais encore aux saints prophètes du Seigneur, le schisme des dix tribus, et que l'on compte pour rien de les désunir de la suite du sacerdoce et de celle du peuple de Dieu, c'est vouloir induire sur eux le péché de *Jéroboam qui pécha et qui fit pécher Israël*[5]. C'est le caractère perpétuel qui est donné à ce roi impie dans tout le livre des Rois[6]. Mais il faut en même temps se souvenir que c'était une partie principale du péché tant reproché à Jéroboam, d'avoir établi *des prêtres qui n'étaient point enfants de Lévi, ni du sang d'Aaron*[7], et d'avoir rejeté ceux que Dieu avait institués dans ces races consacrées. L'érection des veaux d'or de Jéroboam ne fut que la suite de cette ordonnance schismatique : *Ne montez plus en Jérusalem* (ni au lieu que le Seigneur a choisi), *voilà tes dieux, Israël, qui t'ont tiré de la terre d'Egypte*[8]. Ainsi la source du crime dans Jéroboam, c'est *d'avoir séparé Israël d'avec le Seigneur,* comme porte expressément le livre des Rois[9], et son plus mauvais caractère est celui de séparateur. Ce fut en haine de l'ordonnance qui séparait le peuple de Dieu de sa tige, que non-seulement les lévites, mais encore tous ceux d'Israël *qui avaient mis leur cœur à chercher Dieu*[1], abandonnèrent le schisme auquel on veut maintenant faire adhérer les prophètes.

LXXIV. *Autre démonstration, par l'Ecriture, que les vrais Israélites étaient pour la religion en communion avec ceux de Juda.* — Il est vrai qu'en mémoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu voulut laisser dans les dix tribus un grand nombre de saints prophètes qui attachèrent une partie considérable du peuple au culte du Dieu de leurs pères. Mais, après tout, ce fut à la fin pour le péché de Jéroboam qu'il livra les Israélites à leurs ennemis[2] : la source de tous les malheurs, marquée au livre des Rois, est toujours cette première séparation, où Jéroboam *divisa* le peuple et *le sépara du Seigneur*[3]. Aussi Dieu avait-il maudit l'autel schismatique dès son origine, en lui faisant annoncer sa future extermination, sous le saint roi Josias, par des prophètes envoyés exprès[4]. Si cependant par violence et par voies de fait les vrais Israélites avec leurs prophètes, étaient empêchés de monter effectivement en Jérusalem, et d'y reconnaître le seul sacerdoce légitime qui fût alors, ils n'en pouvaient jamais être désunis de cœur; et sans manquer de fidélité aux rois d'Israël que Dieu avait dans la suite rendus légitimes, Elisée sut bien reconnaître la prérogative que Dieu avait conservée aux rois de Juda, par rapport à la religion, lorsqu'il parla ainsi à Achab, roi d'Israël, qui l'interrogeait sur les volontés du Seigneur : « Qu'y a-t-il entre vous et moi, » roi d'Israël? Allez aux prophètes de votre père et » de votre mère. Vive le Seigneur! si je n'avais res- » pecté la présence de Josaphat, roi de Juda, je ne » vous aurais pas seulement regardé[5]. » Josaphat de son côté, au nom seul d'Elie et d'Elisée, reconnut d'abord qu'ils étaient de véritables prophètes, et tout le monde savait que tous les saints du royaume d'Israël étaient de même religion, et dans le cœur, autant qu'ils pouvaient, de même culte que ceux de Juda.

C'était pour établir cette vérité, qu'Elie dans ce mémorable sacrifice, où le feu du ciel descendit à sa prière pour consumer l'holocauste, en présence des dix tribus assemblées, redressa un des autels du Seigneur, et pour le construire, *prit douze pierres, selon le nombre des douze tribus des enfants de Jacob, à qui le Seigneur avait dit : Israël sera ton nom*[6] : par où il voulait montrer qu'Israël dans son origine n'était pas un nom de séparation, comme il l'était devenu depuis; mais qu'au contraire, c'était en matière de religion et de sacrifice un nom de communion : et que les douze tribus étaient faites pour adorer au même autel le Dieu de leurs pères.

Aussi le même prophète l'invoqua-t-il en cette occasion à haute voix, *sous le nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël*[7], en lui disant : *Montrez, Seigneur, que vous êtes le Dieu d'Israël*, et que les douze tribus *dont vous voulez aujourd'hui de nouveau convertir les cœurs*, ne sont qu'un seul peuple à votre autel. Telle était l'union qu'Elie reconnais-

1. *Joan.*, IV. 20. — 2. *I. Instr.*, n. 17. — 3. *Luc.*, XVII. 13, 14, 15. — 4. *N.* 17. — 5. *III. Reg.*, XIV. 16, *etc.* — 6. *IV. Reg.*, X. 31, *etc.* — 7. *III. Reg.*, XII. 31; *II. Par.*, XIII. 5. — 8. *III. Reg.*, XII. 28. — 9. *IV. Reg.*, XVII. 21.

1. *II. Par.*, XI. 13, 17. — 2. *III. Reg.*, XIV. 16. — 3. *IV. Reg.*, XVII. 21. — 4. *III. Reg.*, XIII. 1, 2. — 5. *IV. Reg.*, III. 13, 14. — 6. *III. Reg.*, XVIII. 30, 31, 32. — 7. *Idem*, 36, 37.

sait entre tous les vrais Israélites dans ce sacrifice commun.

Jonas, qui prophétisait parmi les tribus séparées dont il était, ainsi qu'on le trouve au livre des Rois[1], ne s'était point pour cela séparé du temple de Jérusalem, puisque, jusque dans le ventre de la baleine qui l'avait englouti, il se consolait en criant : *Seigneur, quoique rejeté de devant vos yeux, je reverrai votre saint temple*[2]; par où il marquait tout ensemble, et qu'il avait accoutumé de le visiter, et qu'il espérait encore d'y rendre à Dieu ses adorations.

Un autre prophète d'Israël, ce fut Osée, en prédisant aux dix tribus séparées leur heureux retour, leur annonce *qu'ils reviendraient au Seigneur leur Dieu et à David leur roi*[3], pour les ramener par ses paroles au temps qui avait précédé le schisme de Jéroboam, et leur rappeler le souvenir de cette parole du roi Abiam : *Ecoutez, Jéroboam et tout Israël : ignorez-vous que le Seigneur a donné à David le règne sur tout Israël pour jamais*[4]*?*

LXXV. *Suite de la même épreuve.* — Ainsi tout vrai fidèle est frappé d'horreur, quand il entend dire que les sept mille que Dieu réservait, et que les prophètes du Seigneur qui enseignaient les dix tribus étaient schismatiques, jusqu'à celui que son zèle ardent fit enlever dans le ciel dans un chariot de feu.

Et il ne faut pas s'imaginer que la partie de l'Eglise qui se conservait dans le royaume d'Israël demeurât sans culte. Car ce n'était pas en vain que Dieu leur envoyait tant de saints prophètes avec tant de miracles éclatants pour les empêcher d'oublier la foi de Moïse. Ils en gardaient ce qu'ils pouvaient, en s'assemblant *avec les prophètes au premier jour du mois et tous les jours du sabbat*[5], c'est-à-dire aux jours ordinaires marqués par la loi, comme il est écrit expressément au livre des Rois. Il y avait même parmi eux des autels de Dieu; et s'ils en eussent été privés, Elie n'aurait pas dit au même temps que les sept mille lui furent montrés en esprit : *Seigneur, les enfants d'Israël ont abandonné votre alliance : ils ont abattu vos autels et massacré vos prophètes*[6]. Ils persistaient donc dans l'alliance, et en avaient pour marques sensibles les prophètes, sous la conduite desquels ils servaient Dieu, et les autels qu'ils élevaient au nom du Seigneur. Ce pouvaient être des autels semblables à celui qu'érigèrent ceux de Ruben et de Gad avec la demi-tribu de Manassès[7], non point pour se séparer de l'autel du Seigneur, mais au contraire comme un mémorial de la part qu'ils se réservaient aux sacrifices communs. Mais enfin quels que fussent ces autels, et quel qu'ait été le culte que Dieu y établissait, selon la condition de ces temps, par le ministère extraordinaire et miraculeux des prophètes, toujours est-il bien certain que ce n'était pas l'autel de Béthel ni les autres de Jéroboam que Dieu avait en horreur, comme on a vu.

LXXVI. *Visibilité de la partie de l'Eglise judaïque qui restait en Israël.* — Par conséquent cette Eglise, que Dieu réservait en Israël, se rendait visible autant qu'elle le pouvait dans une si cruelle persécution; et quand elle fut réduite à se cacher tellement dans le royaume des dix tribus séparées, qu'Elie ne l'y voyait plus, deux raisons empêchent que cela ne nuise à tout le corps de l'Eglise : l'une, que cet état ne dura pas, comme le reste de l'histoire d'Elie et toute celle d'Elisée le fait paraître; et l'autre, qui est l'essentielle, que c'est un fait avéré dans le même temps, que l'Eglise et la religion éclataient en Judée sous Josaphat et les autres rois.

LXXVII. *Que tout ce qu'on nous objecte ne fait rien contre nous.* — Ainsi on ne fait ici que vous amuser; on vous fait prendre le change, et on met la difficulté où elle n'est pas. Cette dispute sur les sept mille, qui est votre unique refuge, ne sert de rien à la question, et ne nuit en aucune sorte à la doctrine que j'ai établie touchant la promesse de l'Evangile. Les catholiques ne prétendent pas que la foi ne puisse jamais être cachée en des endroits particuliers, puisque même nous confessons qu'elle y pourrait être tout à fait éteinte. Le fondement que nous posons, c'est que la succession des pasteurs qui remontent jusqu'aux apôtres, sans que la descendance en puisse être interrompue ni niée, est incontestable; que ceux qui chercheront Dieu, verront toujours une Eglise où on le pourra trouver; une Eglise qui soit toujours *le soutien et la colonne de vérité*[1]; une Eglise à qui l'on dira jusqu'à la fin de l'univers : *Dites-le à l'Eglise, et, s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il vous soit comme un Gentil et un publicain*[2]; une Eglise enfin plus immuable que le roc, dont la foi toujours connue et victorieuse verra toutes les erreurs tomber à ses pieds, et contre laquelle l'enfer ne prévaudra pas. Que cette Eglise ait quelque part des membres cachés, qu'elle s'obscurcisse, qu'elle périsse même quelque part, sa perpétuelle universalité ne laissera pas de subsister : la promesse ne sera pas anéantie pour cela; et une marque que les objections qu'on vient d'entendre n'appartiennent seulement pas à la question que nous traitons, c'est qu'on peut vous accorder tout ce que vous dites sur les fidèles cachés, sans que notre doctrine ait reçu la moindre atteinte.

LXXVIII. *Réflexion sur les sept mille.* — Les sept mille vous servent si peu, que même vous ne sauriez vous mettre à leur place. Si la messe, ou toute autre chose que vous voudrez imaginer, est le Baal, devant lequel les sept mille n'avaient pas fléchi le genou, quand Luther ou Zwingle ou Œcolampade ou Bucer ou Calvin ont éclaté, *les sept mille*, qui croyaient comme eux secrètement, ont dû venir leur déclarer cette secrète créance, et leur dire : Nous étions déjà dans ces sentiments; vous n'avez fait que nous rallier, et nous donner la hardiesse de nous découvrir. Mais loin d'en trouver sept mille qui leur tinssent ce langage, nous avons pressé vos ministres d'en nommer un seul. J'en ai moi-même interpellé M. Claude, et il a dit : *M. de Meaux croit-il que tout soit écrit?* Je l'ai demandé à M. Jurieu, et il a répondu : *Que nous importe?* J'ai mis ce fait sous les yeux de tous les lecteurs de mon troisième Avertissement contre M. Jurieu[3]. Sans vous obliger à recourir à ce livre, et pour renfermer dans ce seul écrit toute la force de ma preuve, in-

1. *IV. Reg.*, XIV. 25. — 2. *Jon.*, II. 5. — 3. *Osée*, III. 4, 5. — 4 *II. Par.*, XIII. 5. — 5. *IV. Reg.*, IV. 23. — 6. *III. Reg.*, XIX. 24. — 7. *Jos.*, XXII. 27.

1 *I. Tim.*, III. 15. — 2 *Matth.*, XVIII. 17. — 3. *IIe Avert.*, n. 30, 31, 32.

terrogez-vous vous-mêmes, si jamais on vous a nommé, non pas sept mille hommes et un nombre considérable, mais deux ou trois hommes, mais un seul homme qui ait déclaré aux réformateurs qu'il n'avait jamais été d'une autre créance que de celle qu'ils leur annonçaient. Pressez de nouveau vos ministres les plus curieux, les plus savants, les plus sincères, de vous éclaircir d'un fait si essentiel à la décision de cette cause : si vous ne voyez clairement leur embarras ; si loin de vous montrer un seul homme qui, avant Luther ou Œcolampade, ait cru comme Luther et Œcolampade, ils ne sont à la fin contraints de vous avouer de bonne foi, que Luther même et Œcolampade, Bucer et Zwingle s'étaient faits prêtres ou même religieux de bonne foi, et qu'ils avaient innové non-seulement sur les pasteurs précédents, mais encore sur eux-mêmes, je ne veux plus mériter de vous aucune créance. Ils n'avaient donc pour eux ni les visibles ni les invisibles, ni les connus ni les inconnus ; et il faut que vous confessiez qu'en cela semblables à tous les hérésiarques qui furent jamais, vos auteurs, quand ils ont paru, n'ont rien trouvé sur la terre qui pensât comme eux.

LXXIX. *Le schisme de la nouvelle Réforme la contraint à défendre le schisme en général, et à tomber dans l'indifférence des religions.* — Dès là donc pour justifier le schisme qu'ils avaient fait avec tous leurs prédécesseurs et avec tous les vivants, il a fallu s'intéresser pour le schisme même, et en adoucir l'horreur ; par ce moyen les sept mille sont devenus schismatiques sans péril de leur salut : les saints prophètes étaient séparés de la suite du sacerdoce et de l'Eglise, sans scrupule et sans aucune diminution de leur sainteté : il a fallu faire voir qu'il n'y avait nulle nécessité que les églises fussent si unies : chaque église se doit former par elle-même : des églises on en viendra aux particuliers : nul ne doit régler sa foi sur son prochain non plus que sur les églises, pas même sur celle où l'on est. Chacun n'a à consulter que son cœur et sa conscience. Vous voyez par expérience où l'on va par ce chemin ; et si la suite inévitable n'en est pas toujours la religion arbitraire ou l'indifférence des religions, sans en excepter le socinianisme ni le déisme.

Remarques sur le fait de Paschase Radbert, où le ministre tâche de marquer une innovation positive.

LXXX. *Inutilité des faits infinis que le ministre rapporte : il n'y a en cette matière que deux faits importants pour le salut.* — Pour détourner vos oreilles d'une doctrine si simple, on vous accable de faits inutiles. Mais il n'y a que deux faits qui servent à votre salut, et ils sont constants : l'un est, que vos prétendus réformateurs ont établi vos Eglises en se séparant de la communion de ceux qui les avaient baptisés et ordonnés, et en rejetant, à l'exemple de toutes les hérésies, la doctrine de tous les pasteurs qui étaient en place lorsqu'ils ont paru[1] : l'autre, que l'Eglise catholique n'a jamais rien fait de semblable. Il fallait donc écarter tous les autres faits qui ne servent qu'à détourner la question, et ensuite n'étourdir le monde ni des Chinois, ni des Grecs, ni de Claude de Turin, ni de la morale sévère, ni de la morale relâchée, ni des maximes du clergé de France, ni des jansénistes, ni des quiétistes, ni du cardinal Sfondrate et de ses nouveautés sur le péché originel, ou sur les autres matières semblables, ni même des albigeois ni des vaudois, que la Réforme confesse elle-même, comme on vient de voir, qu'elle ne connaissait pas quand elle est venue, et qui d'ailleurs ne se trouvaient pas moins embarrassés que vous à nommer leurs prédécesseurs. Il fallait donc, ou nommer la suite des vôtres sans interruption, ce que vous n'entreprenez seulement pas ; ou, pour convaincre par un fait certain l'Eglise romaine de rupture avec ses auteurs, y marquer dans sa suite un point fixe et déterminé où l'on se soit vu contraint, pour soutenir sa doctrine, de renoncer à la leur. Voilà, dis-je, précisément ce qu'il fallait avoir prouvé : sinon l'on dispute en l'air, et l'Eglise subsiste toujours, sans pouvoir être troublée dans son état.

LXXXI. *Le ministre convient du fait qu'il fallait prouver contre l'Eglise romaine, et il fait semblant de le tenter.* — Votre ministre a senti ce qui manquait à sa preuve ; et je vous prie, mes chers frères, de bien entendre ses paroles, qui vous mettront dans la voie de votre salut, si vous les voulez comprendre ; les voici de mot à mot.

« M. de Meaux soutient mal à propos qu'on ne » peut marquer à la vraie Eglise, c'est-à-dire à » l'Eglise romaine, son commencement par aucun » fait positif, qu'en remontant aux apôtres, à saint » Pierre et à Jésus-Christ ; et si cela était vrai, il » aurait raison[1]. » Pesez bien, encore une fois, que s'il y a une Eglise à laquelle on ne puisse montrer son innovation par aucun fait positif, ce sera la véritable Eglise. Le ministre en est convenu, et il ne se sauve qu'en niant que cet avantage appartienne à l'Eglise catholique ; il se sent donc obligé à donner des dates précices de chaque dogme de l'Eglise. « Oui, poursuit-il, on marque précisément les in» novations, le commencement et le progrès des » erreurs, des faux cultes et de l'idolâtrie par la» quelle l'Eglise romaine se distingue de la Ré» forme. » Si c'était assez de le dire, il serait trop aisé de gagner sa cause : mais ouvrez son livre, lisez la page citée, où il promet d'établir ces dates ; considérez le texte et la marge ; ni dans le texte ni dans la marge vous ne trouverez aucune preuve, je ne dis pas établie, mais indiquée. Il confond le vrai, le faux, le douteux, ce qui est de foi et de discipline, c'est-à-dire, ce qui peut changer et ce qui est invariable ; et au lieu de montrer la rupture qu'il pose en fait, sans raisonner il suppose que nous avons tort. Est-ce ainsi qu'on établit les faits comme constants, comme positifs, comme avérés ? Il sent donc qu'il n'a rien à dire, puisque entreprenant de marquer ces faits, il demeure court dans la preuve. Lisez vous-mêmes, et jugez.

LXXXII. *On examine ce que dit le ministre sur le fait de Paschase Radbert.* — Le fait qu'il articule le plus nettement, c'est la prétendue innovation de Paschase Radbert. « On montre, dit-il[2], le » point fixe où une parcelle se séparait de la tige » sur l'Eucharistie, lorsque Paschase était presque

1. *Inst.*, n. 12, et.

1. *T.* II, I, c. 4, n. 15, p. 598. — 2. *T.* II, p. 599.

» le seul au neuvième siècle qui enseignait la pré- » sence réelle. » S'il voulait montrer ce point fixe de séparation, il devait donc dire de qui Paschase s'était séparé, qui lui avait dit anathème, qui avait fait alors un corps à part : il n'en dit mot, parce qu'il sait bien en sa conscience qu'il n'y eut rien de semblable, et qu'au contraire Paschase avançait positivement à la face de toute l'Eglise, sans être repris par qui que ce soit, « qu'encore que quel- » ques-uns (remarquez ce mot) errassent par igno- » rance sur cette matière de la présence réelle, » néanmoins il ne s'était encore trouvé personne » qui osât ouvertement contredire ce qui était cru » et confessé par tout l'univers[1]. » Voilà ce qu'écrit Paschase, sans craindre d'être démenti, et en effet il resta si bien dans la communion de toute l'Eglise, que ni sa doctrine, ni ses livres, ni sa mémoire n'ont jamais été notés d'aucune censure. Au lieu de trouver Paschase d'un côté, et comme le ministre l'avait promis, *presque* tout le monde de l'autre, il trouve Paschase avec tout le monde, et de l'autre, *quelques-uns*. Voilà ce point fixe de séparation, où le ministre avait mis son espérance.

LXXXIII. *Seconde et troisième tentatives du ministre également inutiles sur le même fait de Paschase Radbert.* — Il y revient encore une fois, et encore une fois il ne dit rien. *Avant Paschase*, dit-il[2], *la transsubstantiation était inconnue.* Si elle eût été inconnue, tout le monde se serait donc élevé contre, comme on a fait contre toutes les autres nouveautés : on nommerait ou le pape ou le concile qui aurait condamné le novateur. Mais non, on ne dit rien de tout cela, et l'on n'y songe même pas. Il est vrai que le ministre dit bien qu'on cria : *Paschase* au neuvième siècle « parut avec son dogme » de la présence réelle, et alors on cria fort contre » la nouveauté de sa doctrine[3]. » Il le dit, mais du moins rapportera-t-il quelque acte authentique, comme il fallait faire pour marquer *ce point fixe de la séparation* qu'il avait promis? Non, et voici tout ce qu'il en sait : « l'Eglise gallicane, poursuit- » il, avait toujours été dans une créance très-diffé- » rente de l'Eucharistie. » On attendait sur cette matière quelque décret authentique d'une Eglise si éclairée; mais le ministre tourne tout court pour nous dire en l'air : « Tout ce qu'il y avait de grands » hommes en ce temps-là, quoique divisés sur la » grâce, se réunirent pour défendre l'ancienne doc- » trine sur l'Eucharistie. » Mais que firent-ils? Tout se va réduire au seul livre de Ratramne qu'on n'ose nommer, parce que son autorité n'est pas assez grande pour montrer un consentement décisif, et que d'ailleurs on n'est pas d'accord de son sentiment, ni du sujet du livre ambigu qu'il fit par ordre de Charles le Chauve. Le ministre n'ignore pas les disputes entre les savants sur le sujet de ce livre, et dit seulement : « Charles le Chauve entra » dans cette dispute : ce fut par son ordre qu'on » écrivit : et ceux qu'il avait chargés de cette com- » mission combattirent la présence réelle contre » Paschase[4]. » C'est la question que l'auteur suppose sans preuve décidée en sa faveur. « Ce qui » achève, conclut-il, de faire voir que c'était là le » parti le plus autorisé et le plus nombreux. » C'est tout ce qu'il a pu dire de ce point fixe de séparation qu'on lui demandait, et qu'il entreprenait de montrer; comme si un ordre d'écrire donné par un empereur, sur une matière de foi, était une approbation de ce prince, ou que cette approbation, quand elle serait véritable, fût un acte authentique de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, le ministre n'en a pas su davantage. C'est en vain que j'entrerais dans un fait avancé en l'air et dans les autres jetés à la traverse. Il faut abréger les voies du salut, et ne pas faire dépendre votre instruction d'une critique inutile, où, quand j'aurais l'avantage qui suit toujours la bonne cause, je n'aurais fait que perdre le temps. Il suffit qu'il soit véritable que si l'on avait une fois trouvé dans le fait ce moment d'interruption, la mémoire ne s'en serait jamais effacée parmi les hommes; et l'Eglise catholique, ou, si l'on veut, l'Eglise romaine, porterait empreinte sur le front la date de sa nouveauté et de son schisme, au lieu qu'elle y porte le témoignage immémorial de sa perpétuelle et invariable succession.

1. *Epist. ad Fruct.*, p. 1634. — 2. *T.* II, *p.* 635. — 3. *P.* 641. — 4. *T.* II, *p.* 641 *et* 642.

Remarques sur le fait des Grecs.

LXXXIV. *Que le ministre convient de ce qu'il y a d'essentiel dans le fait des Grecs.* — La même raison m'empêche d'entrer plus avant dans ce qui regarde les Grecs. J'en ai dit assez sur ce sujet dans la précédente Instruction pastorale, et je veux seulement vous faire observer que votre ministre n'a pu ni osé le contredire.

Il a cité l'endroit de cette Instruction[1], où je reproche justement aux Grecs de n'avoir *plus voulu dire comme ils faisaient* dans les conciles généraux qu'ils ont tenus avec nous : *Pierre a parlé par Léon*[2], *Pierre a parlé par Agathon : Léon nous présidait* à Chalcédoine, *comme le chef préside à ses membres : les saints canons et les lettres de N. S. P. et conserviteur Célestin nous ont forcés à prononcer cette sentence*[3]. C'est celle où Nestorius fut déposé à Ephèse, dans le troisième concile œcuménique, et dans l'action principale pour laquelle il était assemblé.

Le ministre a vu toutes ces paroles, même celles où le concile d'Ephèse a prononcé qu'il *était contraint* (à déposer l'hérétique) *par les saints canons et par les lettres* émanées canoniquement de la chaire de saint Pierre. Que demandons-nous davantage aux Grecs, et de quoi les accusons-nous, sinon d'avoir renoncé au sentiment où nous étions tous dans les premiers conciles généraux, que constamment nous avons tenus ensemble?

Voilà ce que je disais, ce que votre ministre a vu et cité. Ecoutez ce qu'il y répond. Lisez seulement le titre qui est à la marge, vous y trouverez ces mots : *Primauté de saint Pierre reconnue*, et dans le corps du discours : *Les Grecs reconnaissent la primauté de saint Pierre*[4].

LXXXV. *Autre passage du ministre sur la primauté divine des Papes, comme successeurs de saint Pierre.* — Mais peut-être qu'en reconnaissant *la primauté de saint Pierre*, qui ne peut venir que de Jésus-Christ, ils ne reconnaissaient pas également

1. *I. Inst. past.*, *n.* 32. *Réponse*, *t.* II, *l.* 4, *c.* 2, *n.* 6, *etc.* — 2. *Epist. Conc. Chalced. ad Leon.* — 3. *Conc. Ephes.*, *Act.* I. — 4. *T.* II, *n.* VI, *p.* 562.

qu'elle eût passé à ses successeurs, évêques de Rome. Lisez encore dans le livre de votre ministre, à la marge : *Sentiments des Grecs* ; et dans le corps ces paroles : « Que M. de Meaux n'allègue pas les » acclamations des Grecs au concile de Chalcé- » doine, en faveur de saint Pierre et de Léon le » Grand : les Grecs ne contestaient pas à saint » Pierre sa primatie, ni à l'évêque de Rome le pre- » mier rang dans les conciles où il était présent[1]. » Ne nous arrêtons pas à ce qu'il voudrait insinuer sur la présence du Pape. Il n'était présent que par ses légats ni à Ephèse ni à Chalcédoine, où le concile disait qu'il présidait *comme chef* aux évêques qui étaient *ses membres*, et qu'il était *contraint par ses lettres* à prononcer la sentence. Mais enfin il est donc certain, de l'aveu de votre ministre, que les Grecs reconnaissaient dans le Pape une primauté venue de saint Pierre, et par conséquent d'institution divine. Si donc ils ont changé de ton, et n'ont plus voulu la reconnaître dans la suite, j'ai eu raison de leur reprocher que c'est eux qui ont innové, et qui ont laissé tomber une institution qu'ils reconnaissaient auparavant, non-seulement comme ecclésiastique, mais encore comme divine et venue de Jésus-Christ même.

LXXXVI. *Que la soumission des Grecs au Pape était renfermée dans les actes des premiers conciles généraux avoués par le ministre.* — Mais allons encore plus avant, et voyons à quoi le ministre veut réduire la foi des Grecs. C'est qu'en leur faisant avouer la primauté divine de saint Pierre et de ses successeurs, ils nient seulement « qu'on doive » leur être soumis ou communier avec les évêques » romains, pour être l'Eglise[2]; » et un peu après : « Ils ont toujours soutenu (les Grecs) que cette » primauté de saint Pierre n'emporte ni soumission » de la part des apôtres à saint Pierre, ni obéis- » sance de la part des évêques au Pape, et les actes » des conciles, les registres publics de l'Eglise (ce » sont ici mes paroles qu'il rapporte) en font foi[3]. » Il devait donc réfuter ou nier du moins ce que j'ai tiré de ces registres et de la propre sentence que le concile d'Ephèse a prononcé contre Nestorius : *contraint par les saints canons et par les lettres de saint Célestin.* Il n'a pu ni osé nier que ces paroles ne se lisent effectivement dans ces registres authentiques de l'Eglise, que les Grecs ont dressés conjointement avec nous. Il y avait donc, de l'aveu commun de l'Orient et de l'Occident unis alors, et assemblés dans un concile général, pour condamner l'hérésie de Nestorius; il y avait, dis-je, dans les lettres du Pape, quelque chose qui, joint aux canons, contraint les esprits; c'est-à-dire, manifestement quelque chose, qui a force et autorité dans les jugements de la foi que rendent les plus grands conciles; et il ne reste plus de ressource à votre ministre qu'en disant que cette contrainte canonique n'imposait ni déférence ni soumission à ceux qui la reconnaissaient.

LXXXVII. *La communion avec le Pape nécessaire selon ces actes avoués.* — Mais le ministre produit encore « les séparations fréquentes des deux pa- » triarches (d'Orient et d'Occident) pour prouver » que les Grecs ne croyaient pas que la primauté de » saint Pierre et de sa chaire fût si nécessaire qu'on » y doive communier pour être l'Eglise[1]; » de sorte qu'il faudrait croire, si l'on ajoutait foi à son discours, que les Grecs ne voulaient pas croire qu'il fallût, pour *être l'Eglise*, demeurer dans un état qu'eux-mêmes ils reconnaissaient établi par Jésus-Christ, et qu'on pouvait renoncer à ses institutions : absurdité si visible qu'elle tombe par elle-même en la récitant.

LXXXVIII. *Aveu considérable du ministre sur les Grecs.* — Il ne faut donc pas tirer avantage des séparations des Grecs, puisque s'ils se sont quelquefois séparés, ils sont aussi retournés à leur devoir, et ne se sont jamais rendus plus évidemment condamnables, que lorsqu'ils ont semblé vouloir oublier à jamais l'état où ils étaient avec nous, et changer par un fait certain et positif la doctrine perpétuelle dans laquelle leurs pères avaient été élevés jusqu'au jour de leur rupture.

Voilà où votre ministre a réduit les Grecs, et c'est sur ce fondement qu'il leur accorde sans peine « la » succession apostolique et la présence miraculeuse » de Jésus-Christ, si elle est promise aux pasteurs » qui ont pris la place des apôtres[2]. » A la bonne heure; ils ont donc pris la place des apôtres, et n'en ont point interrompu la succession : votre ministre le veut lui-même ainsi. Commencez donc par avouer que cette succession leur était nécessaire, et laissez là vos Eglises à qui elle manque si visiblement.

LXXXIX. *Que je n'ai rien dit sur la primauté du Pape, que le ministre n'avoue dans le fond.* — Quand donc, en expliquant la promesse, *Je suis avec vous*, j'ai dit que saint Pierre y était compris avec la prérogative de sa primauté[3], le ministre ne devait pas dire que « cette lumière ne sort pas de » l'oracle ni de la promesse de Jésus-Christ, mais » de l'esprit subtil de M. de Meaux[4], » puisqu'il fait lui-même convenir les Grecs de la primauté divine de saint Pierre passée à ses successeurs, et si certaine d'ailleurs, que ses plus grands adversaires ne peuvent la désavouer.

XC. *Que de l'aveu de la nouvelle Réforme, les Grecs ont tort contre les Latins.* — Je n'ai donc rien pris dans mon esprit, et je n'ai fait qu'expliquer l'Evangile par l'Evangile, et une vérité par une autre qui n'est pas moins assurée; et si vous le permettez, j'ajouterai, mes chers frères, ce seul mot : que des deux causes principales que les Grecs allèguent pour sauver leur rupture avec Rome, la première étant la procession du Saint-Esprit, et la seconde, la primauté de saint Pierre passée à ses successeurs; dans la première, vous êtes des nôtres par votre propre Confession de foi, puisqu'elle porte en termes formels que *le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils*[5]; et pour la seconde qui regarde la primauté de saint Pierre, votre ministre vous vient d'avouer non-seulement qu'on la trouve dans les registres publics des conciles œcuméniques, mais encore que les Grecs en étaient d'accord. Il sait bien en sa conscience que je pourrais soutenir cet aveu des Grecs par cent actes aussi positifs que ceux qu'on a rapportés, mais je me suis renfermé exprès dans ceux qui sont avoués par votre ministre. Pourquoi donc en appeler sans cesse aux Grecs, si ce n'est pour vous détourner du vrai état

1. *T.* II, *n.* 7, *p.* 563. — 2. *Idem*, *n.* 6, *p.* 562. — 3. *N.* 7, *p.* 563.

1. *T.* II, *c.* 2, *n.* 7, *p.* 563. — 2. *Idem.* — 3. *I. Inst. past.*, *n.* 32. — 4. *Idem*, *n.* 5, *p.* 561. — 5. *Art.* 6.

de la question, par des faits où il se trouve après tout, sans consulter autre chose que l'Evangile et l'aveu de votre ministre, que la vérité est pour nous?

Remarques sur l'histoire de l'arianisme.

XCI. *Premier aveu du ministre, que tout s'est fait sans règles et par violence sous l'empereur Constance.* — J'ai réservé à la fin de cette Instruction le grand argument du ministre qu'il a répandu dans tout son livre : c'est celui qu'il tire de l'oppression de l'Eglise, sous les règnes de Constance et de Valens : « On marquait, dit-il[1], alors le point » fixe où une parcelle combattait contre le tout : » à quoi il ajoute : « Ce point fixe était l'année de la » mort de Constance : l'Eglise étendue et visible » changea la doctrine dont elle faisait profession le » jour précédent. » C'est-à-dire, selon le ministre, que d'arienne qu'elle était hier sous ce prince, dès le lendemain sans plus tarder, elle redevint catholique; et il ne veut pas seulement songer qu'un changement si subit ne sert qu'à faire sentir qu'il ne se fit rien dans les formes ni par raison, sous ce prince, mais que l'injustice et la force ouverte y régnaient toujours.

Il est fâcheux, je l'avoue, d'avoir à repasser sur des faits si souvent éclaircis par nos docteurs; mais la charité nous y force, puisque l'aveu du ministre, et les tours qu'il donne à ces faits, vont mettre la vérité dans un si grand jour, qu'il n'y aura qu'à ouvrir les yeux pour l'apercevoir.

CXII. *La persécution de Valens est alléguée mal à propos, et ne fait rien à la succession.* — D'abord donc lorsqu'il joint la persécution de Valens avec celle de Constance, il veut grossir les objets. L'Eglise fut tourmentée d'une cruelle manière, sous l'empereur Valens, arien, qui régnait en Orient, mais sans aucun péril pour la succession, puisque dans le même temps tout était paisible en Occident, sous Valentinien, son frère aîné. Et même du côté de l'Orient, les grands évêques de cet empire, un Athanase, un Basile, les Grégoire de Nazianze et de Nysse, un Eusèbe de Samosate, et tant d'autres qui sont connus, illustraient la foi par leur doctrine et par leurs souffrances. Les évêques catholiques chassés de leurs Eglises, ne faisaient que porter la foi du lieu de leur résidence à celui de leur exil. Le ministre dit quelquefois que l'Eglise perdait alors *de son étendue et de sa visibilité*[2]. Ce n'est rien dire. On sait ce qu'opérait la persécution : le sang des fidèles, que versaient les empereurs chrétiens, n'était pas moins fécond que celui des autres martyrs; et quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de savoir si l'Eglise peut devenir ou plus ou moins étendue, ni éclater davantage en un temps qu'en un autre; mais si elle peut cesser d'être étendue et visible, malgré la protection de Celui qui a promis d'être tous les jours avec elle.

XCIII. *On se réduit à Constance et aux faits avoués au fond par le ministre.* — Laissant donc les temps de Valens, arrêtons-nous à Constance, sous qui la confusion parut plus grande; et puisqu'il faut ici établir des faits, faisons si bien que nous ne posions que ceux qui seront constants, et même avoués par le ministre.

1. *T.* II, *p.* 598. — 2. *T.* II, *p.* 580, 691, 692, 665.

XCIV. *Les deux faits où nous nous réduisons, sont constants et décisifs. Premier fait : le point de la rupture d'Arius.* — La déduction en sera courte, puisque je les réduis à deux seulement, mais qui seront décisifs. Le premier est ainsi posé dans ma première Instruction pastorale[1] : « Que quelque » progrès qu'ait pu faire l'arianisme, on ne cessait » de le ramener au temps du prêtre Arius, où l'on » comptait par leur nom le petit nombre de ses sec- » tateurs; c'est-à-dire, huit ou neuf diacres, trois » ou quatre évêques, en tout treize ou quatorze per- » sonnes qui s'élevèrent contre la doctrine qu'ils » avaient apprise et professée dans l'Eglise, sous » leur évêque Alexandre, qui, joint avec cent évê- » ques de Libye, leur dénonçait un anathème éter- » nel adressé à tous les évêques du monde, de qui » il était reçu. » C'est donc à ce temps précis et marqué qu'on ramenait les ariens; et il suffit, pour les mettre au rang de ceux qui, contre le précepte de saint Jude et de saint Paul, se séparent et se condamnent eux-mêmes[2], en condamnant la doctrine qu'ils avaient reçue à leur baptême et à leur sacre.

Voilà le fait précis et constant de la rupture d'Arius, à quoi il faut attacher un fait de même nature, et aussi certain qu'est celui du concile de Nicée, qui sept ans après opposa à cinq ou six évêques seulement de la faction d'Arius, la condamnation de trois cent dix-huit évêques, avec qui tout l'univers communiquait dans la foi, et qui aussi était reconnu par toute la terre pour universel; en sorte qu'il n'y avait rien de plus constant que le point de la séparation d'Arius et des ariens.

XCV. *Second fait : après la persécution, l'Eglise se trouve encore par toute la terre. Lettre de saint Athanase, qui rend ce fait incontestable.* — C'est ce point qu'on ne perdit jamais de vue; et pour montrer que l'Eglise, malgré la persécution de Constance et le concile de Rimini, où le ministre prétend que la succession fut interrompue, était demeurée en état, je pose ce second fait également incontestable : que deux ou trois ans après ce concile et la mort de cet empereur, saint Athanase écrivait encore à l'empereur Jovien : *C'est cette foi* (de Nicée que nous confessons) *qui a été de tout temps*, et c'est pourquoi, continue-t-il, « toutes les » Eglises la suivent; (en commençant par les plus » éloignées) celles d'Espagne, de la Grande-Bre- » tagne, de la Gaule, de l'Italie, de la Dalmatie, » Dacie, Mysie, Macédoine; celles de toute la Grèce, » de toute l'Afrique, des îles de Sardaigne, de » Chypre, de Crète; la Pamphylie, la Lycie, l'Isau- » rie, l'Egypte, la Libye, le Pont, la Cappadoce : » les Eglises voisines ont la même foi; et toutes » celles d'Orient » (c'est-à-dire, de la Syrie, et les autres du patriarchat d'Antioche) « à la réserve d'un » très-petit nombre : les peuples les plus éloignés » pensent de même[3]; » c'était-à-dire, non-seulement tout l'empire romain, mais encore tout l'univers jusqu'aux peuples les plus barbares. Voilà l'état où était l'Eglise, sous l'empereur Jovien, trois ans après la mort de Constance et le concile de Rimini. Ainsi, ni ce concile, ni les longues et cruelles persécutions de l'empereur, ni le support violent qu'il donna pendant vingt-cinq ans aux ariens, ne purent

1. *N.* 14. — 2. *Idem.* — 3. *Epist. Athan. ad Jov. Imp.*

leur faire perdre le caractère de la parcelle séparée du tout. « Tout l'univers, poursuit saint Athanase, » embrasse la foi catholique, et il n'y a qu'un très- » petit nombre qui la combatte. »

XCVI. *Importance de ces deux faits comparés ensemble.* — Cela veut dire, qu'après la rupture, qui montre à l'hérésie son innovation contre les prédécesseurs immédiats, et les met visiblement au rang de ceux qui se séparent eux-mêmes, Dieu permet bien des tentations, des ébranlements et même des chutes affreuses dans les colonnes de l'Eglise, qui causent durant un temps quelque sorte d'obscurité; mais, comme j'ai déjà dit, on ne perd jamais le point de vue qui met toujours manifestement les hérétiques au rang de ceux qui se séparent eux-mêmes. Il n'y a donc qu'à comparer l'un avec l'autre ces deux faits toujours constants, l'un de la rupture précise et de l'innovation dans les hérésies, et l'autre de la consistance et succession perpétuelle de l'Eglise, pour voir sans discussion et sans embarras, d'un côté la vérité catholique et universelle, et de l'autre la partialité et le schisme.

XCVII. *Aveu et réponse du ministre.* — Le fait de la rupture posé de la manière qu'on vient d'entendre dans la précédente Lettre pastorale, a été vu et avoué par mon adversaire; mais voici ce qu'il y répond : « Renvoyer les artisans, les laboureurs, » les soldats et les femmes chercher dans les ar- » chives de l'Eglise d'Alexandrie, si Arius n'avait » que treize ou quatorze sectateurs; c'était jeter les » simples dans les embarras d'un examen plus dif- » ficile que celui de la vérité par l'Ecriture[1]. » C'est toute la réponse du ministre, où l'on voit qu'il avoue le fait, que personne aussi ne peut nier, et se contente de dire qu'il ne peut être connu des simples.

XCVIII. *Réplique, où l'on démontre l'évidence et la notoriété du fait de la rupture d'Arius.* — Je vous plains en vérité, mes chers frères, si ceux qui se chargent de votre instruction, sont assez aveugles pour croire ce qu'ils vous disent; et je vous plains encore davantage, si ne pouvant croire des faussetés si visibles, ils osent vous les proposer sérieusement. Je vous demande, est-ce à présent un embarras de savoir qu'avant Luther, avant Zwingle, avant Calvin, il n'y avait point de Confession d'Augsbourg, ni d'Eglises protestantes; et les catholiques ont-ils jamais été obligés à prouver ce fait? Point du tout : il a passé pour constant, et jusqu'ici, je ne dirai pas, personne ne s'est avisé de le nier, mais je dirai que personne ne s'est avisé de dire qu'il n'en savait rien. Si ce fait demeure pour constant deux cents ans après, et le sera éternellement sans pouvoir être nié, à plus forte raison, du temps d'Arius et du concile de Nicée, le fait dont il s'agit fut connu et avoué par toute la terre. Il ne fallait pas aller feuilleter les registres de l'Eglise d'Alexandrie : les lettres d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, et les décrets de Nicée étaient entre les mains de tout le monde; mais ces faits une fois posés, ne se peuvent jamais effacer. Il en est de même de toutes les autres hérésies, on les sait dans le temps, c'est l'affaire du jour, qu'on apprend à coup sûr, du premier venu. Ainsi, comme je l'ai dit, le point de la rupture est toujours marqué et sanglant : chaque secte porte sur le front le caractère de son innovation : le nom même des hérésies ne le laisse pas ignorer, et c'est trop vouloir abuser le monde, que de proposer une discussion où il n'y a qu'à ouvrir les yeux, et où jamais on ne trouvera la moindre dispute.

1. *T.* II, *p.* 617, 618.

XCIX. *Le fait de l'état de l'Eglise après la persécution n'est pas moins constant.* — Le fait de la rupture d'Arius étant ainsi avéré, du consentement du ministre, et la conséquence étant assurée par la faiblesse visible de sa réponse, il faudrait peut-être voir encore ce qu'il dit sur l'état de l'Eglise, après la mort de l'empereur Constance. Mais nous l'avons déjà vu dans ces paroles[1] : « On marquait alors » (après la mort du persécuteur) le point fixe où la » parcelle combattait contre le tout; ce temps fixe » était l'année de la mort de Constance : l'Eglise » étendue et visible » (qu'il suppose avoir été arienne sous ce prince) « changea la doctrine, dont » elle-même faisait profession le jour précédent : » il ne fallut, ni effort, ni violence : toute l'Eglise par elle-même se trouva catholique, c'est-à-dire, qu'elle se trouva dans son naturel; et cependant ce ministre veut imaginer qu'elle avait perdu sa succession.

C. *Erreur du ministre, qui soutient que dès le temps de Libérius, les ariens se vantaient de leur possession constante.* — Mais, dit-il[2], « les ariens » avaient vanté la constante et paisible possession » de leurs dogmes, criant à Libérius : Vous êtes le » seul : pourquoi ne communiez-vous pas toute la » terre? »

CI. *Impossibilité de ce fait.* — Encore un coup, mes chers frères, on vous doit plaindre, si vous êtes capables de croire, qu'au temps que les ariens parlaient ainsi à Libérius, ils pussent se vanter de la constante et paisible possession de leurs dogmes. C'était en l'an 355, que ce pape eut avec l'empereur l'entretien célèbre où votre ministre leur fait tenir ce discours : il n'y avait pas encore trente ans que le concile de Nicée avait été célébré, car il le fut, comme on sait, en 325 : la foi de Nicée vivait par toute l'Eglise; il n'y avait pas douze ans que le grand concile de Sardique, comme l'appelait saint Athanase, en avait renouvelé les décrets : ce concile était vénérable, pour avoir rassemblé trente-cinq provinces d'Orient et d'Occident, le Pape à la tête, par ses légats, avec les saints confesseurs qui avaient déjà été l'ornement du concile de Nicée. Le scandale de Rimini, où les ministres veulent croire que tout fut perdu, et que l'Eglise visible fut ensevelie, n'était pas encore arrivé, et ce concile ne fut tenu que douze ans après, l'an 339, et l'année qui précéda la mort de Constance. Cependant on voudrait vous faire accroire que les ariens se glorifiaient dès lors d'une *constante et tranquille possession* de leurs dogmes, pendant que la résistance des orthodoxes, sous la conduite de saint Athanase et des autres, était la plus vive.

CII. *Que dans les paroles de Constance à Libérius, il ne s'agissait que du fait de saint Athanase, et non pas du dogme d'Arius.* — Mais ils ne portaient pas si loin leur témérité : et voici ce qu'on objectait à Libérius : *Je souhaite*, c'est Constance qui lui parle ainsi, *que vous rejetiez la communion de*

1. *T.* II, *p.* 598. — 2. *Idem.*

l'impie Athanase, puisque tout l'univers, après le concile (de Tyr), *le croit condamnable*[1]; et un peu après : *tout l'univers a prononcé cette sentence*, et ainsi du reste. Il s'agit donc simplement du fait de saint Athanase, et encore que ce fût en un certain sens attaquer la foi, que d'en condamner le grand défenseur : à ce seul titre, il y a une distance infinie entre cette affaire et la tranquille possession des dogmes de l'arianisme?

CIII. *Qu'il n'est pas vrai que tout l'univers eût condamné saint Athanase.* — Mais était-il vrai du moins, que tout l'univers eût condamné saint Athanase? Point du tout. Constance abusant des termes, et tirant tout à son avantage, veut appeler tout le monde tout ce qui cédait à ses violences : il veut compter pour tout l'univers le seul concile de Tyr, où il avait ramassé les ennemis déclarés de saint Athanase. Mais Libérius au contraire, lui demande un jugement légitime où Athanase soit ouï avec ses accusateurs; et bien éloigné de croire que tout le monde l'ait condamné, il se promet la victoire dans ce jugement. Il n'y a donc rien de plus captieux, ni visiblement de plus faux, que cette tranquille possession du dogme arien.

CIV. *Objection tirée de la chute de Libérius.* — Mais que dirons-nous de la chute de Libérius et de la prévarication du concile de Rimini? l'Eglise conserva-t-elle sa succession, lorsqu'un pape rejeta la communion d'Athanase, communia avec les ariens, et souscrivit à une confession de foi, quelle qu'elle soit, où la foi de Nicée était supprimée.

CV. *Deux faits sur Libérius : le premier, qu'il n'a cédé qu'à la violence.* — Pouvez-vous croire, mes frères, que la succession de l'Eglise soit interrompue par la chute d'un seul pape, quelque affreuse qu'elle soit, quand il est certain dans le fait, que lui-même il n'a cédé qu'à la force ouverte, et que de lui-même aussi, il est retourné à son devoir? Voilà deux faits importants qu'il ne faut pas dissimuler, puisqu'ils lèvent entièrement la difficulté. Le ministre répond sur le premier, que la violence qu'il souffrit, fut légère; et tout ce qu'il en remarque, c'est qu'il ne put supporter la privation des honneurs et des délices de Rome[2]. Il fait un semblable reproche aux évêques de Rimini[3]. Mais fallait-il taire les rigueurs d'un empereur cruel, et dont les menaces traînaient après elles, non-seulement des exils, mais encore des tourments et des morts? On sait, par le témoignage constant de saint Athanase[4] et de tous les auteurs du temps, que Constance répandit beaucoup de sang, et que ceux qui résistaient à ses volontés, sur le sujet de l'arianisme, avaient tout à craindre de sa colère, tant il était entêté de cette hérésie. Je ne le dis pas pour excuser Libérius; mais afin qu'on sache que tout acte qui est extorqué par la force ouverte, est nul de tout droit, et réclame contre lui-même.

CVI. *Le second fait sur Libérius, qui est celui de son retour à son devoir, est omis par le ministre.* — Mais si le ministre déguise le fait de la cruauté de Constance, il se tait entièrement du retour de Libérius à son devoir. Il est certain que ce pape, après un égarement de quelques mois, rentra dans ses premiers sentiments, et acheva son pontificat,

1. *Theol., Hist. eccl., lib.* II, *c.* 16 — 2. *T.* II, *p.* 696. — 3. *Pag.* 698. — 4. *Apol. ad Const., etc.*

qui fut long, lié de communion avec les plus saints évêques de l'Eglise, avec un saint Athanase, avec un saint Basile, et les autres de pareil mérite et de même réputation. On sait qu'il est loué par saint Epiphane[1], et par saint Ambroise, qui l'appelle par deux fois le pape Libérius de sainte mémoire[2], et insère dans un de ses livres avec cet éloge un sermon entier de ce pape, où il célèbre hautement l'éternité, la toute-puissance, en un mot, la divinité du Fils de Dieu, et sa parfaite égalité avec son Père. L'empereur savait si bien qu'il était rentré dans la profession publique de la foi de Nicée, qu'il ne voulut pas l'appeler au concile de Rimini, et craignit de pousser deux fois un personnage de cette autorité, et qu'il n'avait pu abattre qu'avec tant d'efforts.

CVII. *Le ministre a déguisé trois faits essentiels du concile de Rimini, quoiqu'avoués dans le fond.* — Le ministre n'altère pas moins le concile de Rimini. Il convient qu'il n'a été composé que des évêques d'Occident[3]. C'est donc d'abord un fait avoué, qu'il n'était pas œcuménique; mais il ne fallait pas oublier qu'il ne fut pas même de l'Occident tout entier, puisque l'on convient que le Pape, qui en est le chef particulier, pour ne point parler des autres évêques, n'y fut pas même appelé[4]. Le second fait avoué, c'est que le premier décret de ce concile, fut un renouvellement du concile de Nicée et de la condamnation des ariens, le ministre passe en un mot sur un fait si essentiel, mais enfin il en convient[5]. Il ne fallait pas oublier la vive exhortation que le concile fait à l'empereur de ne plus troubler la foi de l'Eglise, ni affaiblir le concile de Nicée qui avait été assemblé par le grand Constantin, son père. Le ministre semble avoir peine à faire voir la sainte disposition du concile, tant qu'il agit naturellement et en liberté. Après vinrent les menaces et les fraudes. A la faveur des proclamations, où l'on déclarait *la génération éternelle du Fils de Dieu, non pas du néant, mais de son Père à qui il était coéternel, et né avant tous les siècles et tous les temps*, on coula la trompeuse proposition, *qu'il n'était pas créature, comme les autres créatures*[6]. Les évêques que l'on pressait avec violence, à la réserve d'un petit nombre, ne furent pas attentifs au venin caché sous ces paroles, dont la malignité semblait effacée par le dogme précédent. Le ministre déguise ce fait, et semble ne vouloir pas le recevoir; mais il est constant, et nous verrons ailleurs ce qu'il en dit. Ce qu'il fallait le moins oublier, c'est que les évêques retournèrent dans leurs siéges, où, réveillés par le triomphe des hérétiques, qui se vantaient par toute la terre d'avoir enfin rangé le Fils de Dieu au nombre des créatures, en lui laissant seulement une faible distinction, ils gémirent d'avoir donné lieu par surprise et sans y penser, à ce triomphe de l'arianisme; et c'est ce que saint Jérôme voulait exprimer par cette parole célèbre : *Que le monde avait gémi d'être arien :* c'était-à-dire, que tout s'était fait par surprise et non de dessein. Quoi qu'il en soit, ils revinrent tous à la profession de la foi catholique qu'ils avaient déclarée d'abord, et qu'ils portaient dans le cœur. Ce changement, qui est appelé par saint Ambroise leur *seconde correction*[7],

1. *Epiph., Hær.* 75; *Bas., Ep.* 74. — 2. *Amb. de Virg., l.* III, 1, *n.* 2, 3. — 3. *T.* II, *p.* 697, *etc.* — 4. *Soz., l.* IV, *c.* 17, 18. *Theol., l.* II, *c.* 22 — 5. *Pag.* 698. *hic.* — 6. *Hier., Dial. adv. Lucif., cap.* 7. — 7. *Amb., l.* I, *de Fid., c.* 18, *n.* 122.

fut aussi prompt qu'il était heureux; et ce Père dit expressément qu'ils *révoquèrent aussitôt* ce qu'ils avaient fait contre l'ordre, *statim*[1] : ce fait n'est pas contesté. Votre ministre avoue bien que les évêques revinrent manifestement et bientôt[2]; mais il passe trop légèrement sur les circonstances : il ne devait pas taire que ce fut alors une question dans l'Eglise, non pas si ces évêques étaient ariens, car tout le monde savait qu'ils ne l'étaient pas, mais si on les laisserait dans l'épiscopat, ou si en les dégradant, on les mettrait au rang des pénitents[3]. Mais les peuples ne voulurent point souffrir qu'on leur ôtât leurs évêques, dont ils connaissaient la foi opposée à l'arianisme, et firent pencher l'Eglise au sentiment le plus doux. Le seul Lucifer, évêque de Cagliari en Sardaigne, se sépara de l'Eglise par un zèle outré, à cause qu'elle conservait dans leurs siéges les évêques qui se repentaient de s'être laissés surprendre, et on l'accusait d'avoir renfermé toute l'Eglise dans son île. C'est tout ce que lui reprochèrent les orthodoxes par la bouche de saint Jérôme[4]. Mais qu'eût nui ce reproche à Lucifer, s'il était vrai que l'Eglise pût perdre sa visibilité et son étendue? On présupposa le contraire dans toute l'Eglise, lorsque l'on y condamna le schisme des lucifériens, et il n'y eut de rupture que par cet endroit. Jusqu'ici le fait est constant; et encore que le ministre en ait tu ou dissimulé les plus avantageuses circonstances, il n'en a pu nier le fond, qui consiste en ces quatre mots : D'abord naturellement les Pères de Rimini soutinrent la foi de Nicée; ils l'affaiblirent par force et par surprise; ils s'y réunirent d'eux-mêmes peu de temps après, et l'Eglise se retrouva comme auparavant avec la même étendue que saint Athanase a représentée. Est-ce là ce qu'on appelle une interruption de la foi ou de la succession apostolique?

CVIII. *Que la succession des évêques n'a point été interrompue par le concile de Rimini, et que le ministre ne prouve rien.* — Qu'a donc enfin prouvé le ministre par tout son discours et par tant de faits inutiles qu'il a encore altérés en tant de manières? qu'a-t-il, dis-je, prouvé par tous ces faits? Quoi? qu'il y a eu de grands scandales? C'était là un fait inutile; nous n'en doutons pas : nous ne prétendons affranchir l'Eglise que des maux dont Jésus-Christ a promis de la garantir, et loin de la garantir *des scandales*, il a prédit au contraire que *jusqu'à la fin* il en paraîtrait *dans son royaume*[5]. Ce qu'il a promis d'empêcher, c'est l'interruption dans la succession des pasteurs, puisqu'il a promis, malgré les scandales, qu'il sera toujours avec eux. Mais puisqu'en cette occasion il ne s'agit en façon quelconque de la succession, et que toute l'Eglise catholique, à la réserve des seuls lucifériens, jugea que les évêques de Rimini, trop visiblement surpris et violentés, après la déclaration de leur foi, demeureraient dans leurs places, il faut avouer que tant de longues dissertations sur ce concile ne touchent pas seulement la question que nous traitons.

En un mot, nous avouons les scandales, et nous en attendons de plus grands encore en ce dernier temps, où nous savons qu'il doit arriver *que les élus mêmes, s'il était possible, soient déçus*[1]. Mais nous nions que tous les scandales qui pourront jamais arriver soient capables de donner atteinte à la succession des ministres des sacrements et de la parole, avec qui Jésus-Christ promet d'être tous les jours, et aussi ne voyons-nous, dans ces faits tant exagérés sur Libérius et sur le concile de Rimini, qu'il y ait l'ombre seulement d'une interruption semblable.

CIX. *Le ministre nous impute une erreur sur l'autorité des évêques introduits par violence et intrusion.* — Les autres faits sont bien moins relevants; et le ministre en a rempli le récit de faussetés manifestes. Il prouve que tous les peuples, dont les évêques étaient hérétiques, devaient être ariens, sur ce principe général qu'il nous attribue, *que les peuples sont obligés de soumettre leur foi à celle de leur évêque*[2]. C'est nous imposer. On ne doit rien à des évêques intrus, à des évêques mis par violence en chassant les légitimes pasteurs, à des évêques dont la succession n'est pas constante, ou qui s'arrachent de l'unité par une rupture. « Il y eut, dit- » il[3], des évêchés où plusieurs prélats se succédè- » rent l'un à l'autre également hérétiques. » Que veut-il conclure de là, puisque leur succession n'est qu'une continuation de la violence? Le bannissement d'un Athanase, d'un Hilaire, d'un Eusèbe de Verceil et de Samosate, d'un Paulin de Trèves, d'un Lucius de Mayence et de tant d'autres illustres exilés, ne leur ôtait pas leurs siéges, et ne donnait point d'autorité à ceux qui les usurpaient. Le peuple tenait par la foi à ses légitimes pasteurs, à quelque extrémité du monde qu'ils fussent chassés. Ainsi la succession subsistait toujours, et même d'une manière très-éclatante. Quelle difficulté y peut-on trouver? On objecte les dix provinces d'Asie qui étaient pleines, disait saint Hilaire, *de blasphémateurs*[4]. Sans doute elles étaient pleines de ces blasphémateurs que Constance avait établis par la force, et dont le titre emportait leur condamnation. Que nuit à la succession une pareille violence?

CX. *Que les marques de la violence sont certaines en ces temps.* — Au reste, il ne faut point chicaner sur la violence, ni insinuer qu'on ne voit pas dans les cœurs, pour discerner ceux qui dissimulent d'avec ceux qui croient de bonne foi. La violence paraît assez quand on ne change que par force, et qu'on revient à son naturel aussitôt qu'on est en sa liberté. C'est ce qui arriva du temps de Constance. Le ministre en est d'accord, et il répète par deux fois qu'on changea d'un moment à l'autre par la seule mort de l'empereur[5]. On ne peut donc pas douter de l'état violent où tout était.

CXI. *Objections du ministre sur la surprise faite aux catholiques réfutées par les auteurs du temps; passages de saint Augustin, de saint Hilaire et de saint Jérôme.* — On ne veut pas croire la surprise. *L'arianisme*, dit-on[6], *était trop connu pour s'y laisser tromper.* Cependant le fait est constant. Dans le temps que les donatistes objectaient à l'Eglise l'obscurcissement qui arriva sous Constance : « qui ne sait, leur répondit saint Augustin[7], qu'en

1. *Amb.*, *ep. lib.* I, *ep.* XXI, *n.* 15. — 2. *T.* II, *p.* 697. — 3. *Hier. adv. Lucif.*, *c.* 7. — 4. *Hier.*, *idem.* — 5. *Matth.*, XIII. 41.

1. *Matth.*, XXIV. 24. — 2. *T.* II, *p.* 616, 618. — 3. *P.* 616 — 4. *T.* II, *p.* 618, 671, 673. — 5. *P.* 598, 699. — 6. *Idem*, 699. — 7. *Ep.* XCIII. *ol.* XLVIII *ad Vincent*, *n.* 31, *tom.* II, *col.* 244.

» ce temps plusieurs hommes de petit sens furent » trompés par des paroles obscures, en sorte qu'ils » croyaient que les ariens (qui affectaient de parler » comme eux) étaient aussi de même créance. »

Saint Hilaire explique plus amplement ce mystère d'iniquité, et il disait aux ariens : « Pourquoi » imposez-vous à l'empereur, aux comtes (et aux » officiers de l'empire) et pourquoi circonvenez-» vous l'Eglise de Dieu par les artifices de Satan? » Que ne parlez-vous franchement? Ou avouez ou-» vertement ce que vous voulez avouer, ou niez » ouvertement ce que vous voulez nier[1]. »

En général, tout novateur est artificieux, et pour ôter au peuple l'idée de son innovation odieuse, il tâche de faire passer ses dogmes sous la figure et l'expression des dogmes anciens. C'est la pratique ordinaire de tous les hérétiques, qui savent si bien se cacher, que les plus fins y sont pris, et dans les innovations du seizième siècle, les équivoques de Bucer sur la présence réelle en pourraient être un exemple. Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que furent déçus les évêques de Rimini. Il ne faut pas dire que l'arianisme était trop connu; les ariens, et entre les autres, Ursace et Valens, qui avaient fait plus d'une fois une feinte abjuration de l'arianisme, et dont le dernier la renouvela solennellement dans le concile de Rimini, étaient de si subtils dissimulateurs et si féconds en expressions trompeuses, que les évêques trop simples, « hérétiques sans le sa-» voir : *Sine conscientiâ heretici*, tombèrent, dit » saint Jérôme[2], dans leurs nouveaux piéges : *Ari-» menensibus dolis irretiti ;* » et ce Père, après avoir raconté « qu'ils appelaient à témoin le corps » du Seigneur et tout ce qu'il y a de saint dans » l'Eglise, » qu'ils n'avaient rien soupçonné qui fût douteux dans la foi de ceux qui les avaient engagés à souscrire, les fait parler en cette sorte : « Nous » pensions que leur sens s'accordait avec leurs paro-» les : nous n'avons pu croire que dans l'Eglise de » Dieu, où règnent la bonne foi et la pure confession » de la vérité, on cachât dans le cœur autre chose » que ce qu'on avait dans la bouche : nous avons » été trompés par la trop bonne opinion que nous » avons eue des méchants : *Decepit nos bona de ma-» lis existimatio;* nous n'avons pu croire que des » ministres de Jésus-Christ s'élevassent contre lui-» même. » Voilà dans le fait ce que disaient ces évêques, et si j'ajoute un seul mot à leurs discours, le ministre peut me convaincre à l'ouverture du livre; ce que j'ose bien assurer qu'il n'entreprendra pas.

Mais, dit-il, *pourquoi alléguer la violence*, si c'est une affaire de surprise? comme si l'on n'eût pas pu mêler ensemble ces deux injustes moyens, et faire servir les menaces à rendre les esprits moins attentifs à l'artifice. Quoi qu'il en soit, le fait est positif, et il n'est pas permis d'y opposer de si vaines conjectures.

CXII. *Que Dieu pourvoyait à ce que la saine doctrine ne pût être ignorée.* — Mais encore, poursuit le ministre, « des évêques si aisés à surprendre » étaient-ils fort propres à assurer la foi des peu-» ples? » Sans doute dans ce moment ils manquèrent à leur devoir d'une manière déplorable; mais peu de temps auparavant, et tant qu'ils furent en liberté, ils avaient si bien enseigné la foi de Nicée, à laquelle aussi ils revinrent aussitôt après, que les peuples savaient à quoi s'en tenir, et que la foi de leurs évêques leur était connue. Je pourrais en confirmation vous alléguer d'autres faits aussi constants; et je suis certain que personne n'osera soutenir que je raconte autre chose que ce qu'on trouve dans saint Athanase, dans saint Hilaire, dans saint Jérôme, dans saint Augustin et dans tous les auteurs du temps, sans en excepter un seul.

CXIII. *Le ministre oppose à saint Augustin, saint Athanase, saint Hilaire et saint Grégoire de Nazianze.* — Mais voici le dernier effort des objections du ministre. *La maxime* (que l'Eglise ne peut jamais perdre sa visibilité ni son étendue) *est de saint Augustin ;* ce sont ses paroles, et de son aveu nous avons déjà pour nous un si grand homme; mais, ajoute-t-il, elle est évidemment fausse, à cause qu'*elle est contraire à saint Grégoire de Nazianze;* ce qu'il appuie en ces termes : *Que messieurs les prélats se déterminent entre ces deux Pères, ils seront assez embarrassés.* Il nomme dans la même *cause saint Hilaire et saint Athanase*[1].

CXIV. *Que les passages des Pères n'ont rien de contraire.* — Vous le voyez, mes chers frères : toute l'adresse de vos ministres n'est qu'à mettre aux mains les saints docteurs les uns contre les autres sur des articles capitaux. Ils ne veulent trouver dans leur doctrine que doutes et incertitudes, notamment sur les promesses de Jésus-Christ. C'est aussi ce que doivent faire ceux qui n'y croient pas, et qui veulent en éluder l'évidence. Mais il n'y a là aucun embarras; car que dit saint Augustin, et que disent ces autres Pères? Saint Augustin dit que si la visibilité et l'étendue de l'Eglise était éteinte par toute la terre avant saint Cyprien et Donat, il n'y aurait plus eu d'Eglise qui eût pu enfanter saint Cyprien, et de qui Donat eût pu naître : *Donatus unde ortus est? Cyprianum quæ peperit?* et encore, pour faire voir que la succession n'a pu manquer, *il y avait*, dit-il, *sans doute une Eglise qui pût enfanter saint Cyprien : erat Ecclesia quæ pareret Cyprianum*[2], et ainsi du reste. Si cette doctrine est douteuse, ce n'est pas au seul saint Augustin qu'il s'en faut prendre : saint Jérôme disait comme lui aux lucifériens avec tous les orthodoxes : « Si l'E-» glise n'est plus qu'en Sardaigne, d'où espérez-» vous, comme un nouveau Deucalion, retirer le » monde abîmé[3]? » Tous les Pères grecs et latins ont raisonné de la même sorte; et on a pu voir dans l'Instruction précédente[4] leur doctrine que le ministre laisse en son entier, sans même songer à y répondre. Voyons si saint Athanase, si saint Grégoire de Nazianze, si saint Hilaire ont dit ou pu dire que la succession ait manqué de leur temps. Mais au contraire nous venons d'ouïr saint Athanase, qui, trois ans après l'affaire de Rimini, nous fait voir l'Eglise étendue par toute la terre, et les ariens toujours réduits au petit nombre.

Mais il a blâmé les ariens, qui se vantaient de la multitude de leurs peuples, de leurs évêques et de leurs temples. Oui, dans quelques endroits de l'Orient il a vu des peuples entièrement oppressés, des

1. *Epist. ad Aux.* — 2. *Hier. adv. Luc*, c. 7.

1. *T.* II, *p.* 667, 668, 671, 672. — 2. *Epist.* XCIII *ad Vinc.*, *n.* 37, *etc.*, *col.* 246. — 3. *Hieron.*, *Dial. adv. Luc.*, *c.* 1. — 4. *I. Inst. past.*, *n.* 20.

évêques intrus, des temples et des Eglises arrachés par force aux catholiques, dont les fondateurs témoignaient la foi des ancêtres. Il ne veut point qu'on se vante de tels temples; des trous, des cavernes leur sont préférables, et il vaut mieux être seul, comme un Noé, comme un Lot, que d'être avec une telle multitude. C'est ce que dit saint Athanase; c'est ce que dit saint Hilaire; c'est ce que dit saint Grégoire de Nazianze. Veulent-ils dire par là, qu'en effet on demeure seul? et qu'a tout cela de contraire à la doctrine de saint Augustin sur la perpétuité et l'étendue de l'Eglise?

Il ne faut pas croire pour cela, que les saints évêques abandonnassent les Eglises, ni qu'ils en tinssent la possession pour indifférente; au contraire, ils la regardaient comme des titres de l'antiquité de la foi. On sait les combats de saint Ambroise, pour ne point livrer les catholiques que les ariens voulaient lui ôter par l'autorité de l'impératrice Justine. « Qu'on nous les enlève par force, » répondait-il[1]; je ne résisterai pas; mais je ne les » livrerai jamais; je ne livrerai pas l'héritage de » Jésus-Christ;... je ne livrerai pas l'héritage de » nos pères; l'héritage de Denis qui est mort en » exil pour la cause de la foi; l'héritage d'Eus- » torge le confesseur; l'héritage de Myrocles et des » autres évêques fidèles mes prédécesseurs. » Ils conservaient donc autant qu'ils pouvaient les temples sacrés que leurs prédécesseurs avaient bâtis; et comme nous ils prouvaient par ces monuments l'antiquité de la foi catholique. Quand ils leur étaient ravis par force, ils se contentaient de garder la foi, qui ne laissait pas néanmoins de demeurer établie par ces temples mêmes, quoiqu'entre les mains des hérétiques; parce que tout le monde savait qu'ils n'avaient point été dressés pour eux. C'est ce que nous disons encore, et nous employons ces témoignages dans le même esprit que les Pères.

CXV. *Inutilité des faits historiques qu'on oppose à la promesse, et que la seule foi suffit.* — J'ai donc achevé l'ouvrage que la charité m'imposait pour le salut de nos frères réunis, et il ne me reste qu'à prier Dieu, comme j'ai fait au commencement, qu'il leur donne des yeux qui voient, et des oreilles qui écoutent. Pour peu qu'ils les ouvrent et qu'ils se rendent attentifs à la vérité, elle ne leur sera pas longtemps cachée. Les promesses de l'Evangile, que je les prie de considérer, sont courtes, claires, précises : on a vu qu'elles ne demandent aucun examen pénible; et si j'ai voulu entrer dans quelques faits qui dépendent de l'histoire ecclésiastique, comme ils sont connus, incontestables, et dans le fond avoués par le ministre, ils ne peuvent plus causer aucun embarras.

En effet, considérons encore une fois devant Dieu, et en éloignant l'esprit de dispute, ce qu'on a prouvé par tant de faits, tirés par exemple de l'histoire de l'arianisme. Quoi? qu'il y aura eu des tentations, des scandales, des chutes affreuses, de longues persécutions, sous prétexte de piété, et par de faux frères soutenus de l'autorité de quelques rois chrétiens? Nous le savons; nous avons été avertis que nous avions tout à craindre, même *de nos pères, de nos mères, de nos frères, et des domestiques* de la foi[2]. C'est pourquoi, s'il s'est trouvé parmi les persécuteurs, des Néron, des Domitien ouvertement infidèles; s'il s'y est trouvé des apostats et des déserteurs de la foi; il s'y est aussi trouvé et bientôt après, des Constance, des Valens, des Anastase, qui ont affligé l'Eglise sous l'apparence d'un christianisme trompeur; et nous avons déjà remarqué que nous attendions encore à la fin des siècles quelque chose de plus séduisant. Mais que l'on puisse perdre pour cela la trace de la succession apostolique, loin de nous l'avoir prédit, Jésus-Christ nous a promis le contraire, et l'expérience du temps passé aide encore à nous confirmer pour l'avenir.

Ainsi l'on n'est pas même obligé à savoir ces faits, qu'on exagère si fort; les promesses fondamentales de l'Evangile sur la durée de l'Eglise, étant, comme on a vu, très-intelligibles par elles-mêmes, il ne faut pour toute réponse à ceux qui cherchent des difficultés dans leur accomplissement, que l'exemple d'Abraham, qui, comme disait saint Paul[1], « n'a point vacillé dans la foi, » mais au contraire s'y est affermi, donnant gloire » à Dieu, et demeurant pleinement persuadé qu'il » était assez puissant pour accomplir (à la lettre) » tout ce qu'il avait promis. »

Si donc on a peine à croire, qu'au milieu de tant de traverses, et des changements qui arrivent sous le soleil, Dieu conserve sans interruption la succession des apôtres et la suite du ministère ecclésiastique, en sorte que toute rupture et toute innovation soit une conviction d'erreur et de schisme, sans même avoir besoin de remonter jamais plus haut : si, dis-je, on a peine à croire que cela se puisse exécuter, et qu'on y cherche des difficultés ou des embarras, il n'y a qu'à se souvenir que Jésus-Christ nous a donné *sa toute-puissance* pour garant d'une promesse si merveilleuse, et conclure avec Abraham, selon saint Paul, *qu'il est puissant pour accomplir ce qu'il a promis.*

CXVI. *Maxime trompeuse du ministre, que les promesses s'expliquent par l'événement.* — Pour éluder un raisonnement si pressant, votre ministre propose cette trompeuse maxime : *l'événement est interprète de la promesse*[2]. On voit bien où ces messieurs en veulent venir. C'est à éluder l'effet évident et le sens certain de la promesse de Jésus-Christ, en alléguant des interruptions telles qu'on voudra, en inventant des innovations sur la doctrine, et en attribuant à l'Eglise des idolâtries qu'elle n'eut jamais. Mais si l'on veut, par exemple, lui imputer à idolâtrie l'honneur qu'elle rend aux saints, à leurs reliques et à leurs images, il faudra comprendre non-seulement l'Eglise romaine, mais encore l'Eglise grecque, dans cette accusation; puisque c'est elle qui a célébré avec Rome même, et qui compte encore aujourd'hui parmi ses conciles le concile de Nicée, où tout cela est contenu. Qu'était donc devenue alors la promesse de Jésus-Christ? Pour soutenir ces idolâtries prétendues universelles dans l'Eglise, il faudrait dire de deux choses l'une, ou que Jésus-Christ avait été *tous les jours* avec une Eglise idolâtre, ou que ce mot, *tous les jours*, n'exclut pas toute interruption, et que Jésus-Christ, ce qu'à Dieu ne plaise, a jeté en l'air de grands mots qui n'ont point de sens.

1. *Amb.*, *Ep.*, *lib.* I, *ep.* XXI, *n.* 15. — 2. *Matth.*, X. 35, 36.

1. *Rom.*, IV. 20, 21. — 2. *T.* II, *p.* 563, 683.

On me fait accroire que j'entreprends de donner des bornes à la promesse de Jésus-Christ par rapport aux Grecs, et on croit avoir droit, à mon exemple, de lui en donner par rapport aux Latins. Mais c'est là une pure chicanerie, et j'ai déjà dit que la promesse de Jésus-Christ n'est astreinte par elle-même, ni aux Grecs, ni aux Latins, ni à aucune nation particulière; mais qu'il suffit, pour la vérifier, que la succession des apôtres subsiste toujours par toute la terre, en quelque peuple que ce soit. Si on prétend que l'événement démente cette promesse, on argumente contre Jésus-Christ, et on change le sens naturel de ses paroles.

Laissons donc là ce commentaire par l'événement. J'avouerai peut-être que l'événement pourra, en second, servir d'interprète à des prophéties obscures et paraboliques. Mais pour la promesse fondamentale de l'Evangile, qui est conçue en termes si clairs, elle s'interprète elle-même; et pour toute interprétation, il n'y a qu'à dire : Jésus-Christ *est assez puissant pour faire tout ce qu'il a promis :* et la restreindre par l'événement, c'est la démentir.

La promesse de Dieu à Abraham : *Je multiplierai ta postérité*, était absolue; et Dieu avait déterminé *que cette postérité lui serait donnée par Isaac*[1] *:* le cas arriva qu'Abraham allait immoler par ordre de Dieu; mais ce terrible événement ne fit chercher à Abraham aucune restriction à la promesse : il n'en crut pas moins *que sa race lui serait comptée dans cet Isaac* qu'il était près d'égorger; à cause *qu'il crut*, dit saint Paul[2], *que Dieu le pouvait ressusciter*. C'est-à-dire qu'il faut croire tout ce qu'il y a de plus incroyable, plutôt que d'affaiblir des promesses claires, contre leur sens manifeste. *Toute puissance m'est donnée :* allez donc avec assurance; et sans vous jeter dans la recherche des faits particuliers, croyez d'une ferme foi que votre ouvrage n'aura ni fin ni interruption, puisque c'est moi qui le dis.

CXVII. *Absurdité où l'on tombe par la doctrine des ministres.* — Contre la simplicité, la précision, la clarté de ces paroles, on n'allègue que chicanerie, illusion, dissimulation : on appelle au secours la Synagogue, avec laquelle en ce point l'Eglise chrétienne n'a rien de commun : on critique chaque parole, et visiblement on ne dit rien : et il demeure si clair, par la promesse de Jésus-Christ, que tout ce qui rompt la chaîne, tout ce qui s'écarte de la ligne de la succession, est schismatique, qu'il a fallu en venir enfin à défendre ouvertement le schisme, à le trouver digne des saints et des prophètes, et à séparer ces grands hommes de la société du peuple de Dieu, et du sacerdoce institué par Moïse. Jugez maintenant, mes frères, qui sont les vrais défenseurs de la promesse de Jésus-Christ, ou ceux qui la prennent comme nous dans toute son étendue, ou ceux qui, contraints d'en déguiser ou violenter toutes les paroles, après y avoir cherché toutes sortes d'inconvénients, à la fin se laissent forcer à trouver la sainteté dans les schismatiques.

CXVIII. *La gloire de l'Eglise catholique.* — Au contraire la gloire de l'Eglise ne lui peut être ôtée. Luther et les autres novateurs du seizième siècle savent bien, en leur conscience, qu'ils l'ont trouvée en pleine possession lorsqu'ils s'en sont séparés, et que d'abord ils avaient été nourris dans son sein. J'en dis autant des wiclefites, des bohémiens, des vaudois, des albigeois, de Bérenger et des autres. Si nous remontons aux Grecs, le ministre n'a pu nier que nous n'ayons vécu ensemble, et reconnu d'un commun accord la chaire de saint Pierre. Ils se sont donc faits, en la quittant, novateurs, comme les autres, et leur défection est notée. Nous sommes à couvert de tels reproches, et l'Eglise catholique se peut glorifier d'être la seule société sur la terre, à qui, parmi tant de sectes, on ne peut jamais montrer, en quelque point que ce soit, par aucun fait positif, qu'elle se soit détachée des pasteurs qui étaient en place, ou du corps du christianisme qu'elle a trouvé établi. Elle est donc la seule qui n'est point sortie de la suite promise par Jésus-Christ, et qui par la succession écoute encore dans les derniers temps ceux qui ont ouï les apôtres, et Jésus-Christ même. Quelle plus belle distinction peut-on trouver dans le monde? quelle plus grande autorité? Mais les errants la craignent, parce qu'elle est trop contraignante pour leurs esprits licencieux.

1. *Gen.*, XXI. 12; *Rom.*, IX. 7. — 2. *Heb.*, XXI. 19.

Réponse à diverses calomnies qu'on nous fait sur l'Écriture et sur d'autres points.

CXIX. *Reproches du ministre.* — Après de si grands éclaircissements sur la promesse de Jésus-Christ, vous offenserai-je, mes frères, si je vous conjure de vous y rendre attentifs? Donnez encore deux heures de temps à relire notre première Instruction pastorale : vous aurez honte des chicanes dont on s'est servi pour y répondre, et des minuties où l'on a réduit le mystère du salut. Surtout vous y trouverez en quatre ou cinq pages la résolution manifeste de la difficulté où votre ministre vous jette d'abord[1]. Il vous fait craindre, mes frères, de prendre à la lettre et dans toute son étendue la promesse de Jésus-Christ; et il tâche de vous faire accroire que nous ne la proposons que dans le dessein *de jeter les hommes dans l'ignorance*, et de leur rendre l'Ecriture sainte non-seulement *inutile*, mais encore *dangereuse*[2] *:* il conclut, sur ce fondement, que nous *inspirons le mépris de l'Ecriture*[3]; et ce n'est pas là, poursuit-il, *une illusion*[4], une conséquence qu'on nous attribue : *M. de Meaux l'enseigne précisément et nettement.* A cela que répondrai-je? me plaindrai-je de la calomnie? en demanderai-je réparation? Cela serait juste; mais le salut de mes frères m'inspire quelque chose de meilleur. Je demande, en un mot, par quel endroit prétendent-ils que nous voulons introduire l'ignorance? Est-ce à cause que nous disons que la science du salut ne s'éteint jamais dans l'Eglise? Est-ce induire à mépriser cette science que de montrer où elle est toujours?

CXX. *C'est une vérité constante, que le chrétien n'a jamais à chercher sa foi dans les Ecritures.* — Mais vous dites qu'on n'a pas besoin de chercher sa foi dans les Ecritures? Le catholique répond : Il est vrai, je n'ai pas besoin de la chercher, parce qu'elle est d'abord toute trouvée. J'ai dit mon *Credo* avant que d'ouvrir l'Ecriture : vaut-il mieux en commen-

1. *Prem. Inst. sur les Prom. de l'Eglise*, n. 37, 43, 46 — 2. *T.* II, *l.* 4, *c.* I, *n.* 10, *etc.*, *p.* 544, 546, 547, 558, *etc.* — 3. *P.* 546. — 4. *P.* 548.

cer la lecture dans un esprit de vacillation et d'incertitude, que dans la plénitude de la foi?

CXXI. *Utilité de l'Ecriture très-bien connue de l'Eglise catholique.* — Mais, poursuit-on, l'Ecriture est donc inutile, si on a déjà la foi sans elle? N'est-ce donc rien de la confirmer, de l'animer, de la rendre agissante par l'amour, d'en peser toutes les promesses, tous les préceptes, tous les conseils, de s'en servir pour mieux entendre ce qu'on croit déjà, et dans l'occasion pour convaincre l'hérétique et l'opiniâtre qui ne veut pas croire à l'Eglise? Mon Instruction précédente a reconnu ces utilités dans l'Ecriture; et vous nous faites accroire que nous croyons inutile ce qui produit de si grands fruits.

CXXII. *On repousse la calomnie, qui nous impose de rendre l'Ecriture dangereuse ou inutile.* — La calomnie est bien plus étrange de nous faire dire que nous la trouvons *dangereuse.* Mais qui jamais parmi nous a proféré ce blasphème? Sous prétexte qu'il est dangereux de vouloir interpréter l'Ecriture par son propre esprit, et qu'il n'y a de salut que de l'entendre humblement comme elle a toujours été entendue, on nous fera dire que nous la trouvons dangereuse? Seigneur, jugez-nous, et inspirez à nos frères des sentiments plus équitables.

Nous méprisons les saints livres : le peut-on seulement penser? Est-ce mépriser l'Ecriture, que de dire qu'elle a son sens simple et naturel, qui a frappé d'abord les esprits des fidèles? Lorsqu'ils écoutaient, qu'*au commencement le Verbe était, et qu'il était en Dieu, et qu'il était Dieu*[1], ils ont entendu qu'il était *Dieu*, non point en figure, mais naturellement et proprement; et c'est pourquoi l'évangéliste ajoute après, non pas qu'il a été fait Verbe ou qu'il a été fait Dieu, mais *qu'étant Verbe et étant Dieu* devant tous les temps, il a encore dans le temps *été fait homme.* Est-ce mépriser l'Ecriture, de dire que ce vrai sens a fait impression sur les fidèles, qu'on se l'est transmis les uns aux autres, et qu'Arius, qui l'a rejeté, l'a trouvé établi dans l'Eglise? J'en dis autant des autres dogmes révélés de Dieu et nécessaires au salut : le vrai chrétien n'en a jamais pu douter : et sans aucun examen, sa foi est formée. Est-ce donc là ce qu'on appelle mépriser l'Ecriture? n'est-ce pas plutôt l'honorer? et sans crainte de s'égarer y trouver la vie éternelle?

CXXIII. *Passage exprès de saint Irénée pour confirmer la doctrine précédente.* — Mais vous avez dit, m'objecte-t-on[2], qu'on avait instruit des peuples entiers sans leur faire chercher leur foi dans les Ecritures, et qu'en effet « la charité ne permettait » pas d'attendre à prêcher la foi jusqu'à ce qu'on » sût assez des langues barbares pour y faire une » traduction aussi difficile et aussi importante que » celle des livres divins, ou bien d'en faire dé» pendre le salut des peuples[3]. » Il est vrai, je reconnais mes paroles; mais le ministre, qui me les reproche, ne devait pas oublier que c'est là un fait incontestable, et le sentiment exprès de saint Irénée, évêque de Lyon, que j'ai marqué en ces termes, comme connu de tout le monde : « Saint » Irénée et les autres Pères en ont fait la remarque » dès leur temps[4]. » Le passage de ce saint martyr n'est ignoré de personne; le ministre l'a vu marqué dans ma précédente Instruction, et n'a pu le nier. Lisez-le, mes frères, comme un témoignage authentique de la foi de nos ancêtres, puisque c'est la foi d'un saint qui a conversé avec les disciples des apôtres, et qui a illustré le second siècle par sa doctrine et par son martyre ; l'Eglise gallicane a eu l'avantage particulier de l'avoir pour évêque, dans une de ses plus anciennes et principales Eglises; et ce nous doit être une singulière consolation, de trouver dans ses écrits un monument domestique de notre foi. Voici ses paroles : « Si les apôtres, » dit-il[1], ne nous avaient pas laissé les Ecritures, » ne fallait-il pas suivre la tradition qu'ils laissaient » à ceux à qui ils confiaient les Eglises! ordre qui » se justifie par plusieurs nations barbares qui » croient en Jésus-Christ, sans caractère et sans » encre, ayant la loi du salut écrite dans leurs » cœurs par le Saint-Esprit, et gardant avec soin la » foi d'un seul Dieu créateur du ciel et de la terre, » et de tout ce qu'ils contiennent, par Jésus-Christ » Fils de Dieu! » et le reste qu'il est inutile de rapporter. Il suffit de remarquer seulement qu'il détaille et spécifie tous les articles qu'on apprend sans les Ecritures; et voilà en termes très-clairs la foi salutaire sans le secours de ces livres divins.

Votre ministre s'élève ici contre moi, sur ce que je dis, que ces peuples étaient sauvés sans *qu'on leur portât autre chose que le sommaire de la foi dans le Symbole des apôtres*[2], et il ne veut pas qu'on lui en parle. Mais qu'il l'appelle comme il voudra; il faut bien avouer, au fond, qu'il y avait un sommaire de la foi semblable à celui que nous avons : qu'on l'appelle, ou comme parlait dans un autre endroit le même saint Irénée[3], *la règle immobile de la vérité qu'on recevait dans le baptême*, ou avec toute l'antiquité, le Symbole des apôtres; toujours est-il bien certain que la doctrine n'en pouvait venir que de ces hommes divins qui ont fondé les Eglises. Ne vous lassez point, mes chers frères, et écoutez la suite du passage de saint Irénée, que nous avons commencé. « Ceux, dit-il[4], qui ont reçu cette foi » sans les Ecritures, selon notre langage, sont bar» bares; mais pour ce qui regarde le sens, les pra» tiques et la conversation selon la foi, ils sont extrê» mement sages, marchant devant Dieu en toute » justice, chasteté et sagesse; et si quelqu'un leur » annonce la doctrine des hérétiques, on les verra » fermer leurs oreilles et prendre la fuite le plus » loin qu'il leur sera possible, ne pouvant seule» ment souffrir ces blasphèmes ni ces prodiges, à » cause, répondront-ils, que ce n'est pas là ce qu'on » leur a enseigné d'abord. » Vous le voyez, mes chers frères, ces barbares si bien instruits sans les Ecritures, n'étaient pas de faibles chrétiens, mais très-fermes dans la foi et dans les œuvres, et très-pleinement instruits contre la doctrine des hérétiques. Si c'était moi qui parlasse ainsi, combien votre ministre se récrierait-il que je méprise les Ecritures, en les déclarant inutiles? Mais les saints, de qui nous avons reçu les livres divins, ne craignent point ce reproche. Car ils savaient que l'Ecriture viendrait en confirmation de la foi, qu'ils avaient reçue sans elle; et louant la bonté de Dieu,

1. *Joan.*, I. 1. — 2. *T.* II, *p.* 550. — 3. *I. Inst. past.*, *n.* 43. — 4. *Idem.*

1. *Iren. adv. Hær.*, *lib.* III, *cap.* 4. — 2. *I. Inst. past.*, *n.* 13; *Rép. du min.*, *p.* 551. — 3. *Lib.* I, *c.* 1. — 4. *Lib.* III, *c.* 4.

qui, pour s'opposer davantage à l'oubli des hommes, avait rédigé la foi dans les écrits des apôtres, ils ne laissaient pas de bien entendre qu'on pouvait être parfait chrétien sans les avoir.

CXXIV. *Passage de saint Chrysostome mal objecté par le ministre.* — Vous voyez maintenant la cause du silence de votre ministre, sur le passage de saint Irénée : c'est qu'il a senti qu'il ne laissait point de réplique, et il a seulement tenté de lui opposer un endroit de saint Chrysostome[1], « où il assure positivement que les Barbares, Syriens, Egyptiens, » Indiens, Perses, Ethiopiens avaient appris à philosopher en traduisant chacun dans sa langue » l'Evangile de saint Jean. » Il triomphe de cette parole en disant : *Que M. de Meaux démente s'il veut saint Chrysostome.* Mais je ne veux non plus démentir saint Chrysostome, que saint Irénée. Il ne convient qu'aux ennemis de la vérité de chercher à commettre entre eux ses défenseurs, plutôt que de les concilier ensemble, comme il est aisé en cette occasion.

Il n'y a pas ombre d'opposition entre saint Irénée, qui assure que, de son temps, il y avait des peuples entiers, qu'on regardait dans toute l'Eglise comme parfaits chrétiens, sans qu'ils eussent l'Ecriture sainte, et saint Chrysostome qui dit, deux cents ans après, qu'elle se trouve chez les peuples qu'on lui vient d'entendre nommer. Car d'abord il est bien certain, que dès le temps de saint Irénée, des peuples entiers, que saint Chrysostome n'a pas nommés, avaient reçu la foi. Saint Justin qui a souffert le martyre un peu devant saint Irénée, compte parmi ceux où la foi avait pénétré, jusqu'à ces Scythes vagabonds et presque sauvages, qui traînaient sur des chariots leurs familles toujours ambulantes[2]. Qu'on ait traduit l'Ecriture dans leur langue, ni saint Chrysostome ne le dit, ni il n'en reste aucune mémoire dans toute la tradition ecclésiastique; et quand il serait certain, ce qui n'est pas, que les peuples dont saint Chrysostome a parlé, comme ayant traduit l'Ecriture, seraient les mêmes dont saint Irénée a si positivement assuré qu'ils ne l'avaient pas de son temps, notre cause n'en serait pas moins en sûreté, et il demeurerait toujours pour également incontestable, qu'on peut être parfaitement chrétien sans l'Ecriture, par la seule autorité de la Tradition, comme a parlé saint Irénée.

Il sera donc véritable qu'on doit à la vérité donner l'Ecriture, le plus tôt qu'on peut, à tous les peuples chrétiens; mais sans discuter davantage ni saint Justin, ni saint Irénée, ni saint Chrysostome, il n'y a point de protestant si déraisonnable, pour laisser périr quelques peuples dans leur ignorance, sous prétexte qu'on n'aurait encore pu traduire en leur langue les livres sacrés.

CXXV. *C'est une vérité constante par la méthode universelle de tous les chrétiens, pratiquée dans le Symbole des apôtres, qu'on doit croire avant que de lire l'Ecriture.* — Sans parler des peuples barbares qu'on aurait sauvés par la foi, avant même qu'ils pussent avoir les Ecritures, il est bien certain que la méthode commune de tous les chrétiens est de faire dire *Credo* à ceux qu'on instruit, grands et petits, dès qu'on leur présente l'Ecriture sainte, et avant qu'ils l'aient ouverte. Qu'on dise tout ce qu'on voudra du Symbole des apôtres, ce sera toujours un fait véritable qu'il est reçu et pratiqué par tout ce qui porte le nom de chrétien, et que, pour en suivre la méthode, il faudra toujours faire connaître aux fidèles l'Eglise catholique, avant qu'on leur ait nommé l'Ecriture sainte, dont le Symbole ne fait aucune mention; c'est-à-dire, que les apôtres, dont ce Symbole a pris tout l'esprit, ont reconnu dans l'Eglise catholique la source primitive de la foi et du salut.

C'est là que tout hérétique demeurera court, et encore que le nom même de l'Eglise catholique ne se trouve pas dans l'Ecriture, ce sera toujours sous l'autorité de ce nom que les fidèles seront élevés dans la vraie foi. Quand ensuite ils liront l'Ecriture sainte, et que toujours sous l'instruction de l'Eglise catholique, ils y trouveront la même foi qu'on leur avait annoncée, ils y seront confirmés, leur cœur sera consolé; mais la foi reçue de main en main par les successeurs des apôtres, sera toujours leur première règle.

CXXVI. *Grossière objection du ministre sur la manière de transmettre la doctrine d'évêque à évêque.* — Quand le ministre trouve ridicule, et même impossible, que les pasteurs de l'Eglise reçoivent la foi les uns des autres, à cause, dit-il[1], « que la » foi de l'évêque mourant s'éteint avec lui, sans » qu'il la puisse laisser à son successeur qu'il ne » connaît pas, » il montre par ce mauvais discours qu'il ignore parfaitement l'état de la question. Quand on dit qu'on reçoit la foi de son prédécesseur, on ne veut dire autre chose, sinon qu'on se fait une règle inviolable de croire et de prêcher dans l'Eglise ce qu'on y a cru et prêché devant nous. Tant qu'on persévérera dans cette résolution, on n'enseignera jamais d'erreur, on ne sera jamais dans le schisme et dans la rupture. Si quelque évêque rompt la chaîne de la tradition, le reste de l'Eglise réclamera contre : le novateur sera noté éternellement, et quand il entraînerait son peuple avec lui, son peuple devra sentir dans sa conscience, par la seule innovation de son pasteur, qu'il ne peut plus se sauver sous sa conduite.

CXXVII. *Comment les peuples écoutent les premiers évêques, en écoutant ceux qu'on trouve en place.* — Le ministre met donc tout en confusion, et ne s'entend pas lui-même, lorsqu'il demande si l'évêque « qui meurt, laisse sa foi sur son siége, » ou s'il peut la laisser de main en main, comme » une chose matérielle[2]. » Voici le nœud et la chaîne qui captive tous les esprits. L'Eglise catholique a toujours pensé, dès son origine, que sa foi ne changerait jamais, et ne devait ni ne pouvait jamais changer. Aussitôt donc qu'on sent quelque changement dans un corps constitué de cette sorte, en quelque temps que ce soit, on se souvient de la promesse : on rappelle dans son esprit la règle de ne changer point, et de n'avoir jamais besoin de changer : l'innovation est marquée, et en même temps détestée avec ses auteurs, et la foi demeure immuable dans sa succession.

C'est la consolation des catholiques, toutes les fois qu'ils voient le corps de leurs pasteurs tenir toujours le même langage, et prêcher la même foi.

1. *T.* II, *p.* 551; *Hom.* I. *in Joan.* — 2. *Apol.* II *et adv. Tryph.*

1. *T.* II, *p.* 610, 611, 612, *etc.* — 2. *Idem.*

Dans les derniers qui sont en place, ils entendent tous leurs prédécesseurs, et remontent par les apôtres jusqu'à Jésus-Christ.

CXXVIII. *Vaine exclamation du ministre sur l'ignorance qu'il veut nous imputer.* — Quand on s'écrie après cela : « Pauvre Ecriture, comment » Dieu vous a-t-il dictée? Que vous devenez inutile! » Il n'y a qu'à montrer l'Eglise[1] : » encore un coup, on ne s'entend pas. Heureux celui qui, né et instruit dans le sein maternel de l'Eglise et dans la foi des promesses, n'a jamais besoin de disputer! S'il s'est écarté de cette voie, on travaille à le ramener par les Ecritures; s'il n'y a jamais été, et qu'il soit encore infidèle, on lui lira les prophéties dont l'Ecriture est pleine, et on tâchera de lui en marquer les autres caractères divins. Mais il y aura toujours grande différence entre celui qui cherche, et celui qui, bien instruit par l'Eglise, aura tout trouvé dès le premier pas.

CXXIX. *Vaine science des hérétiques causée par le mépris de la foi de l'Eglise.* — L'exemple des hérésies lui fera sentir la sûreté où il faut marcher. Cette voie, nous a-t-on dit, *mène à l'ignorance*[2]. Voyons donc ce qu'ont appris ceux qui l'ont quittée, et qui ont voulu être plus sages que l'Eglise catholique. C'est par là que les marcionites et les manichéens ont appris que l'Eglise précédente avait falsifié les Ecritures canoniques, et qu'il y avait deux premiers principes, dont l'un était la cause du péché : les ariens ont appris que le Fils de Dieu était une créature, et ne pouvait être appelé Dieu qu'improprement : les pélagiens ont appris qu'il n'y avait que les simples et les ignorants qui pussent croire qu'on fût pécheur par le péché de son père, ou que l'on eût besoin de la grâce, à chaque acte de piété que produisait le libre arbitre. Wiclef a appris qu'il n'y a point de libre arbitre, et que Dieu était auteur du péché : Luther, Mélanchton, Calvin et Bèze, avec les autres réformateurs du seizième siècle, ont succédé à cette science : les luthériens en particulier ont appris à sauver la réalité par leur ubiquité, et les calvinistes, à mettre au rang des saints, et à recevoir aux mystères ceux qui tiennent ce prodige de doctrine, aussi bien que le semi-pélagianisme, dont les mêmes luthériens sont convaincus. Les calvinistes ont pour leur compte particulier l'inamissibilité de la justice, et la sanctification de tous les enfants des fidèles dans le sein de leurs mères. Ces deux dogmes sont définis dans le synode de Dordrecht : la chose n'est pas douteuse parmi les gens de bonne foi : la suite de ces deux dogmes, c'est que jusqu'à la fin du monde la grâce ne peut sortir d'une famille où elle est entrée une fois, et que David dans ses deux crimes, Salomon dans ses idolâtries, et saint Pierre dans son reniement, n'ont point perdu la justice.

C'est ainsi que se sont rendus savants ceux qui ont renoncé à la foi de l'Eglise. Tous ces faits que j'ai posés sont demeurés et demeureront éternellement sans réplique. Les catholiques évitent par leur soumission ces sciences *faussement nommées*[3], et ils éprouvent heureusement que c'est tout savoir que de n'en pas vouloir savoir plus que l'Eglise, c'est-à-dire, de ne pas vouloir être *savant plus qu'il ne faut*[1].

CXXX. *Preuve par expérience que la foi des promesses de l'Eglise s'accorde parfaitement avec l'instruction.* — Mais on doit bien se garder de croire que, sous ce prétexte, nous négligions d'enseigner au peuple les vérités de la religion. Il n'y a qu'à lire nos Catéchismes; et puisque c'est moi qu'on prend à partie, et qu'on accuse de vouloir introduire l'ignorance, sous prétexte de faire valoir la promesse de Jésus-Christ, il vous est aisé de connaître la calomnie. Car, puisqu'on vient de parler de Catéchisme, si vous voulez jeter les yeux seulement sur celui que j'ai mis en main au peuple que je sers (et chaque évêque vous en dit autant dans les diocèses où vous êtes, avec encore plus de confiance), vous verrez, qu'à l'exemple de saint Paul, *nous ne leur avons rien soustrait de ce qui est utile à leur salut, et que nous leur annonçons* en toute vérité et pureté, *la connaissance de Dieu, et la foi en Jésus-Christ Notre Seigneur*[2].

Dites-nous donc, mes frères, en quoi nous entretenons l'ignorance? Vos ministres voudraient bien qu'on crût que nous n'instruisons pas assez notre peuple sur la connaissance de Dieu et contre l'idolâtrie. Mais ils savent bien le contraire; ils savent bien, dis-je, que nous enseignons parfaitement que Dieu est seul, et que seul il a tout tiré du néant. Le reproche d'idolâtrie tombe visiblement par ce seul dogme. Aussi vos ministres ne nous le font plus que par coutume ou par engagement; et leur conscience les dément, comme la nôtre nous fait mépriser de vains reproches, où nous ne sommes touchés que de l'injustice de ceux qui osent encore les renouveler.

Si par là ils sont contraints d'avouer qu'avec un tel sentiment, il est impossible qu'on soit idolâtre dans son cœur, et qu'ils tâchent de trouver notre idolâtrie dans notre culte extérieur, ils n'entendent pas la nature de ce culte, qui, ne pouvant être autre chose que la démonstration des sentiments intérieurs, ne permet en aucune sorte qu'on soupçonne d'idolâtrie ceux qui connaissent Dieu en vérité, et l'adorent seul au dedans.

Mais si nous enseignons très-purement la connaissance de Dieu, nous ne sommes pas moins soigneux de faire connaître Jésus-Christ. Peut-on nous reprocher avec la moindre vraisemblance que nous taisions à nos peuples qu'étant Dieu et homme, la satisfaction qu'il a offerte pour nous à la croix est infinie et surabondante; en sorte qu'il n'y manque rien, et qu'il ne reste autre chose à faire au chrétien, que de s'en appliquer la vertu par une foi vive? En quelle conscience pourrait-on dire que nous laissons ignorer cette foi, ni que nous puissions après cela égaler le fini à l'infini, et comparer aucune intercession ou des hommes ou des anges à celle du Sauveur?

On nous objecte des conséquences qu'on tire de notre doctrine. Mais outre qu'elles sont fausses, du moins ne peut-on nier dans le fait qu'elles ne soient désavouées par cent actes authentiques, et que nous ne détestions toute doctrine qui déroge aux grands principes qu'on vient de poser.

Nous enseignons parfaitement la sainte et sévère

1. *T.* II, *p.* 547, 548, 549, *etc.* — 2. *P.* 546, 553. — 3. *I. Tim.*, VI. 20.

1. *Rom.*, XII. 3. — 2. *Act.*, XX. 20, 21.

jalousie de Dieu et de Jésus-Christ; mais de le rendre jaloux de ses ouvrages, connus comme tels, qui sont ses saints, ou de lui-même dans l'Eucharistie, ou des choses que l'on ne conserve dans les églises que pour exciter le souvenir de ses mystères et de ses grâces, et les porter jusqu'aux yeux les plus ignorants, c'est une délicatesse indigne de sa bonté et de sa grandeur.

C'est du cœur qu'il est jaloux, et pour ne le point irriter, on ne doit non plus partager son culte que son amour. Mais quoi! n'enseignons-nous pas que le vrai culte de Dieu est de l'aimer de tout son cœur et plus que soi-même, et son prochain comme soi-même pour l'amour de lui? Quelle partie de ces deux préceptes laissons-nous ignorer à nos peuples, et ne leur apprenons-nous pas en même temps que tout ce qu'ils font pour accomplir ces deux préceptes, autant qu'il se peut en cette vie infirme et mortelle, est donné d'en-haut par une pure miséricorde, à cause de Jésus-Christ; en sorte qu'il n'y a point de mérite qui ne soit un don spécial de Dieu, et qu'en couronnant nos bonnes œuvres, il ne couronne que ses propres libéralités? Où est donc l'ignorance qu'on nous reproche d'affecter ou d'introduire? Avouez qu'on ne sait où la trouver, et que les ministres ne peuvent ici nous l'objecter, qu'en supposant sans raison tout ce qu'il leur plaît.

Il n'est ni nécessaire ni possible d'entrer maintenant dans un plus grand détail. On n'a pas besoin de boire toute l'eau de la mer, pour savoir qu'elle est amère, ni de rapporter au long toutes les calomnies qu'on nous fait, pour faire sentir toute l'amertume qu'on a contre nous.

Conclusion et abrégé de tout ce discours.

CXXXI. J'ose donc vous conjurer encore une fois, de lire cette Instruction et l'Instruction précédente. Vous y trouverez la voie du salut et le repos de vos âmes dans les promesses de Jésus-Christ et de l'Evangile. Elles n'ont aucun embarras : tout y est clair, ou par les textes exprès de l'Ecriture, ou par la seule exposition de notre doctrine, ou par l'aveu du ministre qui a voulu me combattre.

Puisqu'il est écrit que, pour éprouver la foi des chrétiens, *il faut qu'il y ait des hérésies*[1], puisque, dès que Jésus-Christ a paru dans le monde, il a été dit de lui *qu'il était mis pour être en butte aux contradictions*[2], et que l'homme, ingénieux contre soi-même, devait épuiser la subtilité de son esprit à pervertir en toutes manières les voies droites du Seigneur, avouez qu'il était de sa sagesse comme de sa puissance de préparer un remède aisé, par lequel, sans dispute et sans embarras, tout esprit droit pût connaître les schismes futurs. Le voilà dans la promesse de l'Evangile qui exclut toute interruption dans la succession apostolique et dans l'extérieur de son Eglise. Par là l'intérieur est à couvert; puisque la prédication toujours véritable, et qui jusqu'à la fin des siècles ne cessera de passer de main en main et de bouche en bouche, aura toujours son effet au dehors par l'assistance de Jésus-Christ toujours présente. Voilà un caractère certain qui, jusqu'à la fin du monde notera les contredisants et les hérétiques.

1. *I. Cor.*, XI. 19. — 2. *Luc*, II. 34.

Vous répondez : « On a tout, quand on a la vérité : le salut est infaillible à ceux qui la possèdent; mais on n'a rien avec l'ancienneté, la succession et l'étendue, lorsque la vérité manque : il faut donc chercher l'une et se mettre peu en peine de l'autre[1]. » Vous ne songez pas que Jésus-Christ a voulu mettre expressément la vérité à couvert par l'assistance qu'il promet à la succession; de sorte que quand vous dites : *Il faut chercher l'une, et se mettre peu en peine de l'autre*, c'est de même que si vous disiez, il faut chercher la fin, et se *mettre peu en peine* des moyens donnés de Dieu pour y parvenir.

Mais, dites-vous[2], ce remède est faible; l'autorité ne remédie point aux erreurs : il y a eu des divisions, dès le temps des apôtres : « Si leur autorité échoua dès le premier schisme, que fera celle des papes et des évêques? Arius, malgré le concile qui lui dénonça un anathème éternel, grossit son parti : » il en est de même des autres; comme qui dirait : La sévérité des lois n'empêche pas qu'il n'y ait des vols et des massacres, donc ce remède est peu efficace. Que ferez-vous donc? Abandonnez tout; et parce qu'il y a des esprits superbes et contentieux, qui résistent à tous les remèdes, cessez de les proposer aux simples et aux droits de cœur.

Mais, poursuit-on[3], les apôtres n'avaient donc qu'à aller par toute la terre y faire lire dans le Symbole l'article de l'Eglise catholique, *dont le nom même ne se trouve pas dans les écrits sacrés*, et ils se sont tourmentés en vain à rechercher les prophéties; comme si chaque chose n'avait pas son temps, ou qu'il n'eût pas fallu établir l'Eglise catholique avant que d'en employer l'autorité.

C'est en vain qu'on tâche de l'affaiblir, *en disant que le nom ne s'en trouve pas dans les écrits sacrés*. Quoi qu'il en soit, il est gravé dans le cœur de tous les chrétiens, et les protestants eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de professer, comme nous, la foi de l'Eglise catholique avant toute discussion et tout examen.

On trouve de l'ostentation dans les « évêques et dans les curés, qui se voient les maîtres uniques de la religion, qui, dit-on[4], s'élèvent fort au-dessus du reste des hommes, et qui veulent qu'on les écoute comme autant d'apôtres infaillibles, dès le moment qu'ils portent le titre de pasteurs. » Il est vrai, il y aurait là une ostentation énorme; mais, par malheur pour les protestants, elle n'est que dans leurs discours. Les évêques ne se croient maîtres ni auteurs de rien : toute leur gloire est d'enseigner ce qu'ils ont reçu de ceux qui les précédaient : on n'a jamais besoin d'aller bien loin pour trouver le novateur; c'est un fait toujours constant : nous avons dit plusieurs fois[5] que dans l'Eglise catholique, nul ne se montre soi-même en particulier, ni ne veut donner son nom à son troupeau : tous montrent l'Eglise et les promesses qu'elle a reçues en corps; ce n'est pas présumer de soi, ni s'attirer une gloire vaine, que de mettre sa confiance aux promesses de Jésus-Christ; et il est visible, par le discours du ministre, qu'il n'a pu

1. *T.* II, *p.* 512. — 2. *T.* II, *p.* 734, 735, 736, 738. — 3. *P.* 751, *etc.* — 4. *T.* II, *p.* 557. — 5. Ci-dessus, *n.* 127.

nous imputer de l'ostentation qu'en altérant tous nos sentiments.

Si l'on était demeuré dans cette règle : si tout le monde avait noté ceux qui sont sortis de la ligne de la succession, il faut avouer qu'il n'y aurait eu ni schisme ni hérésie, dont la source de tout le mal sera éternellement qu'il y a eu et qu'il y aura des esprits superbes, qui veulent se faire un nom, qui adorent les inventions de leur esprit, et se séparent eux-mêmes.

RÉFUTATION DU CATÉCHISME DU SIEUR PAUL FERRY,

MINISTRE DE LA RELIGION PRÉTENDUE RÉFORMÉE A METZ,

PAR DEUX VÉRITÉS CATHOLIQUES, TIRÉES DE SES PROPRES PRINCIPES.

A MONSEIGNEUR

LE MARÉCHAL DE SCHOMBERG,

Duc d'Halluyn, pair de France, gouverneur et lieutenant-général pour le roi des ville et citadelle de Metz, et pays Messin, évêchés de Metz et de Verdun, colonel-général des Suisses et Grisons, colonel des Lansquenets, maréchal-de-camp général des troupes allemandes et liégeoises.

MONSEIGNEUR,

Puisque cette ville et cette province, que les guerres ont désolée, ne respire plus que par votre appui; puisque les peuples que vous gouvernez ne trouvent de salut ni de sûreté que dans la protection de Votre Excellence, et que votre générosité se les est acquis par le titre du monde le plus légitime : nous ne devons point avoir de plus grande joie que de témoigner hautement ce que nous sentons en nos cœurs; et où l'on ne voit que de vos bienfaits, il est juste que rien n'y paraisse sans porter des marques de reconnaissance. C'est dans cette pensée, MONSEIGNEUR, *que j'ose prendre la liberté de vous présenter cet ouvrage comme un fruit du repos que vous nous donnez au milieu de tant de périls qui nous environnent : et puisque l'étude est incompatible avec le tumulte et le bruit, il faut bien que je rende grâces de mon loisir particulier, à l'auteur de la tranquillité publique. D'ailleurs je ne doute pas,* MONSEIGNEUR, *que vous ne regardiez d'un œil favorable, un discours qui ne tend qu'au salut des âmes; puisque Dieu vous a fait la grâce de considérer les choses divines, comme celles qui sont les plus dignes d'occuper vos soins, et d'entretenir votre grand génie. Et certes, quand je contemple en moi-même toute la suite de vos actions immortelles, encore que je sache bien qu'elles vous égalent aux capitaines les plus renommés, et que la postérité la plus éloignée ne pourra lire sans étonnement les merveilles de votre vie; je ne vois rien de plus grand en votre personne, que l'amour que vous avez pour l'Eglise, et que cette inclination généreuse d'appuyer la religion par votre autorité et par votre exemple Que nos histoires vantent cette belle nuit qui est capable d'effacer la gloire des plus éclatantes journées, et qui a été tant de fois funeste à nos ennemis par le modèle que vous y donnâtes à nos généraux, pour faire réussir de pareils desseins; qu'on publie qu'il n'appartenait qu'à votre courage de trouver une sortie glorieuse dans le désespoir des affaires; qu'on joigne aux triomphes du Languedoc, ceux de la Catalogne et du Roussillon, et les autres fameuses campagnes que vous avez si glorieusement achevées; que l'on dise que les honneurs ont été chercher votre vertu, et que lorsqu'elle se vit élevée à la plus haute des dignités de la guerre, il n'y avait que votre victoire qui sollicitât pour vous à la Cour; qu'on ajoute à ces grands éloges, que, dans un siècle si désordonné, votre puissance ne s'emploie qu'à faire du bien, que vos mains ne sont ouvertes que pour donner, et que votre nom n'a jamais paru qu'en des actions dont la justice est indubitable; enfin qu'on loue encore cet esprit si fort et ce sens si droit et si juste, cette invariable fidélité, cette humeur si généreuse et si bienfaisante, et toutes vos autres grandes et incomparables qualités : j'avoue que ces choses sont très-constantes et très-connues par toute la France. Mais je dis que ce n'est pas,* MONSEIGNEUR, *ce qui fonde solidement votre gloire. Votre piété, c'est votre couronne; la vraie lumière de votre raison, c'est qu'elle sait s'aveugler pour l'amour de Dieu; votre véritable justice, c'est que vous êtes soumis à ses lois; votre libéralité se fait reconnaître en ce qu'elle s'étend sur* JÉSUS-CHRIST *même; et parmi toutes vos conquêtes, il n'y en a point de plus glorieuses, que celles que nous voyons tous les jours, par lesquelles vous gagnez à Dieu les âmes qu'il a rachetées par un si grand prix. Je ne diffère donc plus,* MONSEIGNEUR, *de vous présenter ce discours, puisque votre zèle, votre religion, votre piété lui promettent une protection si puissante. Mais certes, je serais peu reconnaissant de tant de bontés dont vous m'honorez, si je n'espérais l'appui de Votre Excellenee que par des considérations générales. Tant d'honneurs que j'en ai reçus, et que j'ai si peu mérités; tant d'obligations effectives, tant de bienfaits qui sont si connus, tant de grâces que je ne puis expliquer, me persuadent qu'elle favorisera cet ouvrage, que je vous offre, comme une assurance et de mes très-humbles respects, et de la perpétuelle fidélité qui m'attache inviolablement à votre service. Que si mon impuissance me rend inutile, si la grandeur de vos bienfaits ne me laisse pas même des paroles qui puissent exprimer ma reconnaissance; ma consolation,* MONSEIGNEUR, *c'est que Dieu écoute les vœux que la sincérité lui présente, et que je sens en ma conscience avec quelle passion je suis,* MONSEIGNEUR, *votre très-humble, très-obéissant et très-fidèle serviteur,*

† BOSSUET.

AVERTISSEMENT.

COMME il n'y a rien de plus remarquable, dans le Catéchisme de notre adversaire, que le témoignage qu'il rend à la justice de notre cause; aussi

mon dessein principal n'est pas tant de disputer et de contredire, que de faire voir au ministre les conséquences très-légitimes de quelques vérités qu'il a confessées, et d'instruire nos frères errants de la pureté de notre doctrine sur quelques points de notre créance qu'on leur a déguisés par tant d'artifices. C'est pourquoi j'ai laissé plusieurs choses que je pouvais justement reprendre, pour appliquer toutes mes pensées à ce qui est le plus utile au salut des âmes. Je conjure nos adversaires de lire cet ouvrage en esprit de paix, et d'en peser les raisonnements avec l'attention et le soin que méritent des matières de cette importance. J'espère que la lecture leur fera connaître que je parle contre leur doctrine, sans aucune aigreur contre leurs personnes, et qu'outre la nature qui nous est commune, je sais encore honorer en eux le baptême de Jésus-Christ, que leurs erreurs n'ont pas effacé. Que si j'accuse souvent leur ministre d'altérer visiblement le sens des auteurs, et de nous imposer des sentiments que nous détestons; mes plaintes sont très-justes et très-nécessaires, et nous le pouvons vérifier ensemble, sans autre peine que d'ouvrir les livres. Or, encore que ce discours éclaircisse suffisamment sa pensée, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de faire mettre ici un peu plus au long quelques endroits de son Catéchisme, cotés en la marge de cette réponse, et dont la suite de cet ouvrage fera entendre les conséquences.

EXTRAIT DU CATÉCHISME.

Page 104.

Après *avoir représenté dans les pages précédentes la manière en laquelle l'Eglise catholique exhortait les mourants en l'an 1543, il conclut ainsi :* Nous ne faisons point de doute que ceux qui mouraient en cette foi et confiance ès seuls mérites de Jésus-Christ, laquelle on exigeait d'eux, et de laquelle on leur faisait faire confession, n'aient pu être sauvés; puisqu'ils embrassaient le vrai et unique moyen de salut proposé en l'Evangile, qui avait été appelé par les conférants de la part de l'Eglise romaine au colloque de Ratisbonne : *Le plus grand article de tous, et le sommaire de la doctrine chrétienne, et ce qui fait véritablement le chrétien.* Ce que les curés y ajoutaient de l'invocation à autre qu'à Dieu, n'étant pas, ainsi que j'ai dit, requis comme chose nécessaire, et pouvant être interprété en un sens tolérable, et devant en tous cas être pris pour le foin, dont parle l'apôtre, qu'ils édifiaient, ou qu'ils entassaient sur le fondement qui est Jésus-Christ, et qui bien qu'il ne leur servît de rien et qu'ils en fissent perte, ne les empêchait pas d'être sauvés.

Page 114.

Tant s'en faut qu'en ne croyant pas qu'on se puisse sauver en la foi de l'Eglise romaine d'aujourd'hui, nous soyons obligés de douter de ce que sont devenus nos pères, ni d'être en peine de leur salut; c'est au contraire le moyen de nous en mieux assurer, puisqu'ils sont morts tout autrement qu'on n'est aujourd'hui obligé d'y mourir.

ENTRÉE AU DISCOURS
ET PROPOSITION DU SUJET.

De toutes les vertus chrétiennes, celle que Jésus-Christ a recommandée aux fidèles avec des paroles plus efficaces, c'est la paix et la charité fraternelle. C'est pourquoi étant près de sortir du monde, et disant à ses disciples le dernier adieu : *C'est ici*, leur dit-il[1], *mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés.* Tout l'Evangile de notre Sauveur est plein d'enseignements salutaires, que la sagesse éternelle du Père nous a bien voulu apporter du ciel pour la sanctification de nos âmes. Toutefois cette même Sagesse incrée, dont toutes les paroles sont esprit et vie, nous donnant le précepte de la charité : *C'est ici*, dit-elle[2], *mon commandement. En cela on reconnaîtra que vous êtes vraiment mes disciples, si vous avez une charité sincère les uns pour les autres.* Et pour nous exciter davantage, Jésus-Christ nous propose l'exemple admirable de cet amour infini qu'il a eu pour nous. *Je veux*, dit-il, *que vous vous aimiez mutuellement, comme je vous ai aimés.* Où il nous prescrit dans les mêmes mots le principe et l'étendue tout ensemble de notre affection réciproque. Car de même qu'il nous a aimés en son Père, il veut que chacun aime son prochain en Dieu ; et de même qu'il nous a aimés jusqu'à donner volontairement tout son sang pour nous, il veut que notre charité soit si forte, que nous en craignions pas même d'exposer nos vies pour le bien et pour le salut de nos frères.

Cette vérité étant reçue par tous les fidèles, de quels supplices ne sont pas dignes ceux qui sèment la division dans l'Eglise, qui rompent ce divin nœud de la charité, par lequel nous sommes unis en Notre Seigneur, et qui cherchent de faux prétextes pour animer les amis contre les amis, et les frères contre les frères? Néanmoins il est aisé de justifier que c'a été principalement par ce moyen là que les sectes de ces derniers siècles ont séduit les âmes, et que leur maxime la plus commune a été de n'oublier aucun artifice qui pût rendre notre doctrine odieuse aux peuples.

Je me suis étonné plusieurs fois de cette prière que Luther fit publier contre les Turcs en l'an 1542. « Nous avons, dit-il[3], ô mon Dieu, péché contre » vous. Mais vous savez, ô Père céleste, que le diable, le Pape et le Turc n'ont aucun droit ni aucune » raison de nous tourmenter : car nous n'avons rien » commis contre eux; mais parce que nous professons hautement que vous, ô Père, et votre Fils » Jésus-Christ Notre Seigneur, et le Saint-Esprit » êtes un seul Dieu éternel; c'est là notre péché, » c'est tout notre crime, c'est pour cela qu'ils nous » haïssent et nous persécutent; et si nous rejetions » cette foi, nous n'aurions pas à craindre qu'ils » nous affligeassent. »

Un esprit plus contentieux se rirait ici de la folle déférence de ce grand prophète, qui, ce semble, ne dédaigne pas d'excuser les siens mêmes auprès du diable, et de prendre Dieu à témoin que son capital ennemi n'a aucun sujet d'être offensé contre

1 *Joan.*, xv. 12. — 2. *Idem*, xiv. 31, 35. — 3. *Sleidan.*, *lib.* xiv, *Hist.*

eux, ni de leur mal faire. A quoi on pourrait ajouter que ce n'était pas sans quelque raison qu'il se plaignait de l'injustice du diable, s'il persécutait ses disciples, pendant qu'ils travaillaient si soigneusement à étendre de plus en plus son empire, en divisant tous les jours autant qu'ils pouvaient, le royaume de Jésus-Christ. Mais je ne m'arrête point à ces choses : ce qui me surprend le plus en cette prière, c'est la fureur de cet hérésiarque, qui non content de mettre dans un même rang le diable, le Pape et le Turc, comme les trois plus grands ennemis du nom chrétien, ose dire qu'ils haïssent sa secte tous trois, parce qu'elle fait profession d'adorer le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit. Ainsi, quoique nous fassions résonner par toute la terre ce pieux cantique : *Gloire soit au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit;* cet homme a l'assurance de publier à la face de tout le monde, que nous persécutons ses Eglises, parce que la Trinité y est honorée; et dans cette injuste entreprise il nous donne pour compagnons le diable et le Turc. Qui vit jamais une pareille impudence?

Tel a été l'esprit de toute la nouvelle Réforme, qui a suivi les mouvements et les passions de celui qui l'a commencée. Tous ceux qui s'y sont attachés, éblouis de ce titre superbe de réformateurs qu'ils avaient injustement usurpé, ont altéré par mille sortes de déguisements la doctrine de la sainte Eglise, pour donner lieu à leurs invectives. Ils nous ont malicieusement imposé que nous ruinions l'adoration du seul Dieu, et cette salutaire confiance au seul Jésus-Christ; ils nous ont traités d'idolâtres et d'ennemis jurés de la croix; ils ont dit que nous avions renversé les mérites du Fils de Dieu, pour substituer en leur place le mérite humain; ils ont tâché de persuader à tout l'univers que la foi que nous professons ne tendait qu'à ravir à notre Sauveur la gloire de nous avoir rachetés; enfin, ils ont parlé et écrit de nous comme si nous étions infidèles.

Il y avait, ce semble, sujet d'espérer que cette première chaleur se modérant un peu par le temps, ils jugeraient plus équitablement de notre doctrine. Mais nous en perdons l'espérance, à moins que la main de Dieu n'agisse en leurs cœurs avec une efficace extraordinaire; et ce qui me confirme dans cette pensée, c'est la lecture d'un Catéchisme que le principal ministre de Metz a fait imprimer. J'avoue que je me suis étonné qu'un homme qui paraît assez retenu, ait traité des matières de cette importance avec si peu de sincérité, ou si peu de connaissance de la doctrine qu'il entreprend de combattre. Quiconque sera un peu instruit de nos sentiments, verra d'abord qu'il nous attribue beaucoup d'erreurs que nous détestons; et si une personne que nos adversaires estiment si sage et si avisée s'emporte à de telles extrémités, qu'ils nous pardonnent, si nous croyons que tel est sans doute l'esprit de la secte qui ne pourrait subsister sans cet artifice.

Je veux qu'ils en soient eux-mêmes les juges. Où est-ce que le sieur Ferry a ouï dire, que l'Eglise catholique donnât *des adjoints à Jésus-Christ en la rédemption*[1], et que ce fût là *une des doctrines qu'il est ordonné de croire pour être sauvé*[2]? Et

1. *Pag.* 37. — 2 *Pag.* 3[illegible].

néanmoins il l'assure ainsi en la réponse que fait l'enfant à la demande neuvième de son Catéchisme; par où il veut persuader au peuple ignorant, que, selon la créance que nous embrassons, le sang de Jésus-Christ ne nous suffit pas. Mais ne sait-il pas bien en sa conscience que nous le reconnaissons pour le seul Sauveur et l'unique Rédempteur de nos âmes; que nous croyons qu'il a payé surabondamment tout ce que nous devions à son Père justement irrité contre nous; et que, bien loin de dire que sa mort ne nous est pas suffisante, nous confessons et nous enseignons, à la gloire de Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'une seule goutte de son divin sang, voire même une seule larme, et un seul soupir suffisait à racheter mille et mille mondes? Je suis certain qu'il n'ignore pas que telle est la foi de toute l'Eglise; et toutefois il ose nous objecter que nous donnons des adjoints à notre Sauveur en la rédemption de notre nature.

Il dit avec une pareille infidélité que le Pape est *reconnu* parmi nous *chef et époux de l'Eglise sans égard à Jésus-Christ*, ce sont ses paroles[1], *et Jésus-Christ mis à part et exclu :* comme si les catholiques donnaient au Pape une puissance indépendante du Fils de Dieu même. Mais il sait bien que nous ne respectons son autorité, que parce que nous sommes persuadés que Jésus-Christ, notre maître, la lui a donnée, avec une étroite obligation de lui rendre compte de l'administration qui lui est commise. Est-ce là reconnaître un chef sans égard à Jésus-Christ, comme il nous l'impose[2]? Nous croyons certes, plus fortement que nos adversaires, que Jésus n'a pas quitté son Eglise; et c'est pour cette seule raison que nous assurons sans douter qu'elle est infaillible, parce que son prince lui a promis qu'il serait perpétuellement avec elle. Combien donc est-il ridicule de nous reprocher que nous mettons Jésus-Christ à part, comme si nous l'avions oublié? Quelle patience faut-il avoir pour souffrir une calomnie de cette nature? Mais nous prions ce divin Sauveur que l'on nous accuse d'exclure, qu'il lui plaise nous faire la grâce, que nous surmontions par la charité ceux qui médisent de nous si injustement.

Le ministre s'est imaginé qu'il éblouirait les yeux des lecteurs par ces deux mots du cardinal Bellarmin qu'il rapporte en marge, *secluso Christo*[3] : où certainement il a fait paraître qu'il lit bien négligemment les auteurs qu'il cite, pour ne pas dire qu'il les tronque frauduleusement. Car pour ce qui regarde le titre d'époux, qu'il dit que le cardinal donne au Pape, il n'y en a pas un mot en ce lieu. Et quant à ces paroles, *secluso Christo*, il n'est rien plus contraire à la vérité, que de les interpréter au sens du ministre, *sans égard à* Jésus-Christ, *et* Jésus-Christ *mis à part et exclu.* Qui pourra croire que ce grand cardinal ait eu une pensée si extravagante, puisque la fin unique qu'il se propose dans tout le chapitre et dans tout le livre, c'est de montrer que l'autorité du Pape vient de Jésus-Christ. Mais exposons nettement son intention. Il parle de l'Eglise qui est en terre, qu'il considère comme séparée en quelque manière d'avec Jésus-Christ son Epoux, parce qu'encore qu'il

1. *Pag.* 73. — 2. *Pag.* 122. — 3. *Bellarm., lib.* I *de Pont. Rom., c.* 9.

soit avec elle par son Saint-Esprit, il ne l'honore pas de sa vue. Il dit donc que l'Eglise doit avoir un chef, même en considérant Jésus-Christ comme séparé d'avec elle (c'est ce que signifient ces mots *secluso Christo*), c'est-à-dire, qu'elle doit avoir un chef en la terre, outre Jésus-Christ qu'elle a dans le ciel. Qu'y a-t-il de si criminel dans ce sentiment? Si le ministre ne veut pas comprendre quelle différence il y a entre établir un chef outre Jésus-Christ, et en établir un sans égard à lui, il faut nécessairement qu'il soit possédé d'un désir étrange de contredire. Je puis assurer sans difficulté, qu'outre le roi, qui est le chef souverain, il y a un autre chef en l'armée; mais je me rendrais criminel, si je reconnaissais un chef sans égard au roi : et afin de prendre un exemple dans la matière dont nous parlons, si quelqu'un osait soutenir que l'Eglise chrétienne n'a point de pasteur, excepté Jésus-Christ, souverain pontife, nous nous garderions bien de répondre que l'Eglise a des pasteurs sans égard à lui : mais nous répartirions d'un commun accord qu'elle a des pasteurs subalternes, outre le Fils de Dieu, prince des pasteurs. Il y aurait beaucoup de malice à confondre ces deux façons de parler : celle-là donne l'exclusion; celle-ci explique la subordination. C'est en ce dernier sens que le cardinal Bellarmin enseigne que le Pape est chef de l'Eglise. Il n'exclut donc pas Jésus-Christ, il ne met pas Jésus-Christ à part pour établir un chef sans égard à lui. Car l'autorité déléguée ne détruit pas l'autorité souveraine : au contraire, elle la suppose comme le fondement unique de sa dignité. Ainsi l'interprétation du ministre a fait un blasphème très-exécrable d'une parole très-innocente.

Sans doute, il n'a pas encore assez entendu avec quelle simplicité la doctrine chrétienne doit être traitée. Le théologien sincère ne cherche point, dans les écrits qu'il combat, des paroles qu'il puisse détourner à un mauvais sens. Où il y va du salut des âmes, le moindre artifice lui paraît un crime. Bien loin de condamner les expressions innocentes, il est près même d'excuser celles, qui, pesées dans l'extrême rigueur, pourraient quelquefois sembler rudes : il adoucit les choses autant qu'il le peut : il aime mieux être indulgent qu'injuste : il estime une pareille infidélité de dissimuler sa propre créance, et de déguiser celle de son adversaire; parce que, si par la première on trahit sa religion et sa conscience, par l'autre on se déclare ennemi juré de la charité fraternelle, on aliène et on aigrit les esprits; on rend les dissensions irréconciliables.

Plût à Dieu que le catéchiste eût toujours eu devant les yeux cette vérité. Si nous n'eussions goûté sa doctrine, du moins nous eussions loué sa candeur; et nous ne serions pas contraint de lui dire que dans la plus grande partie de ses citations, et dans les conclusions qu'il en tire, il semble qu'il ait plutôt tâché d'éblouir les simples, que de satisfaire les doctes. Par exemple, voici un trait d'une merveilleuse subtilité. En la page 40 de son Catéchisme, voulant repousser contre nous le reproche que nous faisons à ses Eglises de leur nouveauté : « Quand nous nous disons, dit-il, de la » religion réformée, ce n'est pas pour introduire » une nouvelle religion, encore qu'il s'en introduit » presque d'an en an quelqu'une en l'Eglise ro» maine. » La suite du discours demandait qu'il rapportât ici quelque nouveau dogme; mais ce n'est pas là son dessein. « Il s'introduit, dit-il, » presque d'an en an quelque nouvelle religion » dans l'Eglise romaine, puisqu'autant d'ordres y » sont autant de nouvelles religions, et de nouveaux » religieux. » Ridicule imagination! Toutefois le ministre appréhende qu'on ne la prenne pour une raillerie; et il la fait valoir sérieusement par l'autorité du pape Innocent III, et du concile général de Latran, dont il allègue le douzième chapitre. Qui ne croirait que la chose est très-importante? Mais considérons, je vous prie, ce que dit ce sacré concile. Il appelle les nouveaux ordres monastiques de nouvelles religions : et de là, quelle conséquence? Ces nouvelles sociétés ne font point des Eglises nouvelles : ce n'est pas la singularité de créance, mais la profession d'une piété plus particulière, et un détachement plus entier du monde, qui leur donne le titre de religion : et ainsi leur institution n'a rien de commun avec cette nouveauté de religion, dont il s'agit entre nous et nos adversaires, qui emporte un changement dans la foi. Cependant le sieur Ferry ne craint pas de confondre hardiment ces deux choses : et le pauvre peuple déçu applaudit à ces savantes observations. Je ne puis certes que je ne l'avertisse en ce lieu, que ces remarques, peu dignes de lui, ne répondent pas à l'opinion de science qu'il s'est acquise parmi les siens, ni à l'estime de modération qu'il avait même parmi les nôtres.

Mais écoutons encore un reproche, lequel, s'il se trouvait véritable, nous serions justement réputés indignes de nous glorifier du nom chrétien. Le ministre rapporte que parmi nous, lorsque l'on console les agonisants, on leur demande *s'ils ne croient pas que Notre Seigneur Jésus-Christ a voulu mourir pour eux, et qu'autrement que par sa mort et passion, ils ne peuvent être sauvés.* Et parce qu'il ne peut rien trouver à reprendre dans cette salutaire interrogation, il tâche du moins de persuader que nous ne le faisons pas de bon cœur; tant il est véritable qu'une haine aveugle lui fait interpréter en un mauvais sens les pratiques les plus pieuses de la sainte Eglise. « Il semble, dit-il, que ceci ne » soit ajouté que par manière d'acquit, ou comme » par mégarde. » Je demande ici à nos adversaires, qui sont si tendres et si délicats, et qui ne cessent presque jamais de se plaindre, que pouvait-on inventer contre nous, ni de plus faible, ni de plus faux, ni de plus injurieux à des chrétiens? Car après avoir prêché en pleine audience, que si nous rendons grâces de notre salut à la passion de notre Sauveur, c'est par manière d'acquit, ou bien par mégarde : que reste-t-il enfin à nous dire, sinon que nous ne sommes pas chrétiens, et que Jésus-Christ ne nous est plus rien? Mais laissons à part nos ressentiments, et sacrifions-les à notre grand Dieu. Avec quelles larmes déplorerons-nous la misère de tant de pauvres âmes séduites, qui sont aliénées, par cet artifice, de l'Eglise où leurs pères ont servi Dieu, et du vrai chemin de la vie? C'est ce qui me touche le cœur jusqu'au vif; c'est ce qui me fait oublier ma propre faiblesse, pour exposer en toute simplicité à nos frères malheureusement

abusés la véritable doctrine de la sainte Eglise, que leurs ministres tâchent de leur rendre horrible.

Ainsi ce n'est pas mon dessein de réfuter ici page à page, toutes les faussetés manifestes du Catéchisme du sieur Ferry; premièrement, parce que je vois qu'il avance beaucoup de choses sans preuves : il parcourt toute la controverse; il n'y a aucun point qu'il ne touche, et n'allègue aucune raison que de deux ou trois : encore sont-elles si peu pressantes, que je ne juge pas nécessaire de les examiner si fort en détail. Et enfin, j'ai considéré que cette manière d'écrire contentieuse ne laisse pas toujours beaucoup d'édification aux pieux lecteurs, ni beaucoup d'éclaircissement à ceux qui recherchent la vérité. C'est pourquoi j'ai choisi seulement les deux propositions principales auxquelles tout ce Catéchisme aboutit; et avec l'assistance divine, je ferai connaître combien elles sont éloignées de la vérité.

Ces deux propositions sont : *Que la réformation a été nécessaire*, et, *Qu'encore qu'avant la réformation, on se pût sauver en la communion de l'Eglise romaine, maintenant après la réformation on ne le peut plus.* J'opposerai deux vérités catholiques à ces deux propositions du ministre, et je montrerai manifestement : Que la réformation, comme nos adversaires l'ont entreprise, est pernicieuse; et, que si l'on s'est pu sauver en la communion de l'Eglise romaine avant leur réformation prétendue, il s'ensuit qu'on y peut encore faire son salut.

La première de ces vérités renverse leur religion par les fondements : la seconde nous met à couvert contre leurs attaques. Nous les éclaircirons l'une et l'autre par les principes du ministre même : mais l'ordre et la suite du discours demande que je commence par la dernière, et que j'établisse la sûreté de notre salut, avant que de faire voir à nos adversaires, le péril certain dans lequel ils sont. Prouvons donc, par des raisons évidentes, que le Catéchisme nous a enseigné que nous pouvons obtenir la vie éternelle en la communion de l'Eglise romaine.

PREMIÈRE VÉRITÉ.

Que l'on se peut sauver en la communion de l'Église romaine.

SECTION PREMIÈRE.

OÙ CETTE VÉRITÉ EST PROUVÉE PAR LES PRINCIPES DU MINISTRE.

CHAPITRE PREMIER.

Que selon le sentiment du ministre on pouvait se sauver en la communion et en la croyance de l'Eglise romaine, jusqu'à l'an 1543.

Encore que la Providence divine, par des jugements terribles mais très-équitables, permette que la doctrine céleste soit en quelque sorte obscurcie par les hérétiques : néanmoins elle se réserve le droit de tirer, quand il lui plaît, de leur bouche des témoignages illustres de ses vérités. Les exemples en sont communs dans l'antiquité chrétienne; mais nous devons au grand Dieu vivant de sincères actions de grâces, de celui qu'il fait paraître à nos yeux. Enfin, les ministres de Metz prophétisent, et nous donnent des arguments très-certains, par lesquels nous leur prouvons invinciblement, que l'on se peut sauver dans l'Eglise que leurs prédécesseurs ont abandonnée. Je conjure le lecteur chrétien, de considérer attentivement de quelle sorte le sieur Ferry enseigne cette doctrine à son peuple.

Après avoir discouru de la réformation de l'Eglise; il propose cette question en la demande XIII de son Catéchisme : *Que croyez-vous donc de nos ancêtres qui sont morts dans la communion de l'Eglise romaine?* A quoi il répond en premier lieu, que *les Juifs auraient pu faire la même question aux apôtres qui les invitaient à embrasser l'Evangile*[1]. Il est très-aisé de connaître que cette réponse n'est nullement à propos, parce qu'il n'y a pas sujet de douter qu'avant la publication du saint Evangile, on n'ait pu se sauver dans le judaïsme; et tout homme de bon sens jugera qu'il est ridicule de comparer le changement de religion, qui est arrivé du temps des apôtres, avec celui que nos adversaires ont fait dans ces derniers siècles. Ceux-ci ont changé, comme chacun sait, la religion que leurs pères avaient professée, parce qu'elle leur semblait corrompue, pleine de sacrilége et d'impiété. Or il est clair que ce n'est point pour cette raison que les saints disciples de Notre Seigneur se sont retirés de la religion judaïque; mais sachant que la loi de Moïse n'était qu'une ombre et une figure, ils l'ont quittée de la même sorte que l'on fait laisser la grammaire à ceux que l'on avance aux sciences supérieures; si bien que cet exemple ne conclut rien en faveur de notre adversaire : aussi l'a-t-il touché légèrement, sans s'y être beaucoup arrêté; et après il passe à d'autres réponses qui semblent plus essentielles et plus sérieuses.

Il allègue donc deux raisons pour lesquelles il ne veut pas que l'on fasse le même jugement de ceux qui meurent en la communion de l'Eglise romaine; et de ceux qui sont morts en son unité avant la réformation prétendue[2]. La première de ces raisons, c'est que l'ignorance, à ce qu'il estime, a rendu nos pères plus excusables; la seconde, c'est que l'Eglise romaine n'est plus la même qu'elle était alors. C'est ce que nous avons à considérer : mais auparavant, posons bien le sens et la doctrine du ministre.

Voyons, en premier lieu, jusqu'à quel temps il dit que l'on pouvait se sauver en la communion de l'Eglise romaine. Et premièrement, il est très-certain qu'il y comprend tout celui qui s'est écoulé avant les auteurs de sa secte : et ainsi Luther n'ayant commencé à fonder ses nouvelles Eglises qu'environ l'an 1521, il s'ensuit que, du consentement de notre adversaire, on pouvait se sauver parmi nous, dans toutes les années précédentes[3]. Mais il passe encore plus loin : car, décrivant au long la manière avec laquelle les curés de Metz exhortaient les agonisants en l'an 1543, selon le Manuel imprimé sous l'autorité du cardinal de Lorraine qui régissait alors ce diocèse, il ne fait nulle difficulté d'avouer que l'on pouvait mourir, même

1. *Pag.* 75. — 2. *Pag.* 75 *et* 76. — 3. *Pag.* 98 *et ensuite.*

en ce temps-là, dans la communion de l'Eglise romaine, sans préjudice de son salut[1]. Et enfin voulant expliquer quand les choses ont commencé d'y être tellement renversées, qu'on ne peut plus y espérer la vie éternelle, il rapporte ce changement environ à la session IV du concile de Trente, qui fut tenue l'an 1546[2], et veut faire croire au peuple ignorant, que depuis cette session, et les Pères de ce concile, et les Papes, en exécutant ses décrets, ont introduit dans l'Eglise romaine une doctrine si pernicieuse, qu'on ne peut plus y obtenir la couronne que Dieu a promise à ses serviteurs.

De là il s'ensuit qu'avant ce temps-là, les fidèles se pouvaient sauver en la créance de l'Eglise romaine : et certes la question même, comme il la propose, ôte tout le doute qu'on pourrait avoir de son sentiment sur ce sujet-là. Car ce qu'il veut éclaircir principalement, c'est l'estime qu'il faut faire de ceux *qui sont morts en la communion de l'Eglise romaine, avant la réformation*. Qui dit communion, dit société de créance, d'autant que le nœud le plus ferme qui lie la communion ecclésiastique, c'est la profession de la même foi. En effet, il n'est pas possible de vivre en la communion d'une Eglise, sans participer à ses sacrements et au service par lequel elle adore Dieu : ce qui enferme une déclaration solennelle qu'on approuve et qu'on reçoit sa créance. Le ministre lui-même reconnaîtra que ceux qui font la cène avec lui professent hautement, par cette action, la doctrine de ses Eglises. Il faut dire la même chose de nos ancêtres auxquels il ne dénie pas le salut; qui toutefois mourant, comme il le confesse, en l'unité de l'Eglise romaine et en la communion de ses sacrements, ont assez témoigné par là qu'ils n'avaient point d'autre foi que la sienne. Mais ce qui achève de nous découvrir la pensée du sieur Ferry sur ce point, c'est ce qu'il dit en la page 98, et dans les suivantes.

C'est là qu'il remarque de quelle sorte l'Eglise catholique de Metz exhortait et consolait les mourants en l'an 1543. Il récite toutes les interrogations qu'on leur faisait; et après les avoir bien considérées, il déclare nettement qu'il ne doute point qu'ils ne se pussent sauver en cette créance. Examinons donc quelle était la foi qu'ils professaient jusqu'à la mort.

La première question qu'on fait au malade, et sur laquelle on lui demande son consentement, est couchée dans le Rituel, et rapportée dans le Catéchisme, en ces termes : *Mon ami, voulez-vous vivre et mourir en la foi chrétienne, comme vrai, loyal et obéissant fils de notre mère sainte Eglise?* Le malade répondait : *Oui;* et je soutiens que par cette seule parole, il faisait profession de croire tout ce qui était cru en l'Eglise.

Le ministre dira sans doute qu'on ne lui parlait pas de l'Eglise romaine : et que « celle qui était » nommée la mère sainte Eglise n'était pas la parti- » culière de Rome, mais l'universelle, et n'avait » point d'autre nom à Metz, ni ailleurs que de ca- » tholique et apostolique[3]. » Mais certes il s'abuse visiblement, s'il croit que nous restreignons le titre d'Eglise catholique à la seule Eglise de Rome, comme il le suppose en plusieurs endroits. L'Eglise que nous appelons catholique n'est pas renfermée dans les murailles d'une seule ville si grande et si peuplée qu'elle soit. Elle s'étend bien loin dans les nations. Cette même Eglise que nous nommons catholique et apostolique, parce qu'elle a la succession des apôtres, et qu'elle se multiplie tous les jours par toutes les provinces du monde, nous la désignons aussi par le nom d'Eglise romaine; parce qu'une tradition ancienne lui apprend à reconnaître l'Eglise de Rome comme le chef de sa communion; et par là nous la distinguons plus spécialement de toutes les sectes qui se sont séparées du siége de l'apôtre saint Pierre, que l'antiquité chrétienne a révéré dès les premiers temps, comme le centre de l'unité ecclésiastique. Nous ferons voir à notre adversaire, en un autre lieu, que nos pères nous l'ont ainsi enseigné. Maintenant il nous suffit qu'il observe que c'est de cette Eglise que le curé parle dans les pieuses interrogations qui sont apportées dans le Catéchisme. Car il est clair qu'il ne parlait pas de l'Eglise luthérienne, ni de la prétendue réformée, ni de l'éthiopique, ni de la grecque. Il parlait de l'Eglise en laquelle il était établi pasteur; où le malade voulait mourir; à laquelle il avait demandé le saint Viatique du divin corps de notre Sauveur, et le remède salutaire de l'Extrême-Onction; de laquelle il attendait les honneurs de la sépulture ecclésiastique. Celle-là était, sans doute, l'Eglise que l'usage commun appelle romaine. C'est de cette Eglise que le malade se reconnaissait *le vrai fils, le fils loyal et obéissant :* et ainsi ne témoignait-il pas qu'il embrassait sincèrement sa doctrine, qu'il recevait avec humilité ses décisions, qu'il suivait de tout son cœur ses enseignements? Et toutefois le ministre avoue que le chemin du ciel lui était ouvert, bien qu'il fît cette déclaration en mourant. Par conséquent il faut qu'il accorde qu'en l'an 1543, les fidèles se pouvaient sauver en la communion et en la créance de l'Eglise romaine.

CHAPITRE II.

Qu'il n'y a aucune difficulté que nous ne soyons dans le même état que nos pères en ce qui regarde la religion.

C'EST ici que je lui demande quel nouveau crime a commis l'Eglise romaine, de quelle nouvelle hérésie s'est-elle infectée depuis l'an 1543 et 46; et d'où vient que depuis ce temps-là seulement elle ne peut plus engendrer des enfants au ciel? Je n'ai pas besoin d'employer ici, ni des raisonnements recherchés, ni des remarques étudiées. Je ne veux seulement que le sens commun, pour voir que notre foi ne diffère pas de celle que nos ancêtres professaient alors : et de là il est aisé de conclure, que s'ils se sont sauvés en cette créance, il n'y a aucune raison de douter de nous. Mais pour bien entendre cette vérité, il faut considérer avant toutes choses, quel était en ce temps-là l'état de l'Eglise.

Que la foi fût la même, je le puis justifier aisément par les reproches de nos adversaires. Il est clair que les ministres ne forment aucune accusation contre nous, que leurs prédécesseurs n'aient commencée par une pareille animosité. Il serait long de citer les passages; mais il est assez constant que la sainte messe, les images, les reliques, le

1. *Pag.* 104. — 2. *Pag.* 106 *et* 107. — 3. *Pag.* 141.

purgatoire, l'invocation des saints, le mérite des œuvres, et enfin tous les autres points que l'on nous objecte, ont été le sujet de leurs invectives : et entre les articles qui sont récités en la page 37 du Catéchisme, par lesquels le ministre prétend que nous avons perverti l'Evangile, je soutiens qu'il n'en saurait désigner un seul, que ses pères n'aient déjà taxé de leur temps avec une véhémence extraordinaire. Il faut donc nécessairement qu'il confesse, ou que ses premiers maîtres ont été d'imprudents calomniateurs, ou bien que si l'on nous a fait les mêmes reproches, nous avions par conséquent la même doctrine.

Ce qui le montre encore plus clairement, c'est que les premiers docteurs de nos adversaires, non contents de reprendre cette créance; pour faire voir combien ils s'en éloignaient, se sont publiquement séparés de la communion de l'Eglise romaine, prenant pour prétexte les mêmes causes que nos adversaires défendent encore; ce que le ministre ne peut nier sans une insigne infidélité. Et qui ne voit par là qu'ils jugeaient que la foi qu'on professait en l'Eglise, était directement opposée à celle qu'ils voulaient introduire?

En effet, ils ont bien vu qu'ils se raidissaient contre une créance reçue. Aussitôt qu'ils parurent au monde, et que, sous le beau prétexte de réformation, ils débitèrent leurs nouveaux dogmes; et les évêques, et les conciles, et les universités catholiques résistèrent hautement à leurs entreprises. Chacun s'étonna de leur nouveauté : et c'est une marque évidente que la doctrine qu'ils venaient combattre, était profondément imprimée en l'esprit des peuples; ce qui ne serait pas ainsi arrivé, si elle n'eût été confirmée depuis plusieurs siècles par un consentement général.

Bien plus, il est certain que non-seulement les points de notre doctrine que nos adversaires contestent, étaient crus pendant ce temps-là par tous les fidèles qui vivaient en notre communion; mais encore que pour la plupart ils avaient déjà été définis par l'autorité des conciles, contre diverses sectes qui s'y étaient injustement opposées. Le sieur Ferry ne dit-il pas lui-même que *dès l'an* 1215, *au concile de Latran, la transsubstantiation avait été passée en article de foi*[1]*?* Par conséquent cet article était cru dans le temps duquel nous parlons, pendant lequel, du consentement du ministre, on pouvait se sauver parmi nous. Néanmoins il n'est pas croyable combien nos adversaires l'ont en horreur. Du Moulin dit, en son *Bouclier de la foi*, que *cette transsubstantiation sape la piété par les fondements, et frappe droit au cœur de la religion*[2]. Que s'ils demeurent d'accord que cette créance n'a pas empêché le salut de nos pères, ne nous font-ils pas voir sans difficulté qu'ils se sont emportés excessivement, quand ils l'ont si sévèrement censurée? et ensuite ne nous donnent-ils pas une certitude infaillible qu'il n'y a plus aucun point de notre doctrine qui puisse nous exclure du ciel, puisque celui-ci, qu'ils blâment si fort, n'en a pas exclu nos pieux ancêtres ?

Davantage, peut-on nier que la messe ne fût le service public de l'Eglise? Nos adversaires ne le contestent pas, et c'est une vérité trop connue. Or c'est ce qu'ils ont le plus en exécration; c'est la messe qu'eux et leurs pères ont décriée comme le comble de toutes sortes d'impiétés et d'idolâtrie. Mais il faut bien qu'ils sentent en leurs consciences que tous ces reproches sont très-injustes, puisqu'ils avouent maintenant, et qu'ils prêchent, et qu'ils enseignent même dans leurs Catéchismes, qu'avant leur réformation prétendue, et jusqu'à l'an 1543, où la messe constamment était en l'Eglise en la même vénération qu'elle est en nos jours, cette Eglise, qui la célébrait, ne laissait pas de contenir en son sein, et d'y conserver jusqu'à la mort, les enfants de Dieu.

Que dirai-je de l'administration de l'Eucharistie? Est-il rien de plus ordinaire en la bouche de nos prétendus réformés, qu'un de nos plus grands attentats contre l'Evangile, c'est de ne la donner pas sous les deux espèces? C'est ce qu'ils ne cessent de nous reprocher. Cependant, au temps duquel nous parlons, cette Eglise, qui, selon l'avis du ministre même, conduisait si bien ses enfants à Dieu, ne les communiait que sous une espèce. Et qui ne sait que quelques Bohémiens, animés par les prédications de Jean Hus, ayant rétabli la communion du sacré calice, le concile général de Constance prononça[1] qu'il fallait croire, sans aucun doute, que tout le corps et tout le sang de Notre Seigneur était vraiment sous chacune des deux espèces; que la coutume de communier sous la seule espèce du pain, tenait lieu de loi, qui ne pouvait être changée sans l'autorité de l'Eglise; et que tous ceux qui seraient contraires à cette doctrine, devaient être tenus hérétiques. Telle fut la décision du concile, qui ayant été embrassée par toute l'Eglise, il n'y a qu'une extrême ignorance qui puisse douter de sa foi sur cette matière.

D'ailleurs, les calvinistes publient tous les jours, et le ministre ne le niera pas, que les vaudois et les albigeois sont leurs vénérables prédécesseurs[2], qu'ils ont professé leur même créance, et qu'ils se sont retirés d'avec nous pour les mêmes causes, pour la messe, pour l'invocation des saints, pour le purgatoire, pour les images, pour la primauté du Pape, pour le sacrement de la sainte Table, et ainsi du reste. Or, il est très-certain que l'Eglise condamna ces hérétiques sitôt qu'ils parurent. Et en condamnant leur doctrine, qui ne voit que par une même sentence elle a proscrit celle des calvinistes, qui se glorifient d'être leurs enfants? De cette sorte, quand ils sont venus, il y avait déjà plusieurs siècles que leurs principales maximes avaient été publiquement rejetées, et par conséquent les contraires reçues par l'autorité de l'Eglise.

Mais ce qui fait clairement connaître combien elle détestait ces opinions, c'est que Jean Wiclef et Jean Hus les ayant presque toutes ressuscitées, le concile général de Constance, et le pape Martin V, et toute l'Eglise renouvela contre eux le juste anathème qu'elle avait prononcé contre les vaudois. Et après tant de condamnations, qui serait si aveugle que de ne voir pas combien de points, que nos adversaires ont taxés d'erreur, étaient reçus en l'Eglise romaine comme des articles de foi catholique, dans le temps où le Catéchisme confesse qu'on pouvait y trouver la vie éternelle?

1. *Pag.* 57. — 2. *Sect.* 173.

1. *Sess.* XIII. — 2. *Pag.* 57.

Encore que ces choses soient très-évidentes, je suis contraint de les expliquer au ministre, qui fait semblant de les ignorer. Qu'il lise la session VIII avec la XV[e] du concile universel de Constance, et la bulle du pape Martin V touchant la condamnation des erreurs de Jean Hus et de Jean Wiclef, deux de ses prophètes. Là, parmi les propositions censurées, il y trouvera celle-ci entre autres : « La substance du pain matériel, et semblablement la » substance du vin matériel, demeurent dans le sa- » crement de l'autel. Jésus-Christ n'est pas réelle- » ment en ce sacrement en sa propre présence cor- » porelle, » c'est-à-dire, par la présence de son corps. « Il n'est pas fondé en l'Evangile, que Jésus- » Christ ait institué la messe. Il n'y a aucune appa- » rence qu'il soit nécessaire qu'il y ait un chef qui » régisse l'Eglise militante dans les choses spiri- » tuelles, et qui vive, et soit conservé toujours avec » elle. Il n'est pas de nécessité de salut de croire » que l'Eglise romaine soit la première entre toutes » les autres. C'est une erreur, remarque ici le con- » cile, si par l'Eglise romaine, il entend l'Eglise » universelle, ou le concile général, ou en tant » qu'il nierait la primauté du souverain Pontife sur » les autres Eglises particulières[1]. »

En conséquence de ces erreurs ainsi condamnées, le Pape, avec le consentement du concile, ordonne que celui qui aura soutenu ces propositions, ou qui sera soupçonné de les croire, soit interrogé en cette manière[2] : « S'il croit qu'au sacrement de l'autel, » après la consécration du prêtre sous le voile du » pain et du vin, ce n'est pas du pain et du vin » matériel, mais le même Jésus-Christ qui a souf- » fert à la croix, et qui est assis à la droite du » Père. S'il croit et assure que la consécration étant » faite, sous la seule espèce du pain soit la chair » de Jésus-Christ, son sang, son âme, sa divinité, » et enfin Jésus-Christ tout entier. S'il croit que la » coutume de communier les laïques sous la seule » espèce du pain, observée par l'Eglise universelle, » et approuvée par le concile de Constance, doit » être tellement gardée, qu'il n'est pas permis de » la blâmer ou de la changer sans l'autorité de l'E- » glise. S'il croit que le chrétien, outre la contri- » tion de cœur, est obligé par nécessité de salut, » de se confesser aux seuls prêtres quand il le peut, » et non à aucun laïque, si dévot qu'il soit. S'il » croit que l'apôtre saint Pierre a été vicaire de Jé- » sus-Christ, ayant puissance de lier et délier sur » la terre. S'il croit que le Pape élu canoniquement » est successeur de saint Pierre, ayant la suprême » autorité en l'Eglise de Dieu. S'il croit les indul- » gences. S'il croit qu'il est permis aux fidèles de » vénérer les images et les reliques des saints; et » généralement tout ce qui a été défini au concile » général de Constance. » Telles furent les décisions de ce saint concile; reste maintenant que nous remarquions ce qu'il en résulte à notre avantage.

1. Propositions de Jean Wiclef et de Jean Hus censurées au concile de Constance. *Sess.* VIII *et* XV.

2. Bulle de Martin V, contre Jean Wiclef et Jean Hus, *t.* IV, *Conc. gén., Edit. Rom., Concil. Labb*, *t.* XII, *col.* 259.

CHAPITRE III.

Que cette difformité de créance prouve clairement que nous pouvons nous sauver en l'Eglise romaine avec la même facilité que nos ancêtres; et que le ministre, qui nous condamne, ne s'accorde pas avec lui-même.

Ces choses ayant été résolues ainsi que je les ai rapportées, s'il reste quelque sincérité au ministre, il reconnaîtra franchement que ce concile étant reçu comme universel, ses déterminations ont été suivies par toute l'Eglise, et que jamais elles n'ont été révoquées. D'où il s'ensuit très-évidemment que dans le temps duquel nous parlons, et lorsque le concile fut ouvert à Trente, elles étaient en la même vigueur et en la même vénération; et qu'il y avait un siècle passé que la plupart des points contestés, et encore sans difficulté les plus importants, étaient proposés à tous les fidèles par l'autorité de l'Eglise, en la même manière que nous les croyons, et avec une pareille certitude.

D'ailleurs, ces interrogations de Martin V, que l'on faisait en particulier à ceux que l'on soupçonnait d'hérésie, tenaient lieu d'une profession de foi spéciale que l'on exigeait d'eux sur tous ces articles; tellement qu'il était impossible de demeurer en la communion de l'Eglise romaine sans les croire et les professer. D'où il s'ensuit que le concile de Trente n'a rien ordonné sur toutes ces choses, qui n'eût été déjà établi avec la même fermeté du temps de nos pères; et c'est ce qui fait voir manifestement combien le ministre abuse le monde, quand il tâche de persuader que c'est à Trente que se sont faits ces grands changements dans la religion ancienne[1], et que c'est en suite de ses décrets que l'entrée du royaume céleste nous est interdite.

Je ne vois pas ce qu'il peut répondre à des raisons si fortes et si évidentes. Niera-t-il que la foi de nos pères fût telle en ce temps-là que je la propose? Mais qu'est-ce qui peut mieux faire voir la créance qui est tenue dans l'Eglise, que les déterminations qu'elle fait dans ses assemblées générales sur les doutes et sur les questions qui s'élèvent? N'est-ce pas sur les résultats des conciles, que les confessions de foi sont dressées? Dira-t-il qu'il y a d'autres points que je n'ai pas encore touchés? Mais du moins il avouera sans difficulté que ceux que j'ai rapportés sont les principaux; et que si nous en étions demeurés d'accord, presque toutes nos disputes seraient terminées. A quoi donc se réduira-t-il? Bien avant dans le siècle passé on se sauvait en l'Eglise romaine; notre adversaire n'en disconvient pas : maintenant à son avis il est impossible. Que si la créance est la même, pourquoi damner les uns, et sauver les autres? Dans une telle conformité, sur quoi le ministre peut-il fonder une sentence si dissemblable? Quel procédé plus injuste ni plus téméraire?

Que le ministre, qui excuse nos pères sous prétexte de leur ignorance, ne considère pas ce qu'il dit. — Je vois bien qu'il cherche à nos pères, qui sont morts en l'Eglise romaine, un asile assuré dans leur ignorance. Mais en attendant que nous lui prouvions par un raisonnement invincible que cette réponse ne s'accorde pas avec ses principes, faisons-lui seulement remarquer qu'il n'a pas bien

1. *Pag.* 107 et ensuite.

considéré ce qu'il dit. Car je lui demande quelle estime il fait des vaudois et des albigeois. Sont-ce de bons ouvriers, comme il les appelle[1], ou de faux prophètes comme nous disons? Que s'ils sont ces bons ouvriers, que le grand père de famille avait employés pour la réformation de l'Eglise, ainsi que notre adversaire l'assure, qui pouvait s'excuser sur son ignorance depuis qu'ils ont paru dans l'Eglise? Leur séparation n'avait-elle point assez éclaté? Nos adversaires ne disent-ils pas que Dieu les avait dispersés parmi les nations et les peuples, pour y porter le témoignage de l'Evangile? Et encore plus nouvellement Wiclef et Jean Hus que les calvinistes estiment des leurs, n'avaient-ils pas enseigné et dogmatisé à la face de toute l'Eglise? Et d'où vient donc que les ministres déclarent que l'ignorance excuse nos pères, puisqu'ils disent d'ailleurs que la vérité leur avait déjà été annoncée? Est-ce qu'ils se veulent réserver la gloire d'avoir les premiers prêché l'Evangile, et dissipé l'ignorance du monde? Mais donnons au ministre qu'il soit ainsi; qu'il songe à ce qu'il a dit de nos ancêtres qui vivaient en l'an 1543, et encore quelque temps au-dessous; que persistant jusqu'à la mort en la communion de l'Eglise romaine, ils y ont pu obtenir la vie éternelle, comme nous l'avons montré assez clairement. Certes, il y avait déjà vingt années que l'on prêchait et en France et en Allemagne la Réformation prétendue[2], et elle faisait tant de bruit dans l'Europe, que personne ne la pouvait ignorer. Combien d'Eglises de la nouvelle Réforme avaient été déjà établies, et même dans le voisinage de Metz[3]? Quoi plus? Le ministre ne dit-il pas que *la réformation se prêchait lors hautement en cette ville?* C'est peu de dire qu'elle s'y prêchait; il dit qu'elle s'y prêchait hautement. Cependant c'est dans Metz qu'il assure que nos pères pouvaient mourir durant ce temps-là en la communion de l'Eglise romaine, sans préjudice de leur salut. En quoi différons-nous d'avec eux? Vous nous prêchez, vos prédécesseurs les prêchaient; vous nous appelez, ils les appelaient; nous vous refusons, ils les refusaient. Par quelle justice nous condamnez-vous, ou par quelle justice les absolvez-vous, puisque nous sommes également innocents, ou également criminels?

CHAPITRE IV.

Que le ministre, voulant mettre de la différence entre nos ancêtres et nous, établit encore plus solidement la sûreté de notre salut dans l'Eglise romaine.

Le ministre s'est bien aperçu que ceux qui considéraient attentivement cette conformité de créance, jugeraient sans difficulté qu'il a prononcé en notre faveur, quand il a justifié nos ancêtres. C'est pourquoi il n'épargne aucun artifice pour mettre quelque différence entre nous et eux. Il dit donc que les anciens Rituels dont les catholiques usaient en ces temps, font bien voir que le mérite du Fils de Dieu était leur unique espérance; au lieu que la doctrine que nous professons, ruinant cette confiance au Libérateur en laquelle tout le christianisme consiste, elle renverse par conséquent l'Evangile, et détruit toute la piété chrétienne. C'est là le sujet principal des invectives de son Catéchisme.

Pour faire paraître la fausseté de cette accusation mal fondée, je n'aurais qu'à proposer en peu de paroles une simple explication de notre créance. Mais il y a quelque chose de plus remarquable que je veux représenter aux lecteurs : il faut que toutes les personnes sensées reconnaissent la force secrète de la main de Dieu, qui conduit si puissamment l'esprit du ministre, que pendant qu'il s'élève le plus contre nous, et qu'il défigure notre doctrine par des calomnies plus visibles, il établit lui-même les fondements qui assurent notre salut dans l'Eglise romaine selon la conséquence de ses principes. Pour mettre cette vérité en son jour, je pose ces trois propositions.

Preuve de cette vérité par trois propositions importantes. — 1° Tant que l'on conserve immuable le fondement essentiel de la foi, quelque erreur où l'on soit d'ailleurs, le ministre estime qu'on se peut sauver. 2° Ce fondement essentiel de la foi, lequel étant mis et demeurant ferme, les erreurs sur les autres points ne nous damnent pas, selon les maximes du catéchiste, c'est la confiance en Jésus-Christ seul. 3° Nier que nous ayons cette confiance, c'est s'aveugler volontairement. Quand ces trois propositions seront bien prouvées, il n'y a personne si opiniâtre qui ne nous accorde cette conséquence, que le ministre démentira sa propre doctrine, s'il n'avoue que nous pouvons nous sauver en la communion de l'Eglise romaine. Montrons par des raisonnements invincibles ces trois importantes propositions.

Pour cela, il faut comprendre avant toutes choses, quelques principes de nos adversaires, qui ayant été examinés très-solidement par des personnes d'une réputation éminente, nous en toucherons seulement ce qui sera nécessaire à notre sujet.

Première proposition. Que les erreurs qui ne renversent pas les fondements essentiels de la foi, ne préjudicient pas au salut, selon le sentiment du ministre et de ses confrères. — C'est une maxime constamment reçue parmi les ministres, qu'il y a deux sortes d'erreurs en la foi. « Les unes, dit un » ministre célèbre[1], sont pernicieuses et incompa» tibles avec la vraie piété; les autres sont moins » nuisibles, et ne mènent pas nécessairement les » hommes à perdition. » De ces erreurs du second rang, ce ministre enseigne, que « si nous ne pou» vons en délivrer nos prochains, il ne faudra pas » pour cela rompre avec eux; mais y supporter » doucement ce qui ne s'y peut changer, et qui au » fond ne préjudicie pas à leur salut, et moins en» core au nôtre. » C'est ce que le catéchiste explique en d'autres paroles, lorsqu'il dit[2] que « toute » erreur, qui est hors des matières nécessaires, ne » doit pas être prise pour la révolte de la foi dont » parle l'Apôtre, ni estimée cause de séparation. » Mais la suite de ce discours éclaircira mieux quel est son sentiment sur cette matière.

Cette doctrine est le fondement de l'union des calvinistes avec les luthériens sur le point de l'Eucharistie. — Cependant nous remarquerons que

1. *Pag.* 57. — 2. A Wittemberg, dès l'an 1521 *Sleidan., lib.* III.
3. A Genève, à Berne, à Constance, à Bâle, à Strasbourg, en 1528 et 1529. *Idem, lib.* VI, *p.* 103.

1. *Daillé, Apol., ch.* 7, imprimée avec approbation de Mestrezat, Drelincourt et Aubertin.
2. *Pag.* 44.

c'est sur ce seul fondement que nos adversaires bâtissent cette union si mal assortie avec leurs nouveaux frères les luthériens. C'est une affaire qui s'est traitée entre les ministres, et on n'en a pas divulgué le secret aux peuples. De tous les articles de notre créance, celui qui les choque le plus, c'est la réalité du corps du Sauveur dans le sacrement de l'Eucharistie; et toutefois les ministres se sont accordés avec les luthériens, qui la tiennent non moins fortement que les catholiques. Mais parce que je serais suspect à nos adversaires, si je leur rapportais de moi-même une chose qui leur est désavantageuse, je les veux instruire de la vérité par le témoignage d'un de leurs pasteurs. C'est Daillé, ministre de Charenton, qui parle ainsi des luthériens en l'Apologie qu'il a faite des Eglises prétendues réformées. « J'avoue, dit-il[1], qu'il ne » nous est non plus possible de croire que de con- » cevoir ce qu'ils posent, que le corps du Seigneur » est réellement présent sous le pain de l'Eucha- » ristie. Mais bien nous est-il possible, et comme » j'estime, nécessaire, selon les lois de la charité, » de supporter en leur doctrine, cela même que » nous ne croyons pas. Car cette opinion qu'ils ont, » demeurant en ces termes, n'a aucun venin. » Et un peu après continuant le même sujet, « cette » hypothèse, dit-il, ne nous engage en rien qui » soit contraire ou à la piété, ou à la charité, ou à » l'honneur de Dieu, ou au bien des hommes. » Cette vérité étant reconnue par nos adversaires en termes si forts et si énergiques, il n'y a personne qui ne confesse que notre doctrine sur ce point est très-innocente. Et afin qu'on ne pense pas que ce soit une opinion particulière, pour autoriser sa pensée, Daillé rapporte le résultat d'un synode national tenu à Charenton en l'an 1631, où les Eglises prétendues réformées « reçoivent expressément les lu- » thériens à leur communion et à leur table, no- » nobstant cette opinion et quelque peu d'autres » de moindre importance encore[2]. » Tel est le sentiment de nos adversaires touchant la réalité du corps et du sang dans l'auguste sacrement de l'Eucharistie.

Nous avons toujours bien prévu que cette déclaration authentique aurait des conséquences très-considérables : que les ministres s'étant relâchés sur ce point qui paraît le plus incroyable, et qui est sans doute celui sur lequel les contentions ont été de tout temps le plus échauffées, ils auraient fort mauvaise grâce de se raidir si fort sur les autres : et qu'enfin ils se trouveraient fort embarrassés à nous expliquer quels sont les articles qui renversent la piété chrétienne, puisque celui-ci dans leur sentiment n'y est pas contraire. Nous ne nous sommes pas trompés dans cette pensée, et nous en voyons l'effet tout visible dans le Catéchisme du sieur Ferry. Car encore qu'il ait remarqué lui-même que la transsubstantiation, dont le nom seul fait horreur à ses frères, a été passée en article de foi dès l'an 1215, encore qu'il sache très-bien que la messe, et la communion des laïques sous la seule espèce du pain, était reçue en l'Eglise du temps de nos pères, et qu'il n'ait pas pu ignorer, ni ces fameuses décisions de Constance, ni les autres déterminations ecclésiastiques lesquelles nous lui avons objectées : toutes ces choses ne sont pas capables de le faire prononcer contre nos ancètres : au contraire, il prêche en termes formels que jusqu'à l'an 1543 on se sauvait encore en l'Eglise qui avait résolu tant de points contre sa créance. Et quoiqu'il tâche d'excuser nos pères, sous prétexte de leur ignorance, c'est de là même que je conclus, que les articles dont nous parlons, ne peuvent pas être fondamentaux selon les principes de nos adversaires, puisque tout le monde convient unanimement que l'ignorance des fondements de la foi n'est pas une excuse suffisante devant la justice divine, et que c'est des articles fondamentaux que nous pouvons dire ce que dit l'Apôtre : *Qui ignore, sera ignoré*[1].

CHAPITRE V.

Continuation de la même matière. Explication du sentiment du ministre, qui déclare que l'invocation des saints n'empêche pas notre salut.

C'est encore cette union si célèbre avec les sectateurs de Luther qui pousse le ministre si loin, que bien qu'il enseigne dans son Catéchisme que c'est une erreur de prier les saints, il ne peut croire qu'elle soit plus pernicieuse que la créance des Eglises luthériennes touchant cette incompréhensible réalité du corps du Sauveur dans le pain de l'Eucharistie. C'est pourquoi il enseigne à ses auditeurs, sans aucune ambiguïté, que cette prière n'enferme pas une erreur damnable; et il importe pour mon dessein que le lecteur pénètre bien sa pensée.

Il faut rappeler ici la mémoire des choses que nous avons déjà remarquées, et considérer que le catéchiste ayant représenté bien au long la manière d'exhorter les malades, pratiquée au diocèse de Metz par les pasteurs catholiques de cette Eglise, déclare qu'il ne doute point du salut de tous ceux qui mouraient en la foi qui leur y était proposée, parce qu'on les adressait au Sauveur comme à leur unique espérance. Toutefois voici ce qu'il dit qui mérite d'être observé sérieusement : « Vrai est que » le curé y entremêlait quelque chose de l'invoca- » tion de la Vierge et du bon ange du malade, et » du saint auquel il pouvait avoir une affection par- » ticulière[2]. » Ce sont les paroles du catéchiste, dont les personnes judicieuses reconnaîtront aisément l'artifice; car il ne récite pas le passage entier, comme il avait fait tout le reste qu'il tâche de tirer à son avantage; il passe cet endroit fort légèrement, *on y entremêlait*, dit-il, *quelque chose et un petit mot*. Mais faisons paraître la vérité, et découvrons ce que c'est que ce *petit mot*, et ce que veut dire ce *quelque chose*. Le curé parlait ainsi au malade[3] : « Ayez en votre cœur mémoire de la croix » et des plaies de Jésus-Christ, en invoquant à votre » aide la glorieuse Vierge Marie, mère de miséri- » corde et refuge des pauvres pécheurs, pareille- » ment votre bon ange et les saints et saintes » auxquels vous avez eu singulière et spéciale dé- » votion. » Quant à ce petit mot, par lequel on invoquait la très-sainte Vierge, il était ainsi énoncé :

1. *Daillé*, *Apol.*, *ch.* 7.
2. Synode national de Charenton en l'an 1631, pour autoriser cette union. *Daillé*, *ibid.*

1. *I. Cor.*, XIV, 38. — 2. *Pag.* 102 — 3. Agende de Metz, de l'an 1543, *fol.* 63.

« Marie, mère de grâce, mère de miséricorde, dé- » fendez-moi de l'ennemi, et à l'heure de la mort » veuillez me recevoir : Amen[1]. » Tel est le *petit mot* que le catéchiste coule si doucement.

Paroles considérables du ministre, touchant l'invocation de la sainte Vierge. — J'avoue certes qu'un ministre plus chagrin que lui s'écrierait incontinent au blasphème; mais le sieur Ferry ne va pas si vite; il s'est souvenu en ce lieu qu'il faisait un Catéchisme, non une invective. Il sait bien que nous recourons au Sauveur, comme à celui qui nous a réconciliés, qui a expié nos crimes en sa propre chair, par lequel seul nous avons accès au trône de grâce; que nous appelons la sainte Vierge à notre secours d'une manière infiniment différente, laquelle néanmoins est très-fructueuse; parce que la très-pure Marie ayant des entrailles de mère pour tous les fidèles, à cause de son cher Fils Jésus-Christ dont nous avons l'honneur d'être membres, elle s'entremet pour nous par la charité, et nous obtient des grâces très-considérables par ses puissantes intercessions. Le ministre n'ignore pas que c'est en cet esprit que nous la prions, et il ne peut croire que cette prière ruine le fondement du salut. Peut-être n'ose-t-il pas dire tout ce qu'il en pense; mais du moins il en a dit tout ce qu'il a pu, tout ce que lui permettait sa profession. « Ce que les livres » ajoutaient, dit-il[2], de l'invocation à autre qu'à » Dieu pouvait être interprété en un sens tolérable. » Merveilleuse conduite de la Providence! De toutes les prières ecclésiastiques par lesquelles nous implorons l'assistance de la très-heureuse Marie, aucune n'est conçue en termes plus forts que celle que nous avons rapportée. Et c'est toutefois celle-là que le ministre excuse lui-même, pressé intérieurement en son âme par un secret mouvement de l'Esprit de Dieu. Il est contraint de céder à la vérité, et il corrige par son exemple l'ardeur indiscrète de ses confrères, qui nommeraient cette oraison une idolâtrie, et toutes ses paroles autant de blasphèmes.

Fuites du ministre, qui tâche d'embarrasser une chose claire. — Ce n'est pas qu'il ne biaise, qu'il ne dissimule; que ne fait-il pas pour persuader que nos ancêtres priaient les saints autrement que nous? Il assure que « ce qu'on faisait dire à la Vierge, » c'était plutôt pour y adresser le malade selon l'u- » sage du temps, que pour lui en imposer aucune » nécessité; que les litanies se disaient par le curé, » et non par le malade; qu'aussi l'invocation des » saints n'était pas chose qui fût crue nécessaire à » salut[3]. » Mais tant s'en faut que ces réponses nous satisfassent, qu'au contraire nous sommes certains que le ministre lui-même n'en est pas content. Car il sait bien que nous enseignons la même doctrine que nos pères ont professée; si nous prions les esprits bienheureux qu'ils nous assistent par leurs oraisons, ce n'est pas que cette prière nous soit ordonnée comme nécessaire, mais elle nous est recommandée comme profitable. Le sieur Ferry ne l'ignore pas; et c'est pourquoi il tâche d'échapper

1 Agende de Metz, de l'an 1543, *fol* 63. — 2. *P.* 105. — 3. *P.* 102.

par une autre voie. Sur la foi de Cassandre, qu'il rapporte en marge, et dont il sait bien que l'autorité n'est pas de grand poids parmi nous, il voudrait que l'on crût que « cette prière adressée à la » sainte Vierge et aux saints, était plutôt un désir » du priant, qu'une interpellation directe du mort[1]. » Ne voyez-vous pas comme il se tourmente pour embrasser une chose claire? Mais qu'il s'imagine ce qu'il lui plaira, quelque artifice dont il se serve pour déguiser une vérité manifeste, nous repartirons en un mot, que nous n'invoquons pas les saints d'une autre manière, ni en paroles plus expresses, ni plus formelles que sont celles que j'ai citées de ce Rituel de l'an 1543, que le ministre produit en son Catéchisme pour justifier la foi de nos pères.

Il est contraint d'avouer que ce n'est pas une erreur damnable de prier les saints. — Il a bien vu en sa conscience combien étaient vaines toutes ces réponses, il parle plus franchement dans la suite, et dit que « cette invocation en tout cas de- » vait être prise pour le foin, dont parle l'Apôtre, » qu'ils édifiaient ou qu'ils entassaient sur le fon- » dement qui est Jésus-Christ, et combien qu'il ne » leur servît de rien et qu'ils en fissent perte, il » ne les empêchait pas d'être sauvés[2]. » O triomphe de la vérité catholique sur les calomnies de ses adversaires! Quel ministre assez téméraire osera nous objecter maintenant que c'est une idolâtrie de prier les saints; que c'est abandonner Jésus-Christ et ruiner sa médiation auprès de son Père? Le sieur Ferry nous défend contre ces reproches. Car je demande quel salut pourrait espérer celui qui serait mort avec de tels crimes? Il faut donc nécessairement qu'il confesse que ses confrères qui nous en chargent sont de très-injustes accusateurs, puisqu'il enseigne dans son Catéchisme que cette prière, qui est le sujet de leurs invectives les plus sanglantes, laisse le fondement du salut entier, et ne nous sépare pas d'avec Jésus-Christ.

Il sera forcé de dire de même des autres articles controversés qui étaient reçus en ce même temps par toute l'Eglise. Et si quelque curieux l'interroge, d'où vient qu'il enseigne dans son Catéchisme que nos ancêtres se pouvaient sauver, bien qu'ils crussent tant de points importants contre la doctrine de ses Eglises, comme nous l'avons prouvé assez clairement; ne faudra-t-il pas qu'il réponde ce qu'il dit de l'invocation des saints, que ces erreurs « étaient le foin, dont parle l'Apôtre, qui était édifié » sur le fondement, et qui n'empêchait pas le » salut? »

Conclusion, qu'aucunes erreurs ne nous damnent tant que les fondements de la foi demeurent. — Concluons donc, selon ses maximes, que les erreurs, quelles qu'elles soient, ne nous damnent pas tant que le fondement de la foi demeure. Reste maintenant que nous expliquions quel est ce fondement de la foi dans le sentiment de notre adversaire; et c'est la seconde proposition que nous avons à examiner.

1 *Pag.* 103 — 2 *Pag.* 105

CHAPITRE VI.

Seconde et troisième propositions qui assurent notre salut dans l'Eglise romaine ; que, selon les principes du ministre, le fondement essentiel de la foi, lequel étant posé, les erreurs surajoutées ne nous damnent pas, c'est la confiance en Jésus-Christ seul; et que c'est vouloir s'aveugler que de nier que nous ayons cette confiance.

Il n'est pas nécessaire d'employer ici une longue suite de raisonnements, puisque le ministre s'explique en termes formels; il dit nettement en son Catéchisme que ce fondement qui a sauvé nos pères, nonobstant toutes leurs erreurs, c'est « la confiance » ès seuls mérites de Jésus-Christ, laquelle, dit-il, » on exigeait d'eux et dont on leur faisait faire con- » fession. » De là vient qu'il l'appelle en ce lieu et dans tout son livre, « le vrai et unique moyen de » salut, le plus grand article de tous, le sommaire » de la doctrine chrétienne, et ce qui fait vérita- » blement le chrétien. » De sorte que, suivant ces principes, quiconque a dans son cœur cette confiance est appuyé sur le fondement immobile; et à cause de la fermeté de ce fondement, les erreurs surajoutées ne le damnent pas et ne le séparent pas d'avec Dieu. C'est pourquoi, encore qu'il soit évident que la doctrine de nos ancètres était directement contraire à la sienne en beaucoup de questions importantes, ainsi que nous l'avons observé; toutefois ayant reconnu cette confiance dans les livres dont on usait en l'Eglise avant le concile de Trente, il a été contraint de nous accorder qu'on pouvait se sauver jusqu'alors en la communion de l'Eglise romaine.

C'est aussi depuis ce temps-là, dit le catéchiste[1], que le chemin du ciel est fermé pour nous; parce que, voici ses paroles : « Il n'est plus permis en » l'Eglise romaine de mourir en se fiant ès seuls » mérites de Jésus-Christ[2], » parce que « la justi- » fication par la foi et la confiance de salut, qui » jusqu'alors avait été conservée pour le refuge et » pour le salut des mourants, et qui en était le » sommaire, fut condamnée, et le mérite des œu- » vres établi[3]. »

Nous le prions, nous le conjurons par cette charité chrétienne, qui est douce, qui est patiente, qui n'est point jalouse ni ambitieuse, qui ne soupçonne point le mal[4], qu'il dépouille la passion de sa secte, et qu'il nous considère des mêmes yeux desquels il a regardé nos pieux ancètres; il trouvera sans difficulté que nous sommes encore ici avec eux.

Je m'engage de lui prouver très-évidemment qu'il faut être ignorant de l'antiquité pour croire que la créance que nous professons, touchant la justification du pécheur et le mérite des bonnes œuvres, ait commencé au concile de Trente. La section suivante lui fera connaître, par des témoignages certains, que la doctrine que nous prêchons nous a été enseignée par l'ancienne Eglise, et par ceux des Pères dont l'autorité lui doit être la plus vénérable.

En attendant que je m'acquitte de cette promesse, je le prie d'écouter des auteurs qui ne doivent pas lui être suspects. Ce sont les historiens ecclésiastiques de la réformation prétendue, qui parlent ainsi de la doctrine du treizième siècle dans la Préface de leur treizième Centurie. « En ce siècle, disent- » ils[1], cette doctrine évangélique était éteinte, que » les hommes sont justifiés devant Dieu par la seule » foi sans les œuvres. La doctrine des faux prophè- » tes régnait publiquement, que les bonnes œuvres » sont méritoires du salut. » Que le ministre remarque en ce lieu que tout ce qu'il reprend en notre créance, ses frères l'ont attribué au treizième siècle. Il ne serait pas malaisé de montrer que Luther et Calvin et les autres ont parlé de la même sorte des siècles qui les ont précédés; et ainsi c'est en vain que le catéchiste s'efforce à mettre de la différence entre nos ancètres et nous, puisque ses plus grands docteurs reconnaissent qu'ils avaient les mèmes sentiments que nous professons.

Mais le ministre est d'un autre avis; ses pères disent que dès le siècle treize, la doctrine de la justification était pervertie, et par conséquent selon leur principe la confiance en Jésus-Christ ruinée. Au contraire, « en tous ces siècles, dit le caté- » chiste[2], et jusqu'à la fin du quinzième, non-seu- » lement il était permis aux chrétiens de mourir en » la confiance d'être sauvés par les seuls mérites » de Jésus-Christ, mais même ils y étaient expres- » sément adressés; « et parlant de la sixième session de Trente, il assure que « la justification par » la foi jusqu'alors avait été conservée pour le salut » des mourants[3]. » Ainsi nos adversaires sont partagés en deux opinions différentes.

Donc, ou ces illustres réformateurs ont fait tort à l'innocence de nos ancètres, ou le ministre lui-même s'abuse, quand il attribue aux Pères de Trente l'établissement de notre doctrine touchant la justification des pécheurs et le mérite des bonnes œuvres.

Que s'il veut soutenir ce qu'il a prèché; s'il dit que ce sont ses prédécesseurs qui ont mal pris la pensée des siècles passés; si une imprudente préoccupation les a emportés si loin hors des bornes d'une modération raisonnable; ne doit-il pas avoir une juste crainte que sa vue n'ait été troublée par le même esprit qui les aveuglait, et qu'en déguisant la foi de la sainte Eglise, il ne nous fasse la même injustice qu'il croit que ses premiers maîtres ont faite à nos pères?

Sincère protestation que toute notre espérance est en Jésus-Christ. — Certes, quelque estime qu'il ait de notre créance, nous protestons devant Dieu et devant les hommes, que nous espérons uniquement au Sauveur; que c'est notre seul pacificateur, le seul qui réconcilie le ciel et la terre, le seul qui purge nos consciences gratuitement par son sang : que quelque bien que nous puissions faire en ce monde, eussions-nous toutes les vertus qui sont répandues dans tous les ordres des prédestinés, nous ne serons jamais agréés du Père, si nous ne lui sommes présentés au nom de son Fils, si lui-même ne nous présente, si nous ne paraissons revètus de lui. C'est là notre foi, c'est notre doctrine, nous voulons vivre et mourir en cette espérance.

Pourquoi on donne une croix aux mourants selon la tradition de l'Eglise. — C'est pourquoi en

1. *Pag.* 104 — 2. *Pag.* 113 — 3. *Pag.* 108. — 4 *I Cor.*, XIII. 4, 5.

1. *Magdeburg. Hist. eccles.*, *Cent* XIII, *in præfat.* — 2. *Pag.* 92. — 3. *Pag.* 108.

consolant les malades, après leur avoir administré les saints sacrements, la pieuse tradition de l'Eglise ordonne qu'on leur mette la croix à la main comme leur sauvegarde assurée. Cette sainte cérémonie leur enseigne à se mettre à couvert sous la croix contre les terribles jugements de Dieu justement irrité contre nous. Là, une conscience effrayée par la multitude de ses péchés respire en la passion du Sauveur. Comme on voit un homme à demi-noyé qui se prend de toute sa force à une branche qu'on lui tend dessus le rivage : ainsi on avertit le vrai chrétien qu'il tienne fortement ce bois salutaire, de peur que ses iniquités ne l'abîment. Donc, en embrassant la croix du Sauveur, que voulons-nous dire autre chose, sinon que battus des flots et de la tempête, menacés d'un naufrage certain par le débris inévitable de notre vaisseau, nous nous jetons avec Jésus-Christ sur cette planche mystérieuse, sur laquelle nous croyons arriver au port de la bienheureuse immortalité. C'est ce que signifie cette croix que nous présentons à nos frères agonisants : et afin de leur relever le courage, nous animons la cérémonie par cette pieuse exhortation : « Mon » ami, après que Dieu vous a fait la grâce de rece- » voir tous vos sacrements, qui est tout ce que » peut désirer le vrai chrétien prêt à partir de ce » monde, il ne reste plus qu'à vous résigner du » tout entre les bras de sa bonté et miséricorde, » sans plus penser à autre chose qu'à la mort et » passion de notre sauveur et rédempteur Jésus- » Christ, de laquelle je vous présente la figure et » remembrance, suivant la sainte et louable cou- » tume de notre mère l'Eglise, afin qu'en voyant ce » vénérable signal, il vous souvienne de ce qu'il a » souffert en l'arbre de la croix pour vous, et de la » charité immense qu'il vous a portée jusqu'à l'effu- » sion de la dernière goutte de son très-précieux » sang. Elevez donc les yeux de l'esprit, et méditez » ici votre Sauveur, ayant le chef abaissé pour vous » baiser, les bras tendus pour vous embrasser, le » corps et les membres du tout ensanglantés pour » vous racheter et sauver; priez-le en toute humi- » lité et d'ardente affection que son sang ne soit en » vain épandu pour vous, et qu'il lui plaise, par le » mérite de sa douloureuse mort et passion, vous » octroyer pardon de toutes vos fautes, et finale- » ment recevoir votre âme entre ses mains, quand » il lui plaira la retirer de ce monde. Ainsi soit-il[1]. »

C'est ainsi qu'en la dernière agonie, l'Eglise par sa charité maternelle excite les enfants de Dieu et les siens. Elle veut qu'ils appliquent toute leur pensée à Jésus-Christ, à sa mort, et à ses souffrances. Pour rassurer leur âme étonnée, elle leur représente ce Jésus-Christ se donnant à eux, se sacrifiant, s'épuisant pour eux : c'est de là qu'elle leur ordonne de tout espérer et en cette vie et en l'autre. Et on lui ose reprocher qu'elle ne laisse pas mourir ses enfants en cette confiance chrétienne en Jésus-Christ seul; quelle injustice! quelle calomnie!

Que l'Eglise catholique exige des fidèles mourants cette salutaire confession, qu'ils n'espèrent rien qu'en Jésus-Christ. — Elle ne se contente pas de les exhorter, elle leur fait professer cette foi; et l'Agende dont nous usons ordonne aux curés d'exiger des agonisants cette même confession, qui selon le Catéchisme a sauvé nos pères en l'an 1543 : « Ne » croyez-vous pas fermement que Notre Seigneur » Jésus-Christ a voulu mourir pour vous, et qu'au- » trement que par sa mort et passion vous ne pou- » vez être sauvé[1]? » On leur fait la même interrogation en leur donnant le saint sacrement de l'Eucharistie. « Voici, leur dit-on[2], le vrai Agneau » de Dieu, qui efface les péchés du monde. Voici » votre Sauveur, vrai Dieu et vrai homme, au nom » duquel il faut que nous soyons tous sauvés, et » sans lequel il ne faut espérer aucun salut, ni en » ce monde ni en l'autre. Le croyez-vous ainsi? » En quoi donc différons-nous de nos pères? Et quelle est l'obstination de nos adversaires, quelle aigreur, quelle animosité les aveugle et les irrite injustement contre nous? Nous leur prêchons, nous leur crions de toutes nos forces, que nous n'espérons rien que par Jésus-Christ, que nous espérons tout par Jésus-Christ : et ils s'opiniâtrent à publier que nous sommes capitalement opposés à cette créance.

C'est ici que le catéchiste répond « qu'il semble » que cette demande ne soit ajoutée que par ma- » nière d'acquit, ou comme par mégarde[3]. » O faiblesse extrême de notre adversaire! Car la charité chrétienne m'empêche d'user d'une censure plus rigoureuse. Recourir à des réponses si vaines, n'est-ce pas se sentir vaincu et ne l'oser dire? Mais demandons-lui pourquoi il lui semble que ceci est ajouté par mégarde. « C'est, dit-il, parce que cette » demande est omise en celles que l'on fait aux Al- » lemands. » Et pourquoi ne dites-vous pas bien plutôt que c'est par mégarde qu'elle y est omise? Quelle personne de sens rassis ne jugera pas que l'on omet par inadvertance, et que l'on ajoute par jugement? Toutefois il vous plaît de dire, que ce qu'on ajoute c'est par mégarde, et que ce qu'on oublie c'est par choix. Mais venons à une réponse plus décisive. Il est faux que l'Eglise catholique n'exige pas des Allemands la même créance qu'elle fait professer aux Français. Elle sait que l'Evangile ne reconnaît point la différence des nations, si ce n'est pour les assembler en Notre Seigneur, et pour en faire un même peuple béni, par la grâce de la nouvelle alliance. Ecoutez comme le pasteur catholique parle aux Allemands en l'Agende dont nous usons, et en laquelle vous nous reprochez que cette pieuse interrogation a été omise. Voici ce que leur dit le curé en leur administrant le saint Viatique.

Exhortation aux Allemands, dans l'Agende de M. de Madaure. — « Il faut croire fermement que » vous devez être sauvé par la croix et par le sang » précieux de Notre Seigneur Jésus-Christ, et non » point par vos propres mérites, qui sont trop petits » pour cela[4]. » Et après : « Regardez votre Rédemp- » teur vrai Dieu et vrai homme, au nom duquel » seulement nous serons sauvés, et sans lequel il » n'y a point de salut à espérer, ni en ce monde ni » en l'autre. » Que reste-t-il à dire pour vous satisfaire? Est-ce encore par mégarde que nos évêques mettent cette belle exhortation en la bouche des curés d'Allemagne? C'est bien se défier de sa cause que de vouloir la fortifier par des observations si peu digérées, et par des faussetés si visibles.

1. Agende de Metz, par feu monseigneur l'évêque de Madaure, en l'an 1631, pag. 91.

1. Agende de Metz, de l'an 1631, pag. 70. — 2. Pag. 59. — 3. Pag. 113. — 4. Pag. 61.

CHAPITRE DERNIER.

Conclusion et sommaire de tout ce discours.

Eveillez-vous donc, nos chers frères, reconnaissez enfin que l'on vous abuse, et que l'on vous déguise notre doctrine, afin de vous la rendre odieuse. Mais admirez que votre ministre, dans le temps qu'il déclame le plus contre nous, est tellement pressé en sa conscience, par la force toute-puissante de la vérité, qu'il vous montre lui-même dans notre Eglise la sûreté infaillible de votre salut. Vous en êtes bien peu soigneux, si vous ne considérez attentivement une vérité de cette importance. Elle vous paraîtra évidente si vous pesez sérieusement en vous-mêmes les raisons que je vous ai proposées, et que je vous représenterai en peu de paroles pour vous en rafraîchir la mémoire.

Souffrez premièrement que je vous demande quel obstacle vous trouvez à notre salut. Vous direz que c'est la doctrine que nous professons; mais ce n'est pas le sentiment de votre ministre. Car il vous a enseigné en termes formels que nos ancêtres se pouvaient sauver, jusqu'à l'an 1543, en la communion de l'Eglise romaine; toutefois il n'ignore pas, et nous lui avons prouvé assez clairement que la créance qu'il professait était entièrement conforme à la nôtre dans les points principaux de nos controverses.

La présence réelle du corps du Sauveur dans le sacrement de l'Eucharistie, la transsubstantiation et la messe, la communion des laïques sous la seule espèce du pain, la vénération des images, la primauté du Pape et les indulgences, et les autres articles dont j'ai parlé, sont ceux que vous combattez avec plus d'ardeur : et néanmoins on ne peut nier, après les raisons que j'en ai données, que nos pères ne les reçussent dans le temps auquel on vous a prêché qu'ils pouvaient obtenir la vie éternelle en l'unité de l'Eglise romaine.

Ils étaient si certainement établis, que tous ceux qui s'y opposaient étaient condamnés par l'autorité de l'Eglise, et que l'on exigeait d'eux sur tous ces articles une profession de foi spéciale, sans laquelle on les séparait de la communion ecclésiastique.

J'aurais pu produire en ce lieu plusieurs témoignages irréprochables; mais le seul concile de Constance, achevé il y a plus de deux cents ans[1], suffit pour confirmer cette vérité.

Les décisions de la foi, qui avaient été faites en ce saint concile, avaient la même autorité dans toute l'Eglise que celles du concile de Trente y ont maintenant; d'où il s'ensuit qu'il était impossible de vivre en la communion de l'Eglise romaine, sans croire ce qui avait été prononcé.

Aussi ceux qui ne voulaient pas s'y soumettre élevèrent dès ce temps-là autel contre autel : ils se firent des Eglises nouvelles et séparées, comme les hussites, les picards, et les autres sectes de la Bohême.

En effet, il n'est pas concevable qu'on demeure en la communion d'une Eglise, sans tenir la doctrine qu'elle professe, sans participer à ses sacrements et au service par lequel elle adore Dieu.

Il faudrait être bien téméraire pour nier que le service public de l'Eglise, en l'an 1543, fût le sacrifice de nos autels, et que les sacrements s'y administrassent en la forme dont nous usons. Pour ce qui regarde la foi, l'Eglise ne pouvait nous la déclarer d'une manière plus authentique et plus solennelle, que par ses conciles universels.

Toutes ces choses n'empêchent pas que votre ministre n'ait enseigné, dans son Catéchisme, que nos ancêtres se pouvaient sauver en la communion de l'Eglise romaine : nous disons que nous avons même droit, et nous attendons de tous les bons juges une sentence aussi favorable.

Je sais que votre catéchiste répond, que l'ignorance de nos ancêtres a pu excuser leurs erreurs; mais cela ne s'accorde pas avec les principes qu'on vous enseigne.

Vous dites que nous sommes inexcusables, parce que nous résistons à la vérité, après que vous nous l'avez si bien enseignée. Voilà une grande accusation; mais si vous la voulez soutenir, par quelle adresse défendrez-vous vos nouveaux frères les luthériens, à qui vous prêchez depuis plus d'un siècle la créance de vos Eglises touchant le sacrement de l'Eucharistie? Ils l'entendent, ils la rejettent, ils la condamnent, ils refusent la communion que vous leur offrez : toutefois vous les avouez pour vos frères, et vous les admettez à la table, à laquelle vous ne devez recevoir que ceux que vous estimez vrais fidèles.

Vous serez contraints de répondre que la doctrine des luthériens ne détruit pas les fondements de la foi; et c'est en effet pour cette raison que vous vous êtes unis avec eux, ainsi que nous l'avons montré clairement. Mais c'est par là que vous appuyez notre cause, et que vous la rendez infaillible.

Je demande si ce que nos pères croyaient de la sainte messe, de l'administration de l'Eucharistie, de la transsubstantiation et des autres points, renversait les fondements de la foi.

Certes, si la doctrine de nos ancêtres eût détruit les fondements de la foi, il n'y aurait point eu de salut pour eux, et l'ignorance ne les aurait pas excusés, comme votre catéchiste l'enseigne. Car nous convenons les uns les autres, que l'ignorance n'est pas une excuse dans les articles fondamentaux : autrement nous serions obligés d'excuser, et les hérétiques, et les infidèles, auxquels Dieu par un secret jugement n'a pas révélé ses mystères.

Il faut donc nécessairement que vous confessiez que nos pères n'erraient pas dans les fondements; et qu'ensuite vous disiez le même de nous, puisqu'il paraît si évidemment que nous professons la même doctrine.

Que si l'on demeure d'accord que ces grands articles de notre créance ne nuisent pas à notre salut, nous laissons aux personnes sensées de peser en elles-mêmes, d'un jugement sain, ce qu'elles doivent croire des autres.

Ici votre catéchiste s'élève, et pour mettre quelque différence essentielle entre nos ancêtres et nous, il dit que nous avons ruiné cette salutaire confiance en Jésus-Christ seul, en laquelle nos pères ont été sauvés. C'est là qu'il se réduit comme dans son fort; et il paraît que c'est l'unique raison pour laquelle il ne craint pas de nous condamner. En effet,

1. *An.* 1417.

nous confessons que, s'il est ainsi, nous sommes dignes du dernier supplice.

Pour autoriser un si grand reproche, il nous objecte que le concile de Trente a rejeté la justification par la foi, et établi le mérite des œuvres. Mais s'il n'a que cette seule raison pour nous séparer d'avec nos ancêtres, il s'appuie sur un mauvais fondement; puisque ses propres auteurs ont dû lui apprendre que la doctrine que nous prêchons était déjà crue au treizième siècle : et nous avons promis de lui faire voir que nous la tenons de l'ancienne Eglise.

Il a recouru aux vieux Rituels dont usaient nos pères : et nous lui montrerons dans ces Rituels que le mérite des bonnes œuvres passait pour certain, puisque les fidèles y sont exhortés dans les assemblées ecclésiastiques de se confesser aux jours solennels, afin que leurs *œuvres soient méritoires*[1].

Il tire de ces anciens Rituels la forme de consoler les agonisants, par laquelle il justifie que nos pères avaient toute leur confiance au Sauveur. Or nous lui faisons lire dans les Agendes que nos derniers évêques ont fait publier cette même confession, cette même foi, cette même espérance au Libérateur, laquelle à son avis sauvait les fidèles qui vivaient dans l'Eglise romaine en l'an 1543.

Quand nos Rituels s'en tairaient, toutes les prières ecclésiastiques témoigneraient assez cette vérité. Nous ne demandons que par Jésus-Christ, nous ne rendons grâces que par Jésus-Christ, nous ne nous présentons devant Dieu qu'au nom et par les mérites de Jésus-Christ. Ce nom salutaire du Médiateur conclut toutes les oraisons de l'Eglise, et nous sommes très-assurés que c'est en ce nom seul qu'elles sont reçues.

Lorsque nous honorons la mémoire des apôtres et des martyrs, et des autres fidèles de Dieu, qui règnent avec lui dans sa gloire, nous le prions au nom de son Fils qu'il ait agréables les oraisons que les saints ses serviteurs lui offrent pour nous. N'est-ce pas déclarer assez nettement, que nous n'espérons rien de leur assistance, si leurs vœux ne sont présentés par notre Sauveur?

C'est que nous sommes persuadés qu'encore que l'Eglise de Dieu sur la terre, et les esprits bienheureux dans le ciel, ne cessent jamais de prier, il n'y a que Jésus qui soit exaucé, parce que les autres ne le sont qu'à cause de lui.

Bien plus, il n'y a que Jésus qui prie, parce que premièrement, c'est son Esprit-Saint qui forme en nos cœurs toutes nos prières, et après, c'est que nous sommes ses membres, et c'est ce divin chef qui fait tout en nous. C'est pourquoi le grave Tertullien dit si bien dans son *Traité de la Pénitence*[2] : « Si l'Eglise, c'est Jésus-Christ, lorsque tu te » prosternes devant les genoux de tes frères, tu » touches Jésus-Christ, tu pries Jésus-Christ. » Quand ils versent des larmes sur toi, c'est Jé» sus qui souffre, c'est Jésus qui prie Dieu son » Père. On obtient toujours aisément ce qu'un fils demande. »

1. Agende de 1543, *pag.* 83.

2. Tertu . *De Pœnit.*, cap. 10. *Ecclesia verò Christus. Ergo cùm te ad fratrum genua potendis, Christum contrectas, Christum exoras. Æque illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur. Facilè impetratur semper quod Filius postulat.*

C'est dans cette pensée si évangélique que nous demandons le secours des saints avec tant de dévotion : en eux nous prions Jésus-Christ, nous croyons que Jésus-Christ prie en eux pour nous; et c'est pourquoi nous ne doutons pas que leurs intercessions ne soient très-puissantes.

Je ne comprends pas comment on peut dire qu'une prière conçue de la sorte ruine la confiance au Sauveur. Aussi le catéchiste a-t-il confessé que nos pères priaient les saints sans préjudice de leur salut, et sans détruire le bon fondement qui appuie les âmes fidèles en Jésus-Christ seul. Nous avons exposé très-fidèlement ce qu'il en a prêché dans son Catéchisme.

Quel prétexte peut-il donc prendre pour exclure les catholiques du ciel, après avoir excusé leurs pères? S'il se contente d'exiger de nous cette sainte confiance en notre Sauveur, nous nous en glorifions comme nos ancêtres : s'il se rejette sur les autres points, nous lui avons fait voir nettement que nos ancêtres les croyaient aussi bien que nous; et nous sommes entièrement dans la même cause.

Ainsi ne doutez pas, nos chers frères, qu'en justifiant nos ancêtres il ne vous invite sans y penser à prendre la voie la plus assurée, et à retourner à l'Eglise, en laquelle nos pères ont fait leur salut.

C'est le plus docte, c'est le plus ancien, c'est le plus célèbre de vos ministres; il ne vous le dit pas seulement, mais il vous le prêche; et il vous le prêche dans un Catéchisme, et dans la plus solennelle de vos assemblées; et par là il vous prépare à la cène. Dieu vous avertit par sa bouche que l'eucharistie de notre Sauveur n'étant autre chose qu'un banquet de paix, il faudrait la recevoir en l'Eglise qui a conduit vos pères à la paix du ciel.

Peut-être que ces vérités sont bien éloignées de l'intention de votre ministre; mais nous lisons dans les Ecritures que Balaam au Vieux Testament, et Caïphe dans le Nouveau, ont prophétisé contre leur pensée.

Bénie soit votre bonté, ô Père céleste! qui donnez ce témoignage à nos adversaires, en une de leurs assemblées principales, par la bouche de leur ministre le plus renommé, et qui est l'oracle de leur Eglise. O Dieu, soyez loué éternellement. Mais achevez, ô Père de miséricorde, achevez de manifester devant eux votre bras et votre puissance. Parlez à leurs cœurs par votre Esprit-Saint; dissipez leurs erreurs par votre présence; et enfin amenez-les avec leur ministre en votre saint temple qui est votre Eglise, afin que nous vous glorifiions d'une même voix, ô Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui avec votre Fils et le Saint-Esprit vivez et régnez aux siècles des siècles. Amen.

SECTION SECONDE,

Où il est prouvé, contre les suppositions du ministre, que la foi du concile de Trente, touchant la justification et le mérite des bonnes œuvres, nous a été enseignée par l'ancienne Eglise, et qu'elle établit très-solidement la confiance du fidèle en Jésus-Christ seul.

Le plus insupportable reproche que le ministre fasse à l'Eglise, c'est qu'il dit que la session sixième

du sacré concile de Trente établit une doctrine nouvelle touchant la justification et les bonnes œuvres, qui renverse cette bienheureuse espérance que le chrétien doit avoir en Jésus-Christ seul. Or, encore que cette calomnie si visible ait été suffisamment réfutée; toutefois, pour n'oublier rien qui puisse éclaircir les errants, proposons un peu plus au long la foi de l'Eglise et du saint concile de Trente; faisons voir son antiquité vénérable, et prouvons, par des raisons invincibles, qu'elle ne tend qu'à glorifier le Père céleste par son Fils bien-aimé notre Rédempteur.

Dans l'explication de notre créance, je la rapporterai simplement comme elle est dans le concile de Trente; parce que c'est ce concile que l'on accuse, et parce que nul ne pourra douter que nous ne tenions pour certain tout ce qu'il prononce.

Afin que notre dispute soit nette, je proposerai avant toutes choses les principes dont nous convenons; et quand nous serons venus au point contesté, après avoir dit quelle est notre foi, sans m'embarrasser de questions inutiles, j'en déduirai les vrais fondements autant qu'il sera nécessaire pour la fin que je me suis proposée, qui est de montrer simplement, que bien loin d'avoir détruit, comme on nous l'impose, cette salutaire confiance au Libérateur, nous l'avons très-solidement établie. Commençons à poser les principes, desquels, par la grâce de Dieu, nous sommes d'accord.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'Eglise catholique enseigne très-purement le mystère de la rédemption du genre humain.

Premièrement, nous confessons tous que par le péché d'Adam notre premier père, toute sa race a été perdue; si bien que tout le genre humain était condamné par une juste et inévitable sentence, à cause du péché d'origine par lequel nous naissons tous ennemis de Dieu.

Nulle créature vivante, ni parmi les hommes, ni parmi les anges, de quelque don naturel ou surnaturel que nous la figurions embellie, n'était capable de payer pour nous ce que nous devions à la justice de Dieu, ni de réparer l'injure infinie que nous avions faite à sa majesté. Tellement qu'il ne restait autre chose, sinon que Dieu réparât lui-même l'injustice de notre crime par la justice de notre peine, et satisfît à sa juste vengeance par notre juste punition.

Toutefois un conseil de miséricorde rétablit nos affaires désespérées : le Fils de Dieu égal à son Père se présenta volontairement pour être la victime du monde : pour satisfaire à la justice implacable, il se destina dès l'éternité une chair humaine; et empruntant la passibilité qu'elle avait, lui donnant la dignité infinie qu'elle n'avait pas, il parut en terre au temps ordonné comme la digne hostie de tous les pécheurs, c'est-à-dire, de tous les hommes.

Là se vit ce spectacle de charité : un fils uniquement agréable qui se mettait à la place des ennemis : l'innocent, le juste, la sainteté même qui se chargeait des crimes des malfaiteurs : celui qui était infiniment riche qui se constituait caution pour les insolvables.

Là Satan ayant mis la main sur celui qui ne devait rien à la mort, parce qu'il était sans péché, Dieu rendit ce jugement mémorable, par lequel il fut arrêté que le diable, pour avoir pris l'innocent, serait contraint de lâcher les pécheurs. Il perdit les coupables qui étaient à lui, en voulant réduire sous sa puissance Jésus-Christ, le juste dans lequel il n'y avait rien qui lui appartînt[1].

De sorte qu'il n'y a plus de condamnation à ceux qui sont en Notre Seigneur, d'autant que par un seul sacrifice il a payé pour eux au delà de ce que l'on en pouvait exiger. Non content d'avoir satisfait pour nous, s'étant ouvert les cieux par son sang, il est monté à la droite du Père pour y faire la fonction de notre pontife; et non-seulement de notre pontife, mais encore de notre avocat.

Je trouve en cette qualité d'avocat une force particulière qui relève merveilleusement notre confiance. Car si l'ambassadeur négocie, si le pontife et le sacrificateur intercèdent, l'avocat presse, sollicite et convainc : le pontife demande miséricorde, et l'avocat demande justice : le pontife prie, et l'avocat prouve.

Voici l'éloquent plaidoyer de notre miséricordieux avocat. O mon Père, que demandez-vous aux mortels? ils étaient vos débiteurs, je l'avoue; mais moi, qui ne dois rien à votre justice, j'ai rendu toute leur dette mienne, et je l'ai entièrement acquittée. Tous les hommes vous étaient dus pour être immolés à votre juste et rigoureuse vengeance; mais une victime de ma dignité ne peut-elle pas remplir justement la place même d'une infinité de pécheurs? Que demande donc votre justice offensée? Veut-elle voir le juste à ses pieds, pour mériter le pardon des coupables? Je me suis abaissé devant elle jusqu'à la mort de la croix. Là il montre les cicatrices sacrées des bienheureuses blessures qui nous ont guéris; et le Père se ressouvenant de l'obéissance de ce cher Fils s'attendrit sur lui, et pour l'amour de lui regarde le genre humain en pitié.

C'est ainsi que plaide notre avocat, concluant par de vives raisons que Dieu ne peut plus condamner les hommes qui rechercheront la grâce en son nom. C'est pourquoi l'apôtre saint Jean parle ainsi : *Si quelqu'un pèche, nous avons un avocat près du Père, Jésus-Christ le juste ; et c'est lui qui est propitiation pour nos péchés*[2].

Nous convenons donc déjà de ces fondements que Jésus-Christ s'est donné pour nous; que le Père ne nous gratifie qu'à cause de lui; que lui seul pouvait satisfaire pour nos péchés; et que son oblation volontaire étant d'une valeur infinie, il a satisfait pour nous surabondamment. Confesser cette sainte doctrine, n'est-ce pas déclarer hautement que l'on a toute son espérance en Jésus-Christ seul? Ainsi nous ne disputons pas touchant le bienfait : toute notre controverse consiste à savoir de quelle sorte il nous est appliqué par la grâce de la justification.

CHAPITRE II.

Diverses choses à considérer touchant la justification, et premièrement, qu'elle est gratuite, selon le concile de Trente.

Il y a trois choses à considérer dans la doctrine de la justification. Premièrement, la justification

1. *In me non habet quidquam.* Joan., XIV. 30.
2. *I. Joan.*, II. 1,2.

elle-même qui est le fondement de la vie nouvelle; après, le progrès de cette vie dans l'homme justifié; et enfin son couronnement dans la vie future.

Si nous montrons clairement qu'en ces trois états la doctrine catholique ne diminue point le mérite du médiateur de Jésus-Christ, au contraire, qu'elle le met dans un plus grand jour; la calomnie de notre adversaire sera évidemment réfutée. Parlons de la justification en elle-même.

Je ne vois que trois questions importantes touchant la justification du pécheur. Premièrement, pour quel motif Dieu nous justifie; secondement, ce que c'est, et en quoi elle consiste; et enfin, par quel acte de nos volontés cette grâce de la justification nous est appliquée. Sur quoi il est digne d'observation que dans le point principal, qui est le premier, nos adversaires eux-mêmes ne dénieront pas que notre doctrine ne soit irrépréhensible.

Ce qui est le plus important en cette matière pour relever la grâce de Jésus-Christ, c'est de poser que le Père éternel ne nous pardonne nos péchés qu'à cause de lui; et c'est ce que nous confessons de tout notre cœur. Certes, nous croyons qu'il nous justifie, non parce que nous lui étions agréables, mais afin que nous lui soyons agréables : sa grâce ne rencontre en nous que des crimes, parce qu'elle vient effacer les crimes : ce n'est pas nous qui le choisissons, mais il nous choisit : nous ne l'aimons pas les premiers, c'est lui qui commence : et jamais nous ne le chercherions par la foi, s'il ne nous cherchait premièrement par miséricorde. Sa bonté nous trouvant criminels, elle nous aurait en horreur, si elle nous regardait en nous-mêmes; de sorte que, pour se pouvoir approcher de nous, il faut qu'elle nous regarde en Jésus-Christ seul.

C'est pourquoi le concile de Trente représentant les pécheurs effrayés par les justes jugements de Dieu, veut que le premier sentiment qui naisse en leurs âmes, soit la confiance au Libérateur. « Lors, » dit-il[1], que sentant qu'ils sont criminels, de la » crainte de la justice divine dont ils sont utilement » ébranlés, ils se retournent à la divine miséricorde, » et relèvent leur espérance abattue, se fiant que » Dieu leur sera propice à cause de Jésus-Christ. » Est-ce là nier cette confiance au Sauveur, ou n'est-ce pas plutôt la poser comme le fondement immobile de notre justification?

Et ce saint concile, pour nous apprendre que toute l'espérance de pardon est en Jésus-Christ, définit expressément : « qu'il faut croire que les pé» chés ne se remettent jamais, et n'ont jamais été » remis que par la miséricorde divine GRATUITEMENT » A CAUSE DE JÉSUS-CHRIST[2]. » Et rapportant les causes de la justification du pécheur : « La cause effi» ciente, dit-il[3], c'est Dieu miséricordieux qui nous » lave gratuitement et nous sanctifie. La cause mé» ritoire, c'est son très-cher Fils Jésus-Christ Notre » Seigneur, qui lorsque nous étions ennemis, à » cause de la charité infinie par laquelle il nous a » aimés, nous a mérité la justification, et a satisfait » pour nous à son Père par sa très-sainte passion » au bois de la croix. » Et encore en termes plus nets : « Nous sommes dits justifiés gratuitement, » parce qu'aucune des choses qui précèdent la jus» tification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mé» riter cette grâce[1]. » Que reste-t-il donc au pécheur, sinon de s'appuyer sur le Juste? Que reste-t-il à celui qui est délivré, sinon de glorifier le Libérateur? Voilà cette session sixième, qui, selon le sentiment du ministre, détruit la pieuse confiance qu'avaient nos ancêtres au seul mérite du Fils de Dieu. Est-il une calomnie plus visible?

CHAPITRE III.

Ce que c'est que la justification selon les principes des adversaires : les fondements ruineux de leur doctrine.

CERTAINEMENT il n'est pas possible d'expliquer la confiance au Libérateur par des maximes plus évangéliques. Mais entrons plus profondément en cette matière, afin que la comparaison de notre doctrine avec celle de nos adversaires fasse voir aux personnes sincères, que les ministres ont obscurci les mérites de Jésus-Christ, et perverti les Ecritures divines : et afin que cette vérité paraisse en son jour, exposons nettement quelle est leur créance.

Ils n'expliquent pas comme nous ce que c'est que la justification du pécheur; car ils enseignent qu'elle n'ôte pas les péchés, mais qu'elle les couvre : et c'est pourquoi, justifier selon eux, *c'est déclarer juste, tenir et reconnaître pour juste;* ce sont les paroles de Dumoulin en son *Bouclier de la foi*[2]. De sorte que la justification, selon ce principe, c'est une action de Dieu comme juge, par laquelle étant satisfait de l'oblation volontaire de Jésus-Christ, il prononce en notre faveur, et déclare qu'il ne poursuivra pas la vengeance des crimes dont nous étions convaincus.

De là il s'ensuit manifestement que la justification ainsi exposée ne changeant point l'âme du pécheur, elle n'a rien de plus excellent que ce que nous voyons pratiquer dans les tribunaux de justice. Aussi Dumoulin dit au lieu allégué, que « justifier, » c'est déclarer juste, en même sens qu'un homme » accusé d'un crime est renvoyé absous et justifié. »

L'Eglise catholique assure au contraire que Dieu nous justifie par notre Sauveur en détruisant le péché en nous, et en nous communiquant la justice; et conséquemment que justifier, c'est faire que de pécheurs nous devenions justes.

Mais afin que nous comprenions en quoi consiste précisément la difficulté, nous observerons en ce lieu, que les ministres pressés par les saintes Lettres sont contraints de s'approcher de notre doctrine. Nous disons que Dieu, en nous pardonnant, nous change intérieurement et nous renouvelle. Les adversaires ne le nient pas; et le sieur Ferry en son *Scholastique orthodoxe* enseigne qu'il « a été néces-

1. *Dum peccatores se esse intelligentes, à divinæ justitiæ timore quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.* Concil. Trid., Sess. VI, cap. 6.
2. *Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata nisi gratis divinâ misericordiâ propter Christum.* Idem, cap. 9.
3. *Efficiens, misericors Deus, qui gratuitò abluit et sanctificat, ... meritoria autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam charitatem quâ dilexit nos, ... nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.* Ibid., cap. 7.

1. *Gratis justificari ideo dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur : si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin, ut idem apostolus inquit, gratia jam non est gratia.* Concil. Trid., Sess. VI, cap. 8.
2. *Sect.* 13.

» saire de nous donner une grâce inhérente, par » laquelle notre volonté fût délivrée du péché dans » lequel elle était détenue[1]. » Voici donc quel est le point contesté. Dumoulin et ses collègues condamnent le concile de Trente et l'Eglise de ce qu'elle « entend par justifier, régénérer et sanctifier, et par » justification, régénération ou sanctification[2]. » Pour eux, ils distinguent ici double grâce. L'une est celle par laquelle Dieu nous déclare justes, qui n'est qu'un acte judiciaire, à ce qu'ils estiment, qui ne change pas le pécheur, mais seulement le prononce absous; et c'est ce qu'ils appellent justification. L'autre grâce, dit Dumoulin[3], « c'est la » régénération et renouvellement intérieur par le » Saint-Esprit; lequel changement est une autre » naissance et une conformation d'un nouvel homme » fait à l'image du Fils de Dieu. » C'est ce qu'ils disent que l'Ecriture appelle régénération et sanctification. Le sieur Ferry approuve cette distinction en son livre du *Désespoir de la Tradition*, chap. 6.

L'Eglise catholiqne ne comprend pas cette subtilité superflue; elle procède plus simplement : elle recherche les Ecritures avec les anciens docteurs orthodoxes; et elle n'y remarque aucune raison sur laquelle cette distinction puisse être fondée. C'est néanmoins tout le sujet du procès que les ministres nous font sur cette matière.

Avant qu'approfondir cette question, et qu'établir la vérité catholique par l'autorité des Lettres sacrées et de l'antiquité chrétienne, il me semble à propos de considérer les fondements principaux de nos adversaires, afin que tout le monde connaisse combien leur créance est mal appuyée.

Ils disent que le mot de *justifier*, est pris très-souvent dans les Ecritures dans le sens auquel ils l'exposent; ce que nous leur accordons sans difficulté. Mais qui ne sait que dans les livres divins un même terme n'a pas toujours une signification uniforme, et que le lieu, le sujet et les circonstances y apportent une différence notable? C'est par ces circonstances bien examinées que nous leur montrerons, dans les saintes Lettres, que la justification du pécheur ne se prononce pas au dehors, mais qu'elle s'opère au dedans par l'infusion de la grâce.

Ils ajoutent que le terme de justifier a été tiré du palais, où il signifie absoudre par un acte judiciaire, de sorte qu'à leur avis, il doit retenir sa signification naturelle : et ils confirment leur raisonnement par l'autorité de l'Apôtre, lequel aux Romains, v, vii, et ailleurs, oppose le mot de *justifier* à celui d'*accuser* et de *condamner*, qui sont sans difficulté termes de justice. C'est là leur argument le plus fort; et toutefois il est très-défectueux. Car supposé même qu'il soit véritable que le mot de *justifier* soit pris du palais, n'est-ce pas raisonner faiblement de croire qu'il faille toujours le restreindre à la signification du palais? Que si nos adversaires s'opiniâtrent à ne vouloir point sortir du barreau, qu'ils nous disent en quel tribunal et devant quel juge il faut s'appliquer par la foi la sentence qui nous absout, comme ils enseignent qu'il est nécessaire dans la justification du pécheur? Du moins avoueront-ils en ce lieu, que la comparaison du palais n'est pas si exacte, qu'il n'y ait des différences notables. Prenons donc un autre principe, et disons qu'il n'est pas nouveau dans les Ecritures, que diverses façons de parler, prises originairement des choses humaines, soient élevées à un sens plus auguste lorsqu'on les applique aux divines. *Vos noms*, dit le Sauveur[1], *sont écrits au ciel :* c'est une similitude tirée de la coutume ancienne d'écrire dans les rôles publics ceux à qui on donnait le droit de bourgeoisie. Mais ces noms et cette écriture appliquée aux mystères divins, passe à une signification bien plus éminente, et désigne l'ordre immuable des décrets de Dieu, par lesquels il nous donne droit dans la sainte cité de Jérusalem. Toute l'Ecriture est pleine de pareils exemples. Nous lisons au livre des Psaumes : *Dieu a dit, et les choses ont été faites; il a commandé, et elles ont été créées*[2]. Il serait ridicule de s'imaginer que Dieu commande premièrement, et après, que ses ordres soient exécutés, comme il se pratique parmi les hommes. Le commandement signifie ici l'action même toute-puissante, par laquelle il exécute tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre. Ne puis-je pas raisonner de la même sorte de la justification du pécheur, et dire que le Père éternel, apaisé par la mort de son Fils unique, prononce comme il appartient à un Dieu, comme celui dont la seule parole met tout l'effet par sa vertu propre? Tellement que l'homme prononce en déclarant juste celui qui a été accusé; et Dieu prononce en le faisant juste. Certes, cette manière de justifier est d'autant plus digne de Dieu, qu'elle n'appartient qu'à lui seul, parce que c'est une œuvre de toute-puissance.

De là, il est aisé de connaître d'où vient que le mot de *justifier*, selon le style du saint apôtre, est opposé à celui de *condamner*. Ce n'est pas que Dieu nous justifiant, nous délivre seulement de la damnation ; mais c'est qu'en effaçant le mal de la coulpe, il nous exempte du mal de la peine.

Voilà les principaux fondements de la doctrine de nos adversaires, desquels certes la faiblesse est toute visible. Mais après que nous avons découvert l'erreur, proposons la vérité catholique toute pure et toute sincère, telle que le concile de Trente, suivant les traces des anciens docteurs, l'a puisée dans les Ecritures divines, pour célébrer la gloire de Dieu et les infinis mérites du Sauveur des âmes. Rendez-vous attentif, lecteur chrétien, à la théologie la plus sainte et la plus céleste que l'Eglise catholique nous ait enseignée. C'est ici que nous apprendrons à honorer la dignité du sang précieux, qui nous a réconciliés.

CHAPITRE IV.

Ce que c'est que la justification du pécheur, selon la doctrine de l'Eglise, qui est éclaircie par les Ecritures.

La foi de l'Eglise consiste en trois points. Premièrement, elle ne peut croire que nos péchés demeurent en nous après que nous sommes lavés au sang de l'Agneau. C'est pourquoi en second lieu elle estime que Dieu nous justifie par le Saint-Esprit, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : « Qu'il » nous a sauvés par le lavement de régénération et » renouvellement du Saint-Esprit qu'il a répandu » sur nous abondamment par Jésus-Christ[3]. » Elle enseigne que cet Esprit lave nos taches comme une

1. *Cap.* 32. — 2. Bouclier de la foi, *Sect.* 43. — 3. *Idem*, *Sect.* 29.

1. *Luc*, x. 20. — 2. *Ps.* cxlviii. 5. — 3. *Tit.*, iii. 5.

eau divine, et consume nos ordures comme un feu céleste; et de plus qu'étant la sainteté même, non content de nettoyer nos péchés, il répand en nous la justice. D'où elle conclut enfin, en troisième lieu, que Dieu justifie les hommes pécheurs, en leur rendant le don de justice, comme dit l'Apôtre : « De même que par le péché d'un seul la mort a » régné; beaucoup plus ceux qui reçoivent l'abon» dance de grâce et du don de justice régneront en » la vie par un seul Jésus-Christ[1]. » Ainsi, la justification, selon nous, n'est pas seulement un acte de juge par lequel Dieu nous renvoie absous; c'est une action de Créateur et de Tout-Puissant, par laquelle opérant en nos cœurs, il nous fait agréables à sa majesté, en nous communiquant la justice que son Fils notre Sauveur nous a méritée.

Commençons à faire entendre cette vérité par un principe dont notre adversaire convient avec nous sans s'être aperçu de la conséquence. Il reconnaît, au livre de son *Désespoir*, que la grâce qui nous justifie lave les péchés, et que *ce lavement, c'est la justification même*[2]. Qu'il recherche donc dans les Ecritures comme Dieu nous lave; et il verra comme il justifie.

Ecoutons le divin Psalmiste dans les gémissements de sa pénitence : *Vous me laverez*, dit-il[3], *ô Seigneur, et je serai blanchi par-dessus la neige.* Que signifie cette céleste blancheur, sinon *l'abondance du don de justice*[4] qui rend nos âmes plus éclatantes; d'où il résulte clairement que Dieu lave, et ensuite qu'il justifie par l'infusion de la grâce?

Mais expliquons plus amplement, par les Ecritures, les trois points que nous avons proposés, qui renversent toute la doctrine de nos adversaires; et pour nous acquitter de notre promesse, montrons dans la suite du même discours, et la gloire du Fils de Dieu très-bien établie dans la créance que nous professons, et la témérité de nos adversaires qui l'accusent de nouveauté.

Premièrement, nous disons ainsi. L'action par laquelle Dieu nous justifie ne peut pas être simplement un acte de juge; car le juge agissant seulement en juge n'ôte pas le péché du coupable. Aussi est-ce un des principes de nos adversaires, que les péchés demeurent en nous lors même que nous sommes justifiés[5]. Toutefois nous apprenons par les Ecritures que Dieu ôte les péchés en justifiant. Donc la justification du pécheur n'est pas seulement un acte de juge. Toute la force de ce raisonnement consiste en ce point, que Dieu en justifiant ôte les péchés, qui est le premier que nous devons éclaircir.

Que la grâce justifiante ne couvre pas seulement les péchés, mais qu'elle les ôte. — Pour entendre solidement cette vérité, observons que la rémission des péchés est l'un des premiers articles de l'alliance que Dieu a contractée avec nous par Notre Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi l'Ecriture divine nous exprime cette grâce en plusieurs façons, afin qu'elle entre en nos cœurs plus profondément. Elle dit que Dieu oublie les péchés, qu'il ne les impute point, qu'il les couvre; elle dit aussi qu'il les lave et qu'il les efface, qu'il les éloigne de nous et qu'il les détruit. Et encore que toutes ces façons de parler nous expriment la rémission des péchés; les unes signifient ce bienfait plus parfaitement que les autres : tellement que, pour en comprendre toute l'étendue, il faut nécessairement le considérer dans tous les passages conférés ensemble, et non pas en chacun d'eux pris séparément.

Ce principe si certain, si indubitable, découvre le mauvais procédé de nos adversaires. Car d'autant qu'ils voient en quelques endroits que la rémission nous est proposée, en ce que nos péchés sont couverts, et ne nous sont pas imputés; ils s'arrêtent à cette seule façon de parler, à laquelle il fallait joindre les autres pour avoir la définition tout entière. Que s'ils les avaient bien examinées, au lieu de quelques passages de l'Ecriture qui disent que nos péchés sont couverts, ils auraient trouvé les livres sacrés pleins de textes qui témoignent qu'ils ne sont plus. Ils auraient entendu David qui publie, *qu'autant que le levant est loin du couchant, autant Dieu éloigne de nous nos iniquités*[1]. Le prophète Michée leur aurait appris que *Dieu jette nos péchés au fond de la mer*[2]. Ils auraient ouï la voix de Dieu même parlant en son prophète Isaïe : *C'est moi, c'est moi*, dit-il[3], *qui efface les péchés à cause de moi.* Le Psalmiste les aurait encore assurés que *si Dieu le lave, il sera blanchi comme neige*[4]. Enfin, tout le Nouveau Testament leur aurait prêché, que *nos péchés sont lavés au sang de l'Agneau*[5]. Certes, nous ne pouvons pas faire cette injure à Dieu, que de croire que ce qu'il éloigne, demeure; que ce qu'il efface, soit encore en nous; que les ordures qu'il lave, ne soient point ôtées. Et en effet, laver une ordure ce n'est point la couvrir, mais la nettoyer : d'autant plus que Dieu y emploie, non le sang des taureaux et des boucs, mais le sang innocent de son propre Fils, lequel étant infiniment pur, *nettoie notre conscience des œuvres de mort*, comme l'apôtre saint Paul l'enseigne aux Hébreux[6]. Ainsi, qui pèsera bien ces passages, il dira que, selon la sainte Ecriture, Dieu pardonne les péchés en les détruisant; qu'il ne les impute point, parce qu'il les lave; qu'il les couvre, à cause qu'en les effaçant, il fait qu'ils ne paraissent plus à sa vue, c'est-à-dire, qu'ils ne sont plus.

Sentiment de saint Augustin sur cette matière, et que la convoitise n'est point péché dans les baptisés. — De là vient que saint Augustin répondant aux pélagiens, qui lui objectaient que le baptême, selon sa doctrine, *ne donnait pas la rémission de tous les péchés, et qu'il ne les ôtait pas, mais qu'il les rasait, comme on rase les cheveux*, disaient-ils, *dont la racine demeure en la tête;* soutient « qu'il » n'y a que les infidèles qui osent assurer une telle » chose, et nier que le baptême ÔTE LES PÉCHÉS[7]. » Et encore qu'il soit celui de tous les docteurs qui a sans doute le mieux entendu les langueurs et les

1. *Rom.*, v. 17. — 2. *Désesp. de la Trad.*, *ch.* 6. — 3. *Psal.*, L. 9. — 4. *Rom.*, v. 17.

5. L'Apôtre dit que nous sommes lavés des péchés, en tant qu'ils ne nous sont point imputés; et nous savons que ce qui ne nous est point imputé ne laisse point d'être en nous. *Ferry. Désesp. de la Trad.*, *ch.* 9.

1. *Psal.*, CII. 12. — 2. *Mich.*, VII. 19. — 3. *Is.*, XLIII. 25. — 4. *Psal.*, L. 5. — 5. *Apocalyp.*, I. 5. — 6. *Heb.*, IX. 14.

7. *Quis hoc adversus Pelagianos nisi infidelis affirmet? Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere.* Cont. duas Epist. Pelag., lib. I, cap. 13, n. 20; tom. X, col. 423.

maladies de notre nature, ensuite du principe qu'il a posé, que la grâce du baptême ôte les péchés, il parle ainsi de la convoitise, combattant d'une même force les hérétiques pélagiens et les calvinistes : « Bien qu'elle soit nommée péché, ce n'est pas, » dit-il, QU'ELLE SOIT PÉCHÉ : mais elle est ainsi ap» pelée, parce qu'elle est faite par le péché ; comme » en voyant l'écriture d'un homme, on l'appelle » souvent sa main, parce que c'est la main qui l'a » faite[1]. » Et ce grand homme passe si avant, qu'il ne veut pas même que la convoitise soit au nombre de ces péchés pour lesquels nous disons tous les jours : *Remettez-nous nos dettes*[2]. Ce qui montre combien il est convaincu que la grâce justifiante ôte les péchés. Car c'est en conséquence de cette doctrine qu'il enseigne positivement que la convoitise n'est pas un péché dans les baptisés ; parce que si elle était un péché en eux, il s'ensuivrait que les péchés ne sont point ôtés, puisque la convoitise demeure. Il me serait aisé de produire beaucoup d'autres passages de saint Augustin non moins formels ni moins décisifs : mais celui-ci doit suffire aux pieux lecteurs ; d'autant plus que le sieur Ferry, au chapitre premier de son *Désespoir*, bien qu'il combatte notre créance par l'autorité de saint Augustin, ne laisse pas néanmoins de dire que selon la doctrine de ce grand homme, « la convoi» tise n'est plus après le baptême, quant à la » coulpe, quant à la condamnation, à l'imputa» tion ; mais qu'elle est en effet. » D'où il s'ensuit manifestement, que la convoitise n'ayant plus de coulpe, elle n'a plus aussi de péché ; parce que le péché, comme chacun sait, consiste essentiellement en la coulpe.

CHAPITRE V.

Que les péchés sont détruits dans les justes, bien qu'il n'y ait point de justes qui ne soient pécheurs.

Je sais que nos adversaires seront étonnés, de ce que l'Eglise catholique enseigne que Dieu ôte nos péchés, quand il justifie, puisqu'elle confesse d'ailleurs qu'il n'y a aucun homme vivant qui ne soit pécheur. Ils trouvent de la contrariété dans cette doctrine ; mais c'est ici qu'il faut leur faire paraître l'admirable économie de la grâce par laquelle nous sommes justifiés.

Il y a dans les saintes Lettres une distinction de péchés très-considérable, qu'il est nécessaire que nous remarquions.

Le disciple bien-aimé prêche : « Si quelqu'un » dit qu'il ne pèche pas, il se trompe, et la vérité » n'est pas en lui[3]. Par conséquent il y a des péchés dans lesquels peuvent tomber les plus justes, et qui ne nous séparent pas d'avec Dieu.

Mais d'autre part l'apôtre saint Paul parle de certains péchés capitaux dont il prononce la condamnation en ces termes : « Ceux qui les feront, nous » dit-il[4], ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Il y a donc de certains péchés qui rompent notre union avec Dieu, et nous ferment l'entrée du ciel.

Que les péchés de ce dernier genre soient entièrement effacés dans l'âme des justes, l'Apôtre le décide sans aucun doute. Car après avoir fait le dénombrement de ceux qui n'ont point de part avec Dieu, des voleurs, des injustes, des impudiques, des ivrognes, des médisants et des autres, il ajoute incontinent ces paroles qu'il adresse aux fidèles Corinthiens : « Quelques-uns de vous, dit-il[1], ont été » ces choses : mais vous avez été lavés, mais vous » avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés » au nom du Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit » de notre Dieu. » Certes, lorsque saint Paul parle de la sorte, c'est de même que s'il disait : *Vous avez été ces choses*, mais maintenant vous n'êtes plus tels. Ou je demande à nos adversaires, est-ce que Dieu ne les répute pas tels, ou bien qu'effectivement ils ne sont pas tels ? Mais l'Apôtre en disant : *Vous l'avez été*, fait entendre assez clairement qu'ils ne le sont plus. Et d'où vient qu'ils ne le sont plus ? *Vous avez été lavés*, poursuit-il, *vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés*. Donc, laver, sanctifier et justifier, ce n'est pas déclarer seulement que Dieu ne nous impute plus ce que nous étions ; c'est faire que nous ne sommes plus ce que nous étions. Ce n'est pas prononcer seulement que nous ne serons pas condamnés pour les crimes dont notre conscience est souillée ; c'est faire que notre conscience n'en soit plus souillée. Ce n'est pas seulement nous réputer nets, nous réputer saints, nous réputer justes ; c'est nous faire nets, nous faire saints et nous faire justes.

Il est donc vrai ce que dit l'Apôtre, que les injustes, les homicides et les adultères n'entrent pas au royaume de Dieu. Ce n'est pas que nous ne sachions que plusieurs y entrent qui avaient été homicides ; mais ils n'y entrent pas homicides. Ils ont été lavés, dit l'Apôtre, ils ont été sanctifiés et justifiés. Leur injustice ne se trouve plus, parce qu'elle a été effacée par un Esprit infiniment saint, et par un sang infiniment pur.

Des péchés véniels. — Voilà ce que nous croyons de ces grands péchés qui ne peuvent être commis par les justes, sans leur faire perdre cette qualité. Pour les autres péchés dont il est écrit : *Si quelqu'un dit qu'il ne pèche pas, il se trompe*, qui sont ceux que nous appelons véniels ; il est vrai que l'homme juste en fait tous les jours ; mais il n'est pas moins véritable qu'il peut en être purgé tous les jours. Il y a de ces péchés, je ne le nie pas ; mais il y a aussi le sang du Sauveur, il y a les sacrements de l'Eglise et le Saint-Esprit qui les lave. Il y a les gémissements de la pénitence, et le sacrifice d'un cœur contrit, et le remède des aumônes, et la *foi* vivante, *par* laquelle *Dieu purifie les cœurs*, comme dit l'apôtre saint Paul[2]. C'est ce qu'enseigne admirablement le grand saint Augustin dans cette savante Epître à Hilaire. « Celui, dit-il[3], » qui étant aidé par la divine miséricorde, s'abs» tiendra de ces péchés qu'on appelle crimes, et qui » ne négligera pas de purger les autres, sans les-

1. *Etiamsi vocatur peccatum ; non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur, sicut scriptura cujusque manus dicitur, quia manus eam fecerit.* Cont. duas Epist. Pelag., lib. I, cap. 13, n. 27, etc.

2. *Nec propter ipsam dicunt in oratione baptizati : Dimitte nobis, etc. Idem.*

3. *I. Joan.*, I. 8. — 4. *I. Cor.*, VI. 9.

1. *Cor.*, VI. 11. — 2. *Act.*, XV. 9.

3. *Qui misericordiâ Dei adjutus et gratiâ, se ab eis peccatis abstinuerit, quæ etiam crimina vocantur, atque illa peccata, sine quibus non hic vivitur, mundare operibus misericordiæ et piis orationibus non neglexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quamvis cùm hic viveret, habuerit nonnulla peccata : quia sicut ista non defuerunt, ita etiam remedia, quibus purgarentur, affuerunt.* August., Ep. LXXXIX, nunc CLVII, n. 3, tom. II, col. 543.

» quels on ne vit pas en ce monde, par des œuvres » de miséricorde et par de saintes prières, encore » qu'il ne vive pas ici sans péché, IL MÉRITERA D'EN » SORTIR SANS AUCUN PÉCHÉ; parce que, ajoute ce » grand docteur, comme sa vie n'est pas sans pé» ché, aussi les remèdes pour les nettoyer ne lui » manquent pas. » Doctrine vraiment sainte, vraiment salutaire, qui honore la grâce et confesse l'infirmité. Quiconque croit ainsi avoue ses péchés, et ne laisse pas de connaître que Dieu les efface; lui-même touché de son Saint-Esprit, il les lave par un baptême de larmes pieuses; il ne présume point de ses propres forces; mais il remercie humblement celui dont la vertu ôte de nos âmes les taches que nous y faisons par nos volontés déréglées.

De là il s'ensuit manifestement que la grâce, qui nous justifie, lave nos péchés, qu'elle les efface et qu'elle les ôte. Or ce n'est pas la fonction d'un juge de laver et d'ôter les péchés, mais seulement d'absoudre le criminel; de sorte que c'est une pure imagination de croire que la justification du pécheur soit plutôt un acte de juge qui exempte du mal de la peine, qu'une action d'un créateur infiniment saint qui efface le mal de la coulpe.

C'est pourquoi, le second point de notre créance, selon que nous l'avons rapportée[1], c'est que Dieu nous justifie, non en prononçant, mais en répandant sur nous son Esprit : ce qui montre clairement qu'il nous justifie d'une manière infiniment différente de celle dont on use dans les tribunaux. Aussi les ministres ont été contraints de nier que la justification des pécheurs soit attribuée au Saint-Esprit dans les Ecritures. Erreur grossière et extravagante que Dumoulin enseigne en plusieurs endroits de son *Bouclier de la Foi*[2]. Mais l'apôtre saint Paul s'y oppose, écrivant ainsi aux Corinthiens : « Vous » avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez » été JUSTIFIÉS au nom de Notre Seigneur JÉSUS» CHRIST, ET EN L'ESPRIT DE NOTRE DIEU[3]. » Pouvait-il parler en termes plus clairs? Et encore instruisant son disciple Tite : « Quand, dit-il[4], la bénignité » de Dieu notre Sauveur nous est apparue, elle » nous a sauvés, non par les œuvres de justice que » nous avons faites, mais selon sa miséricorde, par » le lavement de régénération et renouvellement du » Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous abondam» ment par Jésus-Christ notre Sauveur. » Je demande à nos adversaires, de quoi nous sauve, selon l'Apôtre, le Saint-Esprit répandu sur nous? N'est-ce pas des péchés qui nous opprimaient? Par conséquent il nous justifie, puisqu'il nous sauve de nos péchés. Et de là vient que l'Apôtre poursuit en ces mots : « Afin que justifiés par sa grâce, nous » soyons héritiers selon la promesse de vie éter» nelle. » Saint Paul distinguait-il, comme les ministres, la grâce qui nous régénère, avec celle qui nous justifie? Mais pouvait-il dire plus expressément que nous sommes justifiés par le Saint-Esprit, et ainsi que la justification du pécheur n'est pas une sentence au dehors, mais une action au dedans? Où sont les yeux de nos adversaires, s'ils ne voient pas encore cette vérité?

1. Ci-dessus, *ch.* 4. — 2. Dumoulin, *Bouclier de la Foi, sect.* 33, 61, et ailleurs. — 3. *I. Cor.*, VI. 11. — 4. *Tit.*, III. 4, 5, 6.

CHAPITRE VI.

Que nous sommes justifiés par l'infusion du don de justice qui nous regenère en Notre Seigneur : belle doctrine de l'Apôtre très-bien entendue par saint Augustin.

DE là naît une autre raison admirable, qui prouve le troisième point de notre créance; c'est-à-dire, que la justification du pécheur n'est pas seulement un acte de juge qui prononce et renvoie absous, mais une action de Créateur et de Tout-Puissant qui régénère et qui renouvelle : ce qui renversera par les fondements la vaine imagination des ministres, qui distinguent mal à propos la grâce qui nous régénère, d'avec celle qui nous justifie.

C'est ici que nous devons expliquer quelle est cette justice que Dieu fait en nous, quand il nous justifie en Notre Seigneur : et je ne vois rien de plus excellent pour le faire entendre, que cette belle comparaison de l'apôtre aux Romains, chap. v, par laquelle ce grand docteur des Gentils nous montre que Jésus-Christ nous est pour le bien, ce qu'Adam nous a été pour le mal.

Si nous savons bien comprendre cette ressemblance, ou plutôt cette opposition merveilleuse entre le Fils de Dieu et Adam, nous trouverons qu'il n'y a rien de plus achevé. En Adam il y a le péché, en Jésus-Christ la justice parfaite; la rébellion en Adam, l'obéissance en Notre Seigneur; en Adam la concupiscence, en Jésus la plénitude du Saint-Esprit. En naissant d'Adam par la convoitise, nous contractons un péché véritable qui est actuellement en nos âmes; renaissant en Jésus-Christ par l'Esprit de Dieu, nous recevons une véritable justice, qui n'est pas en nous moins réellement; si bien que la génération nous faisant pécheurs, la régénération nous fait justes. Et de même qu'il serait ridicule de vouloir distinguer l'action par laquelle nous sommes faits pécheurs en Adam, de celle par laquelle nous naissons de lui; il n'est pas moins éloigné de la vérité de croire que ce n'est pas la même action par laquelle Dieu nous régénère et nous justifie en son Fils : et puisque nous contractons le péché par le malheur de notre première naissance, il faut que la seconde nous en délivre. C'est elle par conséquent qui remet les crimes, c'est elle qui nous justifie en Notre Seigneur; et ainsi, par cette doctrine tout apostolique, la vaine distinction des ministres s'en va en fumée.

Aussi l'apôtre saint Paul montre bien que la justification du pécheur n'est pas seulement un acte de juge, par lequel Dieu déclare qu'il nous tient pour justes; mais que c'est une action véritable par laquelle Dieu nous fait justes. Car poursuivant toujours son dessein d'opposer le second Adam au premier, « de même, dit-il[1], que par la désobéissance » d'un seul, plusieurs ont été constitués pécheurs; » aussi par l'obéissance d'un seul, plusieurs seront » constitués justes. » Qu'est-ce à dire constitués pécheurs et constitués justes, sinon faits pécheurs et faits justes? Où se tourneront ici les ministres avec leurs raffinements inutiles? Certes, c'est de la justification que l'apôtre parle; et il dit manifestement qu'elle nous fait justes. Peut-être répondront-ils qu'elle nous fait justes, non point par une justice

1. *Rom.*, v. 19.

qui soit en nous, mais par la justice de Jésus-Christ qui nous est miséricordieusement imputée. Ce n'est pas ainsi, dit l'Apôtre : « plusieurs sont constitués » justes comme plusieurs ont été constitués pé- » cheurs. » Maintenant que nos adversaires nous disent si nous ne sommes pas pécheurs en Adam, à cause que naissant de lui, nous contractons un péché véritable par la tache originelle inhérente en nous? Donc c'est s'aveugler volontairement et s'obstiner contre la raison évidente, de ne voir pas que l'apôtre saint Paul veut nous faire entendre, en ce lieu, que nous sommes faits justes en Notre Seigneur, non-seulement parce que sa justice nous est imputée; mais parce que, par le Saint-Esprit qui nous est donné, nous recevons une véritable justice inhérente réellement en nos âmes.

Sentiments de saint Augustin. — De là vient que saint Augustin, qui a si bien pénétré le sens de l'Apôtre, enseigne constamment la même doctrine que nous avons ici expliquée. « La première nati- » vité, nous dit-il[1], tient l'homme dans la damna- » tion, et il n'y a que la seconde qui l'en exempte. » Et ailleurs : « Par la régénération, tous les péchés » passés sont remis[2]. » Si par cette régénération tous nos péchés passés sont remis, si c'est elle qui nous exempte de la damnation, il est clair que c'est elle qui nous justifie. Ce grand homme parle toujours de la même sorte; et il me serait aisé de produire une infinité de passages. Sans doute il n'a pas été assez clairvoyant pour voir cette distinction raffinée de nos théologiens réformés, entre la grâce qui nous régénère et celle qui nous justifie de nos crimes.

C'est pourquoi en son Epître XXIII il décrit la régénération par ces belles paroles : « L'Esprit opérant » intérieurement le bienfait de la grâce, déliant le » lien de la coulpe, réconciliant le bien de la na- » ture, régénère l'homme en Jésus-Christ[3]. » Vous voyez que le même bienfait de la régénération comprend tout ensemble, la rémission des péchés, l'opération de l'Esprit de Dieu, avec l'infusion de la grâce : c'est aussi cette infusion de la grâce que saint Augustin appelle justification. Car au livre Ier *des Mérites et de la Rémission des péchés*, après qu'il a enseigné au chapitre IX, que « Dieu donne » aux fidèles une grâce très-occulte de son Esprit, » qu'il communique même aux petits enfants par » une infusion secrète[4], » il dit au chapitre suivant, « que ceux qui croient en Jésus-Christ, SONT JUS- » TIFIÉS EN LUI A CAUSE DE LA COMMUNICATION ET INS- » PIRATION SECRÈTE DE LA GRACE SPIRITUELLE[5]. » D'où il s'ensuit non-seulement qu'il se fait en nous une infusion secrète de grâce, mais encore que c'est par elle que la justification s'opère en nos cœurs. C'est ainsi que parlait l'Eglise ancienne; mais la nouveauté des réformateurs a voulu paraître plus éclairée que la sage antiquité chrétienne.

1. *In damnatione hominem prima nativitas tenet, unde nisi secunda non liberat.* Aug., lib. 2, De Pecc. orig., cap. 40, n. 45, tom. X, col. 272.
2. *Regeneratione spiritûs modò fit ut peccata omnia præterita remittantur.* Id. ibid., cap. 39, n. 44, col. 273.
3. *Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiæ, solvens vinculum culpæ, reconcilians bonum naturæ, regenerat hominem.* Aug., Epist. XXIII, nunc XCVIII, n. 2, tom. II, col. 264.
4. *Dat etiam sui Spiritûs occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis.* Lib. I, De Pecc. mer., cap. 9, n. 10, tom. X, col 7.
5. *Legimus in Christo justificari qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis.* Idem., c. 10, n. 11.

Pour nous, demeurons toujours dans les bornes de la sainte simplicité de nos pères. Disons avec eux, selon l'Ecriture, que la justification du pécheur n'est pas tant un acte de juge, qu'une action de Créateur tout-puissant qui renouvelle l'intérieur. Disons que la grâce qui nous justifie, étant une grâce régénérante, elle remet en même temps les péchés et nous enrichit du don de justice. Disons enfin que cette grâce justifiante ôte les péchés en les pardonnant, parce qu'elle les nettoie par le Saint-Esprit, qui purge toutes les ordures par sa présence. C'est la foi des saints docteurs de l'antiquité, c'est la créance perpétuelle de toute l'Eglise.

CHAPITRE VII.

Réflexion sur la doctrine précédente; qu'elle relève la gloire de Jésus-Christ, et que nos adversaires la diminuent.

Cette belle, cette céleste doctrine nous est d'autant plus agréable, qu'elle relève merveilleusement la gloire de Notre Seigneur Jésus-Christ, le prix et l'efficace de sa passion, la force et la vertu de son Esprit-Saint, et la grandeur de sa charité dans la réparation de notre nature. Car au lieu que nos adversaires enseignent que nos péchés ne nous sont pas imputés, c'est-à-dire, que Dieu ne les punit pas à cause du mérite de Jésus-Christ; nous disons que nos péchés ne sont plus à cause du mérite de Jésus-Christ. Ils disent que ce mérite est si grand, qu'il suffit pour couvrir nos crimes; nous disons qu'il suffit même pour ôter nos crimes. Ils disent que la justice du Fils de Dieu mérite que les fidèles soient tenus pour justes; nous disons qu'elle leur mérite même d'être justes. Si nous errons en cette créance, notre erreur vient de notre amour : notre faute c'est que nous avons une idée plus haute de la sainte passion de notre Sauveur. Mais à Dieu ne plaise que ce soit errer, que de glorifier Jésus-Christ!

Que si nos adversaires estiment que nous voulons avoir la justice en nous, afin de nous glorifier en nous-mêmes, ils se trompent, ils s'abusent, ils nous calomnient. Ce n'est pas nous glorifier en nous-mêmes que de confesser qu'on nous donne : dire que le bienfait est plus grand, ce n'est pas diminuer l'obligation, mais honorer la magnificence. L'Apôtre nous apprend que *la charité a été répandue en nos cœurs*[1] : c'est en nous sans doute qu'elle est, puisque c'est en nos cœurs qu'elle est répandue. Toutefois, à Dieu ne plaise que nous prétendions nous glorifier en nous-mêmes d'un don si grand et si précieux; parce que, dit le même Apôtre, *elle est répandue en nous par le Saint-Esprit.* Il en est de même de cette justice que nous appelons inhérente. Elle est à l'homme qui la reçoit; elle est encore plus à Dieu qui la donne. « Cette justice est » nôtre, dit saint Augustin[2], mais elle est appelée » dans les Ecritures, justice de Dieu et de Jésus- » Christ, parce qu'elle nous est donnée par sa lar- » gesse. » Ainsi l'homme qui se glorifie se doit glorifier en Notre Seigneur; puisque n'ayant rien de lui-même, toute sa gloire consiste en ce qu'il reçoit; et la gloire de celui qui reçoit se doit toute rappor-

1. *Rom.*, v. 5.
2. *Ideo Dei et Christi dicitur, quòd ejus nobis largitate donatur.* De Spir. et Litt., cap. 9, n. 15, tom. X, col. 93.

ter à celui qui donne. Est-il rien de plus respectueux ni de plus modeste? Et quelle est la mauvaise foi de nos adversaires! Ils pervertissent les Ecritures, ils méprisent l'antiquité, ils rabaissent la gloire du Sauveur des âmes. Nous nous joignons à l'ancienne Eglise pour expliquer par les oracles divins une doctrine toute céleste, et infiniment glorieuse au Fils de Dieu notre rédempteur; et ils ne cessent de nous reprocher que nous enseignons à nos peuples à se confier en autre qu'en lui, et que nous nous attribuons à nous-mêmes ce que nous ne devons qu'à sa seule grâce. Où est l'esprit de la charité dans ces injustes accusations et dans ces calomnies si visibles?

CHAPITRE VIII.

De la justification par la foi.

Après que nous avons expliqué par quel motif Dieu nous justifie, et ce que c'est que la justification du pécheur; il faut considérer maintenant, selon que nous avons proposé, par quelle action de nos âmes cette grâce nous est appliquée. Toute la controverse en cette matière se réduit à mon avis à savoir ce que c'est que la justification par la foi, et de quelle sorte la foi se justifie.

Nos adversaires enseignent qu'elle justifie, parce que, de toutes les choses qui sont en nous, il n'y a que la seule foi qui concoure à notre justification. Mais ils ne peuvent disconvenir que pour être justifié, il ne soit nécessaire de joindre à la foi, et l'eau salutaire de la pénitence, et le feu céleste de la charité, sans laquelle la foi est morte. Et c'est pourquoi le grand cardinal de Richelieu leur montre, par des raisons évidentes, que le procès qu'ils nous intentent est fondé sur une chicane inutile[1].

Mais afin qu'ils voient manifestement que nous établissons par les vrais principes la justification par la foi, représentons-leur la doctrine du sacré concile de Trente; et après expliquons celle de saint Paul sous la conduite de saint Augustin, qui a si bien pénétré le sens de l'Apôtre, particulièrement en ce docte livre *de l'Esprit et de la Lettre*, où il traite excellemment cette question.

Le concile de Trente enseigne, que « nous sommes dits justifiés par la foi, parce que la foi est » le commencement du salut, le fondement et la » racine de toute justification[2]. » Il dit qu'elle est le commencement, parce que Dieu voulant nous sauver, nous propose premièrement celui qui nous sauve, c'est-à-dire, son Fils unique. Elle est encore le fondement, parce qu'elle soutient par sa fermeté ce grand édifice de la justification du pécheur qui n'est appuyé que sur elle. Enfin elle en est aussi la racine, parce qu'elle répand sa vertu partout, et qu'elle est comme le principe et la source de tous les autres dons qui nous justifient. Ainsi toute notre créance est comprise en cette seule proposition qui est tirée de saint Augustin[3], que nous sommes dits justifiés par la foi, parce que plusieurs choses étant nécessaires pour la justification du pécheur, la foi est posée la première, afin de nous impétrer tout le reste. C'est ainsi que nous enseignons très-solidement la justification par la foi.

Mais entrons profondément au sens de l'Apôtre; et pour entendre les véritables raisons pour lesquelles il attribue la justification à la foi, dans la divine Epître aux Romains et dans le reste de ses écrits, proposons quelques autres textes de ce grand docteur qui nous ouvriront l'intelligence infaillible de ceux que nous avons à traiter.

Certes, le même Apôtre, qui dit que nous sommes justifiés par la foi, dit aussi que nous sommes sauvés par la foi. « Si tu confesses, dit-il[1], en ta » bouche le Seigneur Jésus, et que tu croies en » ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu » seras sauvé. » Est-ce à dire que nous soyons sauvés par la seule foi, sans y comprendre les autres vertus? Si cela était de la sorte, que deviendrait la sentence du juge, qui appelant les bien-aimés de son Père, témoigne en des paroles si claires, que c'est leur charité qu'il couronne? « Venez, dit-il[2], » parce que j'ai eu faim, et vous m'avez donné à » manger. » Nous ne sommes donc pas sauvés par la seule foi; nous le sommes encore par la charité.

Davantage le même saint Paul enseigne, écrivant aux Ephésiens, que Jésus-Christ *habite en nous par la foi*[3]. Ce n'est pas pour exclure la charité, le bien-aimé disciple disant que *celui qui est en charité est en Dieu, et Dieu en lui*[4]. Mais voici encore un troisième exemple qui tranchera la difficulté jusqu'au fond. Saint Paul cite en divers endroits ce passage du prophète Habacuc : *Le juste vit par la foi*[5]. Considérons d'un esprit non préoccupé si le juste vit tellement par la seule foi, qu'il ne vive point par les autres vertus, spécialement par la charité.

Notre Seigneur Jésus nous assure nettement le contraire. *Si tu veux*, dit-il[6], *entrer à la vie, garde les commandements;* et lorsque ce docteur de la loi lui récita le précepte de la charité, *Fais ceci, et tu vivras*, lui dit-il[7]. Et le bien-aimé disciple prononce que *celui qui n'aime pas demeure en la mort*[8]. Il est aisé de justifier, par les Ecritures, que la charité est la vie de l'âme, parce que c'est par elle que nous mourons au péché et vivons à Dieu avec Notre Seigneur Jésus-Christ.

D'où vient donc que saint Paul détermine que le juste vit de la foi? C'est à cause que la foi nous montre la vie en Jésus-Christ, en sa mort, en son Evangile, en ses paroles vivifiantes. Ainsi la foi est le principe de vie, elle est elle-même la vie commencée; et de plus elle est le germe divin par lequel nous croissons à la vie parfaite en Notre Seigneur Jésus-Christ. De là vient que l'apôtre saint Paul attribue la vie à la foi.

Nous disons que c'est pour la même raison qu'il lui attribue aussi le salut, parce qu'elle en est le principe : et c'est encore pour la même cause qu'il enseigne que la foi justifie, parce qu'elle est le commencement de notre justice, et qu'elle est la source des autres dons par lesquels elle est achevée.

Doctrine admirable de l'Apôtre. — Toutefois il y a quelque chose de plus relevé dans la doctrine du saint apôtre; et quand nous l'aurons pénétré, nous

1. Traite pour convertir, etc., *liv.* III, *c.* 4.
2. *Per fidem justificari dicimus, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.* Conc. Trid., Sess., VI, cap. 8.
3. *De Præd. Sanct., cap.* 7, *n.* 12, *tom.* X, *col.* 798.

1. *Rom.*, X. 9. — 2. *Matth.*, XXV. 34, 35. — 3. *Eph.*, III. 17. — 4. *I. Joan.*, IV. 16. — 5. *Rom.*, I. 17; *Hebr.*, X. 38; *Habac.*, II. 4. — 6. *Matth.*, XIX. 17. — 7. *Luc.*, X. 28. — 8. *I. Joan.*, III. 14.

entendrons les raisons solides pour lesquelles définissant la justice chrétienne, en la savante Epître aux Romains, il l'appelle la justice qui est par la foi.

Deux sortes de justice. — Il faut savoir qu'en cette Epître admirable, saint Paul distingue deux sortes de justice. L'une, est la justice qui est par la loi, qui est celle dont les Juifs se glorifiaient, et que l'Apôtre entreprend de combattre. L'autre, c'est la justice qui est par la foi, qui est la vraie justice chrétienne que l'Apôtre veut établir, et qu'il oppose à la fausse justice des Juifs.

La foi met la différence entre la véritable justice et la fausse. — Mais d'où vient, direz-vous, que saint Paul la qualifie justice de la foi? En voici la véritable raison. On définit les choses par leurs propres différences; or il est sans doute que c'est la foi qui met la véritable différence entre cette justice judaïque contre laquelle l'Apôtre dispute, et la justice chrétienne qu'il établit. Faisons voir clairement cette différence par les principes du docteur des Gentils.

La justice de la loi, c'est celle qui ne regarde que les œuvres. — Il définit doctement la justice qui vient de la loi par ce texte du Lévitique : *Qui fera ces choses, vivra par elles*[1]. *Moïse a écrit*, dit l'Apôtre[2], *de la justice qui est par la loi*, que, *qui la fera vivra par elle*. Ces paroles nous font entendre en quoi consiste précisément la justice qui est par la loi. Car elles montrent manifestement que le propre de la loi étant de commander, celui qui veut être juste selon la loi ne regarde qu'à l'action commandée; elle ne songe simplement qu'à faire et à vivre.

Deux raisons de l'Apôtre contre cette justice. — Encore que cette justice soit spécieuse, l'Apôtre la combat par plusieurs raisons, par lesquelles il prouve invinciblement que si elle a quelque gloire devant les hommes, elle n'est point reçue devant Dieu.

Première raison. — Premièrement, ce n'est pas assez de regarder ce qu'il faut faire, si on ne considère ce qu'il faut purger. Car tous les hommes généralement sont pécheurs. C'est donc une fausse justice, si nous contemplons seulement les vertus qu'il faut acquérir, et que nous laissions sans remède les péchés qu'il faut nettoyer. Que si pour être juste véritablement, il faut penser avant toutes choses à purger les crimes, l'intervention de la foi y est nécessaire; d'autant que la foi ne les ôte pas, mais plutôt, dit l'Apôtre, elle les condamne. Ainsi, tant qu'on est sous la loi, on est dans la damnation selon sa doctrine. Par conséquent, il faut que la foi nous montre Jésus-Christ le grand propitiateur qui expie les péchés par son sang.

C'est la première raison de l'Apôtre contre la fausse justice des Juifs qui espéraient seulement aux œuvres; et cet excellent docteur l'explique en ces mots : « Tous ont péché et ont besoin de la gloire » de Dieu, étant justifiés gratuitement par sa grâce, » par la rédemption qui est en Jésus-Christ que » Dieu a ordonné propitiateur par la foi[3]. »

Seconde raison. — La seconde raison dont se sert l'Apôtre pour prouver la fausseté de cette justice, ne sera pas malaisée à entendre, si nous remarquons que les hommes étant impuissants par eux-mêmes, ceux qui veulent être justifiés doivent premièrement regarder la grâce.

1. *Levit.*, XVIII. 5. — 2. *Rom.*, X. 5. — 3. *Rom.*, III. 23, 24, 25.

Il ne suffit pas de considérer le précepte qui nous éclaire; il faut encore lever les yeux au Saint-Esprit de Dieu qui nous meut. C'est peu de chose de s'arrêter simplement à l'action qui nous est commandée; il faut aller au principe qui l'opère en nous. Nous ne voyons pas ce principe, mais nous le croyons; parce que ce principe, c'est Jésus-Christ même : de sorte que c'est la foi qui nous y conduit; puisque le propre de la foi c'est de croire, comme le propre de la loi c'est de commander.

Cette vérité étant supposée, il s'ensuit très-évidemment, que celui qui se proposera la loi sans la foi établira une fausse justice; car il n'aura aucun égard à la grâce, et il croira pouvoir être juste par ses propres forces. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul parle ainsi des Israélites charnels qui considéraient la loi de Moïse sans la foi du Sauveur Jésus : « Ignorant la justice de Dieu, et voulant établir leur propre justice, ils n'ont pas été soumis à la justice de Dieu[1]. » Cette justice de Dieu, dont il parle, n'est point celle par laquelle Dieu est juste, mais celle par laquelle Dieu nous fait justes. L'Apôtre veut donc dire que les Juifs charnels, ignorant cette véritable justice par laquelle Dieu nous fait justes, ont voulu établir leur propre justice, c'est-à-dire, la justice par leurs propres forces.

De là vient que saint Augustin expliquant par les principes du saint Apôtre, quelle est cette justice qui est par la foi : « Il faut entendre une foi, » dit-il[2], par laquelle nous croyons fermement que » la justice nous est donnée par la grâce, et non » point faite en nous par nous-mêmes. »

C'est à quoi regarde saint Paul, lorsqu'ayant proposé cette question, pourquoi les *Israélites suivant la loi de justice, ne sont point parvenus à la loi de justice*[3], il en rend cette excellente raison, *parce que ce n'a pas été par la foi, mais comme par les œuvres* : c'est-à-dire, comme opérant par eux-mêmes, et ne croyant pas que c'est Dieu qui opère en eux. C'est l'interprétation de saint Augustin[4].

C'est encore ce qui fait dire au même saint Paul que « notre orgueil est anéanti, non point par la » loi des œuvres, mais par la loi de la foi[5]; » parce que la seule foi nous fait voir que rien ne peut subvenir à l'infirmité humaine, si ce n'est la miséricorde divine.

De cette belle doctrine du grand Apôtre, il résulte que le défaut essentiel de cette orgueilleuse justice, qui ne se proposait que les œuvres, consiste en ces deux choses que nous avons dites. C'est qu'il fallait que les hommes qui veulent bien faire considérassent premièrement qu'ils étaient pécheurs, et qu'ils cherchassent celui qui réconcilie; secondement, qu'ils étaient impuissants, et qu'ils recourussent à

1. *Rom.*, X. 3.
2. *Quæ ex Deo justitia in fide, in fide utique est, quâ credimus justitiam nobis divinitus dari, non à nobis in nobis nostris viribus fieri.* Ep. CVI, nunc CLXXXVI, n. 8, tom. II, col. 666.
3. *Israel sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit. Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus.* Rom., IX. 31, 32.
4. *Tanquam eam per semetipsos operantes, non in se credentes operari Deum.* De Spir. et Litt., c. 29, n. 50, tom. X, col. 113.
5. *Ubi est gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? factorum? non : sed per legem fidei.* Rom., III. 27. Aug., De Spir. et Litt., cap. 10, n. 17, col. 94.

celui qui aide. C'est ce que la fausse justice ne pratiquait pas; et c'est pourquoi c'était un orgueil damnable qui se couvrait du nom de justice. Mais la justice chrétienne le fait par la foi; car la foi nous propose Jésus-Christ sauveur, Jésus-Christ libérateur et réparateur. S'il nous répare, nous étions tombés; s'il nous délivre, nous étions captifs; s'il nous sauve, nous étions perdus.

C'est donc là cette foi qui nous justifie, si nous croyons, si nous confessons que nous sommes morts en nous-mêmes, et que Jésus-Christ seul nous fait vivre. C'est, dis-je, cette foi qui nous justifie; parce qu'elle fait naître l'humilité, et par l'humilité la prière, et dans la prière la confiance; et ainsi elle nous impètre le don de la grâce par laquelle notre langueur est guérie, et notre conscience purifiée.

C'est la doctrine constante de saint Augustin; c'est tout le but de ce docte livre qu'il a composé *de l'Esprit et de la Lettre*. « La justification, y dit» il[1], est impétrée par la foi; » et, « la foi nous » rend propice celui qui justifie[2]; » et encore : « Par la foi nous impétrons le salut, tant celui qui » se commence en nous effectivement, que celui » que nous attendons par une fidèle espérance[3]; » et enfin : « Par la loi la connaissance du péché, par » la foi l'impétration de la grâce contre le péché, » par la grâce l'âme est guérie du vice du péché[4]. » Ce grand homme parle toujours de la même sorte.

Preuve par l'Apôtre. — Ainsi, dans la pensée de saint Augustin, la vertu de la foi consiste en la force qu'elle a d'impétrer la grâce; et ce docte personnage l'a pris de saint Paul; car l'Apôtre expliquant la vertu de la foi : « Si tu confesses, dit» il[5], de ta bouche le Seigneur Jésus, et que tu » croies en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des » morts, tu seras sauvé. » Il entend par ce mot général, ***tu seras sauvé,*** tant le salut qui s'accomplira en la vie future, que celui qui se commence en la vie présente : de sorte que la justification du pécheur y doit être nécessairement comprise. C'est pourquoi il ajoute aussitôt après : « Car on croit » de cœur A JUSTICE, et on confesse de bouche à » salut. » L'Apôtre se propose donc de nous expliquer quelle est la vertu de la foi, même dans la justification du pécheur : « Si tu crois, dit-il, tu » seras sauvé. » Et il en rend cette solide raison : » Car celui qui croit en lui ne sera point confondu. » Ce que voulant prouver au verset suivant, il continue ainsi son discours : « Quiconque croit n'est » point confondu; car il n'y a point de différence » du Juif et du Grec, parce que c'est le même Sei» gneur de tous, qui est riche sur tous ceux qui » l'invoquent : car quiconque invoquera le nom du « Seigneur sera sauvé. » Après quoi il vient à la » foi, disant : Comment donc invoqueront-ils celui « auquel ils n'ont point cru? » Où il est clair que la raison pour laquelle il dit que celui qui croit n'est point confondu, c'est parce qu'en croyant il invoque, et que celui qui invoque obtient. Donc, selon l'apôtre saint Paul, la force de la foi en Notre Seigneur, c'est qu'elle a la vertu d'impétrer : et saint Augustin raisonne très-bien selon ces maximes apostoliques, quand il dit que la foi justifie, parce qu'elle attire les grâces par lesquelles nous sommes justifiés.

Nos adversaires eux-mêmes ne le nieront pas, s'ils considèrent bien quelques vérités desquelles il est impossible qu'ils disconviennent. Car je leur demande si un pécheur, comme, par exemple, le roi David après son homicide et son adultère, ne doit pas prier continuellement que Dieu lui pardonne son crime? Or s'il prie, il est en la foi, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : *Comment invoqueront-ils s'ils ne croient[1]?* Que s'il est vrai que la seule foi, sans tous les autres dons de la grâce, opère la rémission des péchés, comment demande-t-elle avec tant de larmes ce qu'elle a déjà obtenu sitôt qu'elle a été formée en nos cœurs?

Il faut donc dire nécessairement que la foi en Jésus-Christ justifie; non qu'elle fasse elle seule toute la justice; mais parce qu'elle en est le principe, et que nous fondant sur l'humilité, elle nous impètre les autres dons par lesquels la justice s'accomplit en nous.

De là il s'ensuit clairement que nous sommes justifiés par la foi sans exclusion de la charité : car il paraît que saint Paul se sert de la foi pour mettre une différence solide, telle que nous l'avons exposée, entre la fausse justice des Juifs et la vraie justice du christianisme, c'est-à-dire, entre la justice qui glorifie l'homme, et la justice qui glorifie Dieu; et ainsi la justification est attribuée singulièrement à la foi, pour éloigner de nous l'arrogance humaine qui veut se glorifier en elle-même, non pour exclure la charité ni les autres vertus divines qui ne se glorifient qu'en la grâce.

C'est la doctrine de la sainte Eglise, de laquelle je tire ces deux conséquences. Premièrement, que nous ne nions pas la justification par la foi; au contraire, que nous l'établissons par les vrais principes que l'antiquité chrétienne nous a enseignés par la bouche de saint Augustin. Secondement, je conclus que c'est une extrême injustice de nous opposer que nous renversons la justification gratuite : car il n'est rien de plus gratuit que ce que la foi en Jésus-Christ nous impètre; parce que quand la foi invoque, c'est le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ et le mérite de sa passion qui obtient. N'est-ce pas une calomnie manifeste d'assurer qu'une telle croyance renverse la confiance au Libérateur?

Ici nos adversaires objectent que l'Eglise catholique prêche la justification par les œuvres. Pour résoudre cette difficulté, il est nécessaire que nous entrions en la seconde des trois questions proposées touchant l'économie de la grâce; et qu'après avoir vu son commencement, nous considérions son progrès.

1. *Justificatio ex fide impetratur.* De Spir. et Litt., c. 29, n. 51, col. 113.
2. *Per fidem concilians justificatorem, etc.* Ibid.
3. *Fide Jesu Christi impetramus salutem, et quantum nobis inchoatur in re, et quantum perficienda expectatur in spe.* Ibid., col. 114.
4. *Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ à vitio peccati.* Ibid., c. 30, n. 52, col. 114.
5. *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris quod Deus suscitavit illum à mortuis, salvus eris. Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Dicit enim Scriptura : Omnis qui credit in illum non confundetur. Non enim est distinctio Judæi et Græci. Non idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum. Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt?* Rom., x. 9 et seq.

1. *Rom.*, x. 14.

CHAPITRE IX.

De la justification par les œuvres.

Ceux qui ont écrit de nos controverses ont judicieusement remarqué, qu'il n'y a entre nous et nos adversaires aucune dispute particulière touchant la justification par les œuvres; et la simple intelligence des termes fera connaître cette vérité.

Par la justification nous pouvons entendre la seule rémission des péchés; et c'est ainsi que nos adversaires l'expliquent. Sur cela nous leur avons accordé que nos péchés sont remis gratuitement[1], non point à cause de nos mérites, mais par les mérites de Jésus-Christ. Nous avons produit les décrets par lesquels le sacré concile de Trente a défini cette salutaire doctrine; et par conséquent en ce point nous n'avons rien à contester avec les ministres.

Mais nous prenons la justification en un autre sens pour notre régénération à la vie nouvelle, et notre sanctification par le Saint-Esprit. On demande si la justification, ainsi entendue, se fait par les œuvres ou non; et nous disons que nous et nos adversaires n'avons rien à démêler sur cette matière; et en voici la preuve évidente.

Cette sanctification par le Saint-Esprit peut être regardée en deux sortes, dans son commencement ou dans son progrès. Or nous convenons les uns et les autres : premièrement, qu'elle ne se fait point en nous par les bonnes œuvres, parce qu'elle en est le principe, et par conséquent elle les précède. Secondement, nous sommes d'accord qu'elle s'accroît par les bonnes œuvres, parce qu'il est clair que notre sanctification s'augmente à mesure que nous croissons en la charité. De sorte que toute la question consiste à savoir si la grâce qui nous justifie diffère de celle qui nous sanctifie et nous régénère, comme les ministres l'enseignent. Cette question n'est pas de ce lieu, et nous l'avons assez expliquée; ainsi j'ai eu juste sujet de dire que, dans la matière où nous sommes, il n'y a entre nous et nos adversaires aucune dispute particulière. Dumoulin lui-même le reconnaît, lorsqu'il dit : « Notez que nos adversaires par la justification en» tendent la sanctification ou régénération; ainsi le » but auquel ils visent, est de prouver que nous » sommes régénérés par les œuvres, chose que » nous accordons volontiers[2]. »

Toutefois, pour la satisfaction des pieux lecteurs, et pour éclaircir d'autant plus la foi catholique, proposons la créance de la sainte Eglise. L'apôtre saint Paul nous enseigne que *notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour*[3]; parce qu'à mesure que nous croissons en foi, en espérance et en charité, nous imprimons de plus en plus en nos âmes l'image du nouvel homme, qui est Jésus-Christ. D'ailleurs, le Saint-Esprit qui nous est donné ouvre en nous une source toujours féconde, qui ne cessant jamais de couler, s'enrichit continuellement elle-même; ce qui fait dire à saint Augustin[4] : « Il » faut que nous entendions que celui qui aime, a » le Saint-Esprit; et qu'en l'ayant il mérite de l'a» voir davantage, et conséquemment d'aimer da» vantage. »

1. Ci-dessus, *chap.* 2. — 2. Bouclier de la foi, *sect.* 45. — 3. *II. Cor.*, IV. 16.

4. *Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui plus diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat.* Tract. LXXIV. in Joan. n. 2; tom. III, part. II, col. 691.

Nous donc qui sommes persuadés, par les Ecritures, que c'est la même grâce qui nous justifie, et nous sanctifie, et nous régénère; nous croyons aussi très-certainement qu'autant que l'œuvre de notre régénération est avancée tous les jours par le Saint-Esprit, autant la grâce qui nous justifie est accrue, selon ce que dit saint Jean en l'Apocalypse : « Que » celui qui est juste soit justifié encore; et que ce» lui qui est saint, soit sanctifié encore[1]; » c'est-à-dire sans difficulté, que celui qui est saint devienne plus saint, et que celui qui est juste devienne plus juste. C'est à raison de cet accroissement de justice que l'Eglise enseigne, avec saint Jacques[2], que nous sommes justifiés par les œuvres, parce que la foi sans les œuvres est morte.

Je sais que nos adversaires répondent que saint Jacques ne parle point de la justification devant Dieu; et que par le mot de *justifier*, il entend déclarer la foi par les bonnes œuvres qui en sont les fruits. Mais certes, si nous prenons bien le sens de l'Apôtre, nous trouverons que l'interprétation des ministres lui est directement opposée : car encore que saint Jacques ait dit en ce lieu, que la foi est déclarée par les œuvres : « Je te montrerai, dit-il[3], » ma foi par les œuvres; » la suite du discours fait assez paraître que ce n'est pas son intention principale. Son dessein est de reprendre ceux qui se confiaient tellement en la seule foi, qu'ils négligeaient la pratique des bonnes œuvres; il entreprend de leur faire voir que leur foi est morte, qu'elle est sans vertu, qu'elle n'est pas capable de les sauver. « Quelle utilité, mes frères, dit-il[4], si » quelqu'un se vante d'avoir la foi, et n'a pas les » œuvres; sa foi le peut-elle sauver? » Or pour leur montrer cette vérité, c'était peu de chose de les avertir qu'ils ne déclaraient pas leur foi devant les hommes; il fallait encore leur faire sentir qu'ils n'étaient pas justifiés devant Dieu. Donc saint Jacques parle en ce texte de la justification devant Dieu, non devant les hommes; et néanmoins il assure manifestement que nous sommes justifiés par les œuvres; parce qu'il est plus clair que le jour que ce n'est pas seulement par la foi, mais encore par les bonnes œuvres, que nous rendons notre vie agréable à Dieu.

Nos adversaires objecteront que si nous sommes justifiés par les œuvres, la justification n'est pas gratuite. Mais la réponse n'est pas difficile; car nous avons déjà remarqué que la justification s'accroît par les œuvres, et qu'elle ne se fait pas par les œuvres, parce qu'elle en est le principe; de même que l'homme croît par la nourriture, mais il ne se fait pas par la nourriture.

De cette sorte, il est aisé de comprendre que les œuvres sont des fruits de la justification, et que néanmoins elles la font croître; comme ce que nous pouvons nous nourrir, c'est une suite de ce que nous sommes vivants, et toutefois la nourriture conserve la vie.

Ainsi l'apôtre saint Jacques a très-bien prêché que nous sommes justifiés par les œuvres; et l'apôtre saint Paul a très-bien nié que nous fussions

1. *Apoc.*, XXII. 11. — 2. *Jac.*, II. 17, 21. — 3. *Idem*, 18. — 4. *Ibid.*, 14.

justifiés par les œuvres. De la même façon que je pourrais dire, sans sortir de l'exemple que j'ai apporté, que c'est la nourriture qui nous fait vivre, parce qu'elle nous conserve la vie; et que ce n'est pas la nourriture qui nous fait vivre, parce qu'avant que nous nourrir, nous vivons. Est-il rien de plus net, ni de plus sincère, ni de moins embarrassé que cette doctrine ?

Mais du moins il s'ensuivra, dira-t-on, que ce progrès de la justification n'est pas gratuit, parce qu'il se fait en nous par les œuvres. Cette conséquence serait véritable, si les œuvres ne venaient point de la grâce ; mais « c'est la grâce elle-même, dit saint » Augustin[1], qui mérite d'être augmentée, afin » qu'étant augmentée, elle mérite aussi d'être con- » sommée. »

C'est ce que l'Eglise catholique enseigne du progrès des justes dans la vie nouvelle; ils sont unis comme membres au Fils de Dieu par la grâce qui les justifie, et ils s'avancent en cette unité autant qu'ils croissent en la charité. Etant unis plus étroitement à ce divin chef du corps de l'Eglise, ils reçoivent une influence plus forte, et la justice de Jésus-Christ se répand sur eux plus abondamment. Quelle opiniâtreté, ou quelle ignorance pourrait dire que cette sainte doctrine diminue la gloire du Fils de Dieu, et la confiance que nous avons en lui seul?

CHAPITRE X.

De l'accomplissement de la loi, et de la vérité de notre justice, à cause du règne de la charité.

Mais nos adversaires opposent que nous n'avons pas une opinion assez humble de l'imperfection de notre justice, qui n'est que souillure et iniquité; ils disent que nous croyons pouvoir accomplir la loi; et ils assurent que c'est mal comprendre la corruption de la convoitise qui demeure jusqu'à la mort dans les baptisés. Répondons par ordre à tous leurs reproches; s'ils nous écoutent en esprit de paix, ils verront qu'il n'appartient qu'à l'Eglise de savoir glorifier le Sauveur des âmes, et proposer les mystères divins avec leur majesté naturelle.

L'homme rétabli par la grâce a de grandes misères et de grands dons; de grandes misères, par sa nature corrompue ; de grands dons, par la miséricorde divine. Nous devons donc parler de ce que nous sommes, avec un si juste tempérament, qu'en avouant notre infirmité, nous ne méprisions pas le remède que le Sauveur Jésus-Christ nous présente. Pour cela, il faut rabaisser ce que nous avons de nous-mêmes, et reconnaître la dignité de ce que le Saint-Esprit fait en nous. Ainsi nous domptons l'arrogance humaine, et nous glorifions la grâce divine.

C'est pourquoi, nous détestons la fausse justice que les sages de ce monde cherchent par eux-mêmes; mais nous apprenons, par les Ecritures, qu'il y a une justice que Dieu fait en nous, qui découle de Jésus-Christ sur les fidèles qui sont ses membres par l'abondance de son esprit qu'il nous communique. A Dieu ne plaise que nous disions que cette justice ne soit que souillure, et que nous déshonorions par un tel blasphème l'ouvrage du Saint-Esprit en nos âmes!

1 *Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* Ep. CVI, nunc CLXXXVI. n. 10, tom II, col. 667.

Il en est de même des bonnes œuvres. Si je dis que l'homme n'a rien de son propre fonds que le mensonge et l'iniquité[1], je confesse la langueur de notre nature. Si je dis que l'homme aidé par la grâce ne fait rien de saint ni de juste, je fais injure non point à l'homme, mais au Saint-Esprit qui agit en nous.

Pour ce qui regarde la convoitise, nous avons déjà dit à nos adversaires, qu'encore qu'elle demeure après le baptême, elle n'est pas péché dans les baptisés; et nous avons établi les principes par lesquels cette vérité peut être éclaircie. Mais ne laissons pas d'expliquer, selon la doctrine de saint Augustin, qui vient de la source des Ecritures, pour quelles causes la concupiscence, bien qu'elle ne soit pas éteinte dans les baptisés, ne les empêche pas d'être vraiment justes, ni de pouvoir accomplir la loi selon la mesure de cette vie.

Pour entendre cette vérité, supposons premièrement que la convoitise est un attrait en l'homme, par lequel il est porté à s'attacher aux biens périssables; et la charité un attrait en l'homme, par lequel le Saint-Esprit le pousse et l'excite au bien éternel.

Secondement, remarquons encore que toute la justice des mœurs chrétiennes consiste en la loi de la charité, Jésus-Christ lui-même nous ayant appris, que toute la loi était renfermée en ce seul précepte, *Tu aimeras*[2]. De là vient que saint Augustin parle ainsi de la charité : « C'est elle qui » est la très-véritable, la très-entière, et la très- » parfaite justice[3] : » d'où il s'ensuit, par contrariété de raison, que toute l'injustice a son origine dans la convoitise.

Ces principes étant posés, notre doctrine sera très-intelligible. Quand l'attrait de la convoitise domine dans l'âme, elle devient captive des biens corruptibles, et par conséquent criminelle. Mais Dieu, pour empêcher ce désordre, inspire aux cœurs de ses vrais enfants la chaste délectation du bien éternel qui les délivre de la servitude, et leur fait aimer Dieu plus que toutes choses. Ce doux lien de la charité attache si puissamment l'homme juste à Dieu, qu'il peut venir à ce haut point de perfection de dire avec l'apôtre saint Paul[4] : « Qui » nous séparera de la charité de Jésus-Christ? Se- » ra-ce l'affliction ou l'angoisse, la persécution ou » la faim, la nudité, le péril, le glaive? Je suis » certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni » les principautés, ni les puissances, ni le présent, » ni le futur, ni la hauteur, ni la profondeur, ni » aucune autre créature, ne pourra nous séparer » de la charité de Dieu qui est en Jésus-Christ » Notre Seigneur. » Ce qui montre que l'attrait de la convoitise n'empêche pas que l'âme fidèle ne s'attache si étroitement au souverain bien, qu'elle méprise, pour l'amour de lui, tout ce qui flatte, tout ce qui menace, tout ce qui tourmente.

De là suit, par une conséquence infaillible, l'accomplissement de la loi : car le Sauveur a dit dans son Evangile : *Celui qui m'aime, gardera mes commandements*[5]. Et l'apôtre saint Paul nous enseigne,

1. *Conc. Araus.* II, *cap.* 22; *Labb.*, *tom.* IV, *col.* 1670.
2. *Matth.*, XXII. 40.
3. *Ipsa est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia.* De Nat. et Grat., c. 42, n. 49; tom. X, col. 149
4. *Rom.*, VIII. 35, 38, 39. — 5. *Joan.*, XIV. 23

que *la charité est l'accomplissement de la loi*, et que *celui qui aime, accomplit la loi*[1]. Or nous savons que *la charité a été répandue en nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous est donné*[2]; et elle peut croître à une telle force, qu'elle nous fera prodiguer de bon cœur nos vies pour le salut éternel de nos frères, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : « Nous étions près de vous donner, non-» seulement l'Evangile, mais encore nos propres » âmes, parce que vous nous étiez devenus très-» chers[3] : » ce que le Fils de Dieu appelle lui-même la perfection de la charité[4].

N'entreprenons donc pas de rabaisser l'homme en diminuant la grâce de Dieu. Ecoutons la promesse qu'il fait aux héritiers du Nouveau Testament : *J'écrirai*, dit-il[5], *ma loi en leurs cœurs.* Qu'est-ce qu'écrire la loi dans nos cœurs, sinon faire que nous aimions la justice qui éclate si magnifiquement en la loi, et que nous l'aimions d'une affection si puissante, que malgré tous les obstacles du monde elle soit la règle de notre vie? Car notre Dieu n'imprime point en nos cœurs une affection inutile, mais une affection agissante; et ce qu'il grave au fond de nos âmes, il le grave d'une manière très-efficace. C'est pourquoi, comme il y grave sa loi, l'apôtre saint Paul nous enseigne que *la justification de la loi est accomplie en nous par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ*[6]. Ainsi nos adversaires, qui nient que les justes puissent accomplir la loi, n'entendent pas assez l'énergie des promesses de la nouvelle alliance.

Saint Augustin l'a bien entendue, quand il assure en une infinité de lieux que « la volonté gué-» rie accomplit la loi, » et « que la grâce nous est » donnée, afin que nous la puissions accomplir[7] : » et c'est par là que ce grand docteur a relevé l'efficace du secours divin.

Peut-être que les ministres diront que nous n'accomplissons pas la loi si exactement, qu'il ne se mêle de grands défauts en nos mœurs. A cela nous leur répondons que si c'est là tout ce qu'ils désirent de nous, nous ne disputons point avec eux. Proposons ce que l'Eglise catholique enseigne.

CHAPITRE XI.

Continuation de la même matière, où il est traité de l'imperfection de notre justice à cause du combat de la convoitise.

Nous pouvons considérer trois choses dans l'homme : premièrement, le règne de la convoitise, tel que nous le voyons dans les grands pécheurs, qui éteint toute la charité; et c'est l'injustice consommée : secondement, le règne parfait de la charité, tel que nous le croyons dans les bienheureux, qui consume toute la convoitise; et c'est la justice parfaite : et enfin le règne de la charité, tel qu'il est en ce pèlerinage mortel, où encore que la convoitise soit surmontée, elle n'est pas entièrement abolie. Ce règne de la charité fait en nous une véritable justice; ce mélange de la convoitise empêche qu'elle ne soit justice parfaite.

1. *Rom.*, XIII. 10. — 2. *Idem*, v. 5. — 3. *I. Thess.*, II. 8. — 4. *Joan.*, XV. 13. — 5. *Jer.*, XXXI. 33. — 6. *Rom.*, VIII. 4.

7. *Voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et voluntas sanata impleat legem.* Aug., De Spir. et Litt., c. 9, n. 15.

Per quam (gratiam) solam quod lex jubet possit implere. Ibid., c. 10, n. 16, tom. x, col. 93.

Il résulte clairement de cette doctrine, qu'en ce lieu de misère et d'infirmité, où la chair convoite contre l'esprit, il n'y a aucun homme exempt de péché : car si la convoitise domine, il s'ensuit que la charité est vaincue, et l'homme est précipité aux péchés damnables; et encore que la charité soit victorieuse, toutefois la convoitise résiste, et dans une si âpre mêlée, et une résistance si opiniâtre, où nous avons à nous combattre nous-mêmes, il arrive infailliblement que l'esprit, qui surmonte par la charité, reçoit quelques blessures par la convoitise. C'est pourquoi nous avons besoin toute notre vie de recourir au baptême de larmes, et au remède salutaire de la pénitence.

Deux sortes de péchés dont les uns ne détruisent pas le règne de la charité, les autres le renversent. — Cette vérité catholique met une différence notable entre les péchés. Car il y a en nous des péchés qui établissent la domination de la convoitise, et ce sont ceux que l'Eglise appelle *mortels*, parce qu'ils éteignent la charité. Il y en a d'autres qui naissent en nous à cause du combat de la convoitise, et qui n'empêchent pas que la charité ne triomphe en nous; ce sont ceux que nous appelons *véniels.* C'est à cause de ces péchés que ceux-là mêmes dans lesquels la charité règne, qui peuvent dire avec l'apôtre saint Paul : *Qui me séparera de la charité de Jésus-Christ?* doivent dire aussi tous les jours à Dieu : *Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons à ceux qui nous doivent.* Je ne pense pas que nos adversaires osent s'opposer à cette doctrine, s'ils veulent prendre la peine de la bien comprendre.

De là vient que nous confessons humblement que c'est une partie de notre justice de reconnaître que nous sommes pécheurs, et que celui-là est le plus avancé dans la justice de cette vie qui remarque « en profitant tous les jours, combien il est éloigné » de la perfection de la justice[1]. »

Ce n'est pas qu'il ne faille avouer qu'il y a quelque perfection ici-bas selon la mesure de cet exil. Car Jésus-Christ n'a pas dit en vain : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*[2]; et saint Paul : *Nous prêchons la sagesse entre les parfaits*[3]. Il y a donc quelque sorte de perfection, même en ce pèlerinage mortel : parce qu'encore que l'homme juste n'arrive pas à la charité achevée, il n'obéit à aucune convoitise; et encore qu'il ne possède pas entièrement le souverain bien, néanmoins il ne se plaît en aucun mal, gémissant avec l'Apôtre, et disant : *Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort*[4]*?* « Ainsi nous pouvons, dit » saint Augustin[5], nous déplaire dans les ténèbres, » encore que nous ne puissions pas arrêter nos » vues sur une lumière très-éclatante. »

C'est la perfection qui nous est promise par la grâce de la nouvelle alliance. Moïse dit au Deutéronome[6] : « Le Seigneur Dieu circoncira ton cœur, » et le cœur de ta postérité après toi, afin que tu » aimes le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et » de toute ton âme. » Nous voyons dans ce beau passage la convoitise vaincue par la circoncision de

1. *Multum in hâc vitâ profecit qui quàm longè sit à perfectione justitiæ proficiendo cognovit.* Aug., De Spir. et Litt., c. 36, n. 64; tom. x, col. 123.

2. *Matth.*, v. 48. — 3. *I. Cor.*, II. 6. — 4. *Rom.*, VII. 24.

5. *Potest oculus nullis tenebris delectari, quamvis non possit in fulgentissima luce defigi.* Aug., ibid., n. 65.

6. *Deut.*, XXX. 6.

nos cœurs, et la sainte charité régnante par l'attachement au souverain bien.

Comparaison de notre justice avec celle d'Adam. — Que si nos adversaires objectent que les oppositions de la convoitise diminuent les transports de la charité, nous y consentirons volontiers; et toutefois nous ne craindrons pas d'assurer, avec l'admirable saint Augustin, que la grâce du Saint-Esprit abonde tellement en l'âme des justes, que leur charité, quoique combattue, a quelque chose de plus vigoureux qu'elle n'avait en Adam notre premier père, lorsqu'elle y jouissait d'une pleine paix. Car Adam n'avait rien à combattre dans une si grande félicité, dans une telle facilité de ne pécher pas. « Maintenant, dit saint Augustin [1], il faut une liberté » plus grande contre tant de tentations qui n'étaient » pas dans le paradis, afin que ce monde soit sur» monté avec toutes ses erreurs, toutes ses terreurs » et les attraits de ses fausses amours. » D'où vient cette liberté plus grande, sinon d'une charité plus puissante, que la grâce de Jésus-Christ inspire à ses saints? En effet, n'est-il pas nécessaire que cette charité soit plus forte et plus fortement attachée à Dieu; puisqu'ayant à se raidir contre tant d'obstacles, malgré tant d'ennemis dedans et dehors, elle ne laisse pas de dire de tout son cœur : *Jésus-Christ est ma vie* [2] ; et : *Je vis non plus moi, mais Jésus-Christ en moi* [3]*?* Aussi saint Augustin nous enseigne que Dieu mettant Adam dans le paradis, voyait bien qu'il devait tomber; « mais en » même temps il voyait, dit-il [4], que par sa posté» rité aidée de la grâce, le diable serait surmonté » avec une plus grande gloire des saints. » Ainsi, quoi que la convoitise entreprenne pour détruire la justice des enfants de Dieu, elle demeure victorieuse par la charité, qui est la véritable justice, comme l'appelle saint Augustin, et la grâce les remplit tellement, que nous voyons tout ensemble en l'homme fidèle plus de force, plus d'infirmité; plus de gloire, plus de bassesse. Qui pourrait opérer un si grand miracle, sinon celui qui dit à saint Paul, qui se plaignait de se voir assailli d'une tentation violente : *Ma grâce te suffit, car ma puissance se parfait dans l'infirmité* [5] *?*

Concluons donc enfin cette question, et confessons que la doctrine catholique triomphe de tous les reproches de ses adversaires. Car s'ils nient la vérité de notre justice, et l'accomplissement de la loi à la manière que nous avons exposée, ils contredisent à l'Ecriture et outragent l'esprit de la grâce. Que s'ils combattent l'accomplissement de la loi, pour montrer qu'il n'est jamais si exact qu'il évite toute sorte de répréhension, ils ne touchent point à notre créance; puisque l'Eglise catholique confesse avec le plus grand de tous ses docteurs [6], que « Dieu justifie tellement ses saints, qu'il ne » laisse pas d'y avoir toujours quelque chose qu'il » accorde libéralement à la prière, et qu'il pardonne » miséricordieusement à la pénitence. »

CHAPITRE XII.

Du mérite des bonnes œuvres. Sentiments de l'ancienne Eglise.

Des trois questions importantes sur lesquelles je m'étais proposé d'expliquer les sentiments de l'Eglise, les deux premières ont été traitées; et par la miséricorde divine la gloire de Jésus-Christ a paru dans le commencement et dans le progrès de la vie nouvelle du chrétien. Maintenant il faut montrer à nos adversaires que la doctrine que nous professons touchant notre couronnement dans la vie future, n'est pas moins glorieuse au Sauveur des âmes; afin que tout le monde connaisse que l'Eglise catholique n'a rien plus à cœur que de faire éclater par toute la terre l'honneur du Fils de Dieu son époux.

Les calvinistes ne peuvent souffrir que nous enseignions que la vie éternelle est rendue aux mérites des bonnes œuvres; et c'est pour cela principalement que le ministre, que nous combattons, accuse le sacré concile de Trente de ruiner la confiance en notre Sauveur.

J'ai promis de lui faire voir que la foi de la sainte Eglise est un héritage ancien qu'elle a reçu des pieux docteurs qui ont fleuri dans les premiers siècles; par où le catéchiste reconnaîtra que sous le nom des Pères de Trente, il condamne l'antiquité chrétienne qui prononce nettement en notre faveur.

Pour entendre cette vérité, comprenons les raisons solides par lesquelles l'Eglise ancienne a vaincu l'hérésie des pélagiens.

La malice de cette hérésie consistait en ce que, niant la grâce de Dieu, elle attribuait tout le bien à notre mérite. Pour détruire cette superbe doctrine, il n'y avait rien de plus nécessaire que d'abattre le mérite insolent, par lequel ces hérétiques enflaient notre orgueil. Si l'Eglise n'eût pas cru le mérite, il était temps alors de le déclarer, pour confondre les pélagiens qui s'y confiaient excessivement; mais au contraire, elle se propose de renverser le mérite pélagien, en établissant le mérite. Elle ruine un mérite insolent par un mérite respectueux; elle oppose au mérite qui prévient la grâce, un mérite qui est un fruit de la grâce; et c'est ce mérite que nous croyons.

Le seul témoignage de saint Augustin est capable de convaincre les plus obstinés. Car qui ne sait que ce grand évêque est celui, de tous les saints Pères, qui a disputé le plus fortement contre ce mérite pélagien qui s'élève contre la gloire de Dieu? Et toutefois cet humble docteur, ce puissant défenseur de la grâce, dans les lieux où il foudroie les pélagiens, prêche si constamment le mérite, qu'il est impossible de ne voir pas que le mérite établi par les vrais principes, bien loin d'être contraire à la grâce, en prouve clairement la nécessité, et en fait éclater la vertu.

Ecoutons parler ce grand personnage dans cette épître si forte, qu'il écrit à Sixte contre l'hérésie des pélagiens. « De quel mérite se vantera celui » qui a été délivré, auquel si l'on rendait selon ses

1. *Major quippe libertas necessaria est adversus tot et tantas tentationes quae in paradiso non fuerunt,... ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus, etc.* De Cor. et Grat., c. 12, n. 35, tom. x, col. 769.
2. *Phil.*, I. 21. — 3. *Gal.*, II. 20.
4. *Nullo modo quod vinceretur incertus; sed nihilominus praesciens quod ab ejus semine adjuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus.* De Civit. Dei, lib. XIV, cap. 27, tom. VII, col. 378.
5. *II. Cor.*, XII. 9.
6. *Sic operatur (Deus) justificationem in sanctis suis,.... ut tamen sit et quod petentibus largiter adjiciat, et quod confitentibus clementer ignoscat.* Aug., De Spir. et Litt., c. 36, n. 65, tom. x, col. 124.

» mérites, il n'éviterait jamais la damnation[1]? » Quelle arrogance pélagienne pourrait se défendre contre ces paroles? Mais de peur que les ignorants n'estimassent qu'en s'opposant à ce faux mérite il voulût combattre le véritable, il ajoute aussitôt après ces beaux mots : « Les justes n'ont-ils donc aucuns » mérites? Ils en ont certainement, parce qu'ils sont » justes : mais ils n'avaient pas mérité que Dieu » les fît justes. »

Qui ne voit ici que saint Augustin ruine le mérite qui prévient la grâce, par le mérite qui est un fruit de la grâce; et qu'autant qu'il déteste ce premier mérite, autant approuve-t-il le second?

Mais celui qui voudra connaître sans obscurité les sentiments de saint Augustin touchant le mérite des bonnes œuvres, il n'a qu'à considérer attentivement de quelle sorte ce grand homme emploie contre les ennemis de la grâce, ce passage de l'Epître aux Romains : « Le paiement du péché, c'est la » mort; la grâce et le don de Dieu, c'est la vie éter» nelle[2]. Nos adversaires ignorants de l'antiquité, ou déférant peu à ses sentiments, estiment que le mot de grâce ne se peut accorder avec le mérite. Mais l'excellent prédicateur de la grâce raisonne par des principes bien opposés; il enseigne que la vie éternelle est donnée aux mérites des saints : il confesse que l'apôtre saint Paul pouvait dire qu'une telle vie est le paiement des bonnes œuvres, comme la mort est le paiement du péché. « Et il en est » ainsi, dit saint Augustin[3], parce que de même » que la mort est rendue au mérite du péché » comme son véritable loyer, aussi la vie éternelle » est rendue comme paiement AU MÉRITE DE LA » JUSTICE. » Peut-on prêcher plus clairement le mérite? Toutefois ce grand docteur passe bien plus loin; il reconnaît qu'il y a en l'homme une « vé» ritable justice, à laquelle il ne craint point d'as» surer que la vie éternelle EST DUE[4]. » D'où vient donc, demande saint Augustin, que cette vie bienheureuse est appelée grâce? Voici la raison de ce saint évêque : « La vie éternelle, dit-il[5], est rendue » aux mérites précédents : toutefois, à cause que ces » mérites ne sont point en nous par nos propres » forces, mais y ont été faits par la grâce; de là » vient que la vie éternelle est appelée grâce; sans » doute parce qu'elle est donnée gratuitement; et ce » qu'elle est donnée gratuitement, ce n'est pas » qu'elle ne soit donnée AUX MÉRITES; mais c'est à » cause que les mérites AUXQUELS LA VIE ÉTER» NELLE EST DONNÉE sont eux-mêmes des dons de la » grâce. »

Tous les écrits de saint Augustin enseignent constamment la même doctrine; et pour faire voir à nos adversaires qu'il l'a défendue jusqu'à la mort, produisons un des derniers livres qu'il a composés, et dans lequel il a ramassé tout ce qu'il y a de fort et de concluant pour faire plier l'arrogance humaine sous l'aimable joug de la grâce. C'est de là que je veux tirer un témoignage authentique pour notre créance, afin qu'il demeure certain que jamais cet admirable docteur n'a prêché plus hautement le mérite, que lorsqu'il entreprend d'établir la sainte humilité du christianisme. « Puisque la » vie éternelle, dit saint Augustin[1], laquelle CERTAINEMENT est rendue aux bonnes œuvres, COMME » CHOSE QUI LEUR EST DUE, est appelée grâce par le » grand Apôtre, quoique la grâce soit donnée gra» tuitement et non point rendue à nos bonnes » œuvres : il faut confesser SANS AUCUN DOUTE que » la vie éternelle est appelée grâce, parce qu'elle » est RENDUE AUX MÉRITES qui nous sont donnés » par la grâce. » Donc, selon la doctrine de saint Augustin, Dieu ne donne pas seulement, mais il rend la vie éternelle aux mérites de cette vie; et il ne la rend pas seulement, mais il la rend comme chose due. Que les ministres murmurent tant qu'il leur plaira, qu'ils déclament contre les mérites, qu'ils disent que c'est l'orgueil qui les a produits : à Dieu ne plaise que nous croyions que les seuls calvinistes soient humbles, et que saint Augustin ait été superbe; qu'eux seuls établissent la grâce, et que ce soit saint Augustin qui l'ait renversée; qu'eux seuls mettent leur confiance en Notre Sauveur, et que saint Augustin ait perdu cette bienheureuse espérance !

Ce qui me semble ici le plus remarquable, c'est que l'Eglise toujours constante n'a jamais vu les pélagiens s'élever contre la grâce de Dieu qu'elle ne les ait défaits par les mêmes armes. Car il y a près de douze cents ans que les restes de cette hérésie infectant la France, nos pères assemblés à Orange, les condamnèrent par ce beau chapitre[2] : « La récompense est due aux bonnes œuvres, si » l'on en fait; mais la grâce, qui n'est point due, » précède, afin qu'on les fasse. » Tant il est véritable que l'ancienne Eglise ne croyait pas honorer la grâce, si elle n'enseignait les mérites. Et en effet, on pourra connaître, par la suite de ce discours, qu'il n'y a rien qui relève plus le prix et la dignité de la grâce, que les mérites fidèlement expliqués selon les sentiments de l'Eglise.

Toutes ces choses bien considérées doivent faire comprendre à nos adversaires qu'il est impossible que cette doctrine ne fût reçue très-constamment par toute l'Eglise; puisque, ainsi que j'ai déjà observé, dans un temps où les hérétiques abusaient si arrogamment du mérite, elle se croit obligée de le soutenir en termes si clairs et si décisifs : d'où je tire deux conséquences notables contre le Catéchisme du sieur Ferry. Je dis premièrement, qu'il a tort de rapporter l'établissement du mérite entre ces autres grands changements qu'il prétend avoir

1. *Quæ igitur sua merita jactaturus est liberandus, cui si digna sua merita redderentur, non esset nisi damnandus? Nullane igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt : sed ut justi fierent merita non fuerunt.* Epist. CV, nunc CXCIV, n. 6, tom. II, col. 717.

2. *Rom.*, VI. 23.

3. *Et ideo dixit, quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna.* Epist. CV, nunc CXCIV, n. 20, tom. II, col. 721.

4. *Cui debetur vita æterna, vera justitia est.* Epist. CV, nunc CXCIV, n. 21, etc.

5. *Unde et ipsa vita æterna, quæ utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis præcedentibus redditur, tamen quia eadem merita quibus redditur, non à nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam; etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur.* Ibidem, n. 19.

1. *Quia et ipsa vita æterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, à tanto apostolo gratia Dei dicitur, cùm gratia non operibus reddatur, sed gratis detur; sine ullâ dubitatione confitendum est, ideo gratiam vitam æternam vocari, quia his meritis redditur quæ gratia contulit homini.* De Correct. et Grat., c. 13, n. 41, tom. X, col. 773.

2. *Debetur merces de bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Conc. Araus. II, c. 18; Labbe, tom. IV, col. 1670.

été faits à Trente[1]. Il y a de l'infidélité ou de l'ignorance de vouloir faire passer pour nouveau ce qui a des fondements si certains dans l'antiquité, par le témoignage d'un si grand docteur, et par l'oracle d'un de nos conciles, approuvé universellement par toute l'Eglise. De là, en second lieu, je conclus qu'il est ridicule de dire que le mérite des bonnes œuvres ruine cette confiance au Sauveur, sans laquelle il n'y a point de christianisme; puisqu'on ne peut sans une extrême impudence charger l'Eglise ancienne d'un crime si noir, et que le catéchiste confesse lui-même[2], qu'il n'y a rien dans la foi de saint Augustin qui détruise les vérités essentielles, et qui donne une juste cause de séparation.

CHAPITRE XIII.

Que la doctrine du concile de Trente, touchant le mérite des bonnes œuvres, honore la grâce de Jésus-Christ, et nous apprend à nous confier en lui seul.

Je sais bien que nos adversaires, pour se défendre de ces autorités anciennes qui accablent leur nouveauté, ne manqueront pas de nous repartir que nous prêchons le mérite en un autre sens que les premiers docteurs orthodoxes. Mais l'explication de notre créance fera voir que le même esprit, qui a si bien éclairé les Pères, a présidé au concile de Trente.

Certes, le mérite que nous enseignons, n'est pas ce mérite superbe, par lequel les pélagiens flattaient l'amour-propre; c'est un mérite soumis et respectueux, qui ne prétend qu'encourager l'homme, et honorer la grâce de Dieu.

Pour établir le mérite des bonnes œuvres, il faut que ces trois choses concourent : la coopération du libre arbitre, la vérité de notre justice par la grâce de Jésus-Christ, la vie éternelle proposée aux œuvres comme leur couronne et leur récompense.

Premièrement, nous croyons en l'homme le libre arbitre de la volonté, par lequel il peut choisir le bien et le mal. Notre foi est si clairement fondée sur les Ecritures, qu'il est impossible de la contredire. « J'appelle à témoin le ciel et la terre, disait » Moïse aux Israélites[3], que je vous ai proposé la » vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. » Choisissez donc la vie, afin que vous viviez. » De là vient que l'antiquité chrétienne a cru d'un consentement unanime le libre arbitre de nos volontés, sans que personne s'y soit opposé que les hérétiques : tellement que les sectateurs de Pélage objectant à saint Augustin que la doctrine catholique détruisait le libre arbitre de l'homme, il défend l'Eglise contre ce reproche, et déclare hautement à ces hérétiques, que « Dieu a révélé par les Ecri» tures, qu'il y a dans l'homme le libre arbitre de » la volonté[4]. » Et voulant expliquer ailleurs quelle est la fonction de ce libre arbitre : « C'est à la pro» pre volonté, dit-il[5], de consentir, ou de résister » à la vocation divine. » Il a fait des livres entiers sur cette matière.

1 *Pag.* 104. — 2. *Pag* 44. — 3 *Deut*, xxx. 19.

4 *Revelavit nobis Deus per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium.* Aug., de Grat et lib. Arb., c. 2, n. 2, tom. x, col. 718.

5 *Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est* De Spir et Litt, c. 34, n. 60, tom. x, col. 120

De cette doctrine du libre arbitre suit notre coopération avec la grâce, suivant cette parole du saint Apôtre : « Opérez votre salut avec crainte et trem» blement; car Dieu opère en vous le vouloir et le » faire[1] : » où saint Paul ordonne que nous fassions ce qu'il dit que Dieu fait en nous; et c'est pourquoi il parle ainsi de lui-même : *Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi*[2]; c'est-à-dire, selon l'interprétation de saint Augustin : « Ce n'est pas la » grâce de Dieu toute seule, ce n'est pas aussi lui » tout seul; mais la grâce de Dieu avec lui[3]. »

La seconde chose qui est nécessaire pour les mérites, c'est la sainteté et la justice des bonnes œuvres, que nous avons très-solidement établie sur cette vérité catholique, qui nous enseigne que nos bonnes œuvres sont des ouvrages du Saint-Esprit, et qu'elles naissent de l'influence continuelle de Notre Seigneur Jésus-Christ sur les fidèles, qui sont ses membres.

Je sais que les ministres semblent distinguer ce que nous faisons dans les bonnes œuvres, d'avec ce que le Saint-Esprit y opère, mais c'est parler ouvertement contre l'Ecriture. Car il n'y a rien dans les bonnes œuvres qui soit plus à nous que notre vouloir; et c'est là proprement ce que nous faisons. Toutefois c'est notre vouloir que le Saint-Esprit s'attribue : *Dieu*, dit-il[4], *opère en nous le vouloir*. Par où nous voyons sans obscurité que Dieu agit tellement en nous, que ce que nous faisons de bien, c'est lui qui le fait, et que ce qu'il fait de bon en nos œuvres, c'est nous-mêmes qui le faisons par sa grâce : et ainsi se justifie très-parfaitement ce que nous avons cité de l'Apôtre; *non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi.* Ce qui nous montre de quelle justice les bonnes œuvres des saints doivent être ornées, puisqu'elles tirent leur origine de celui qui est la sainteté même et la source de toute justice.

Outre la coopération de nos volontés, et la justice de nos bonnes œuvres, le mérite demande encore que la vie éternelle leur soit proposée comme leur couronne et leur récompense; et c'est ce que toute l'Ecriture nous prêche. Car je n'y vois rien plus commun que cette sentence, que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Mais parce que c'est ici le point principal, il est absolument nécessaire que nous l'examinions davantage. Nous en trouverons l'éclaircissement au chapitre vingt-cinq de saint Matthieu, dans lequel le jugement est dépeint avec de si vives couleurs.

Nous posons comme une maxime certaine, que non-seulement la punition des péchés, mais encore la distribution des couronnes, nous est représentée dans les Ecritures comme une action de justice. C'est pourquoi, dans l'une et dans l'autre de ces actions, Jésus-Christ notre Sauveur paraît comme juge; par conséquent il y fait justice : et ainsi ces deux actions appartiennent à la justice.

De là vient qu'en toutes les deux on produit les pièces; et ces pièces ce sont les œuvres; pour cela les livres sont apportés et les consciences ouvertes par cette lumière infinie qui pénètre le secret des cœurs.

1. *Phil.*, II. 12, 13. — 2. *I. Cor.*, xv. 10.

3. *Nec gratia Dei sola, nec ipse solus; sed gratia Dei cum illo.* De Grat. et lib. Arb., c. 5, n. 12, col. 724.

4. *Phil.*, II. 13.

Le juge souverain qui prononce, quoiqu'il décide tout en dernier ressort, ne laisse pas de motiver sa sentence pour l'instruction de ses serviteurs; et dans la juste distinction qu'il fait des bienheureux et des malheureux, il n'allègue pour son motif que les œuvres : il rapporte tout à la charité; parce qu'ainsi que nous avons dit, la charité comprend elle seule toute la justice des mœurs chrétiennes.

De là il s'ensuit qu'en cette journée les œuvres feront le discernement; ce sera sur les œuvres qu'on prononcera; ce sera donc une action de justice, parce qu'il n'appartient qu'à la justice de prononcer sur les œuvres.

C'est pour cette raison que l'Apôtre voulant faire entendre aux fidèles que toute cette action est un jugement, il leur parle d'un « tribunal, devant le- » quel, dit-il[1], nous comparaîtrons, afin que cha- » cun remporte selon ce qu'il aura fait en son corps, » soit bien, soit mal. » Ce qui montre sans aucun doute que Jésus-Christ en ce dernier jour agira en juge, et que tant la punition que la récompense se rapporte à la justice.

Mais saint Paul s'explique en termes plus clairs écrivant à son cher Timothée. « J'ai bien combattu, » dit l'Apôtre[2], j'ai achevé ma course; j'ai gardé la » foi : au reste, la couronne de justice m'est réser- » vée, que le Seigneur, ce juste Juge, me rendra » en ce jour. » Nous disons qu'il n'est pas possible de parler plus clairement en notre faveur. Car premièrement, l'apôtre saint Paul ne se promet point la couronne qu'après qu'il a raconté ses œuvres; et cette couronne qu'il attend de Dieu, il l'appelle couronne de justice : et c'est pourquoi il dit qu'on la lui rendra; et insistant davantage sur cette pensée : *Le Seigneur*, dit-il, *ce juste Juge, me la rendra*. N'est-ce pas nous déclarer nettement qu'il la rendra comme juste Juge? Or le juge, agissant en juge, se propose nécessairement la justice; et donc cette dernière rétribution est un ouvrage de la justice divine.

C'est à quoi regardaient les saints Pères, quand ils ont si constamment établi le mérite des bonnes œuvres. Ils considéraient que les Ecritures rapportaient à Jésus-Christ comme juge et la punition des méchants, et le couronnement des fidèles. De là ils ont inféré que cette distribution de biens et de maux se ferait selon les règles de la justice, c'est-à-dire, comme chacun l'aura mérité, parce que c'est le propre de la justice de considérer le mérite. C'est encore pour la même raison qu'ils n'ont fait aucune difficulté d'enseigner positivement que la vie éternelle était due; parce que c'est une maxime infaillible que la justice ne rend que ce qu'elle doit.

Nous examinerons en son lieu quelle est la nature de cette dette par laquelle il a plu à Dieu de s'obliger à ses créatures. Il suffit que nous remarquions maintenant que l'Ecriture nous a enseigné ces trois conditions importantes qui sont requises pour le mérite; c'est-à-dire, la coopération de nos volontés, la justice des bonnes œuvres, et la gloire rendue comme récompense.

L'Apôtre a renfermé ces trois choses dans le texte que j'ai rapporté de la seconde Epître à Timothée. « J'ai, dit-il, combattu un bon combat; j'ai achevé » ma course; j'ai gardé la foi. » Cela marque l'opération de la volonté. « La couronne de justice m'est » réservée. » Si c'est la justice que l'on couronne, il y a donc une véritable justice. « Dieu, ce juste » Juge, me la rendra. » Qui ne remarque ici la justice par laquelle Dieu rend la couronne aux bonnes œuvres que nous faisons, comme leur véritable récompense?

Ces trois vérités si considérables méritaient sans doute un traité plus ample; mais un si long discours n'est pas nécessaire pour le dessein que je me suis proposé, qui ne doit comprendre autre chose qu'une simple explication de notre doctrine, par laquelle nos adversaires connaissent que nous n'avons de gloire qu'en Jésus-Christ seul.

Certes, si nous présumions de nous-mêmes, nous ne pourrions fonder notre orgueil que sur la coopération du libre arbitre, ou sur la dignité de nos bonnes œuvres, ou sur ce titre de récompense, au sens que nous avons exposé. Repassons donc en peu de paroles sur ces trois vérités excellentes sur lesquelles sont appuyés tous les bons mérites; et montrons à nos adversaires que le saint concile de Trente nous les fait considérer d'un œil si modeste, que nous pouvons assurer sans crainte que rien n'établit mieux la gloire de Dieu et le mérite de Jésus-Christ, que le mérite des bonnes œuvres, comme l'Eglise catholique l'enseigne.

Premièrement, il est véritable que la doctrine du libre arbitre est un des articles de notre créance. Mais que les ministres ne pensent pas que nous vantions notre liberté pour nous confier en nous-mêmes. Car nous reconnaissons devant Dieu que notre volonté est captive jusqu'à ce que le Fils l'affranchisse. Le concile de Trente confesse que nous naissons enfants de colère, et esclaves du péché et du diable[1]; tellement qu'il est impossible que jamais notre infirmité se relève, si le miséricordieux Médecin ne lui tend sa main charitable. Comment donc nous vanterons-nous d'une liberté qui n'est réparée que par grâce, et de quoi se glorifiera celui qui a été délivré, sinon de la bonté du Libérateur?

Quelle est la nature de notre mérite. — Nous croyons la justice des bonnes œuvres; et nous disons qu'il est impossible qu'elles ne soient de très-grand prix devant Dieu, puisqu'il les fait lui-même par son Esprit-Saint, puisqu'elles naissent de cette divine vertu que Jésus-Christ comme chef répand sur ses membres. C'est aussi une des raisons qui nous obligent de les honorer du nom de mérite, pour exprimer leur valeur et leur dignité. Mais c'est aussi pour cette même raison que nous en rapportons tout l'honneur à Dieu après le sacré concile de Trente qui imprime cette vérité en nos cœurs par ces paroles si pieuses et si chrétiennes : « Encore que » nous voyions que les saintes Lettres fassent tant » d'estime des bonnes œuvres, que Jésus-Christ » nous promet lui-même qu'un verre d'eau donné » à un pauvre ne sera pas privé de sa récompense; » et que l'Apôtre témoigne qu'un moment de peine » en ce monde produira un poids de gloire éter- » nelle : toutefois, à Dieu ne plaise que le chrétien » se fie ou se glorifie en lui-même, et non point en » Notre Seigneur, duquel la bonté est si grande en- » vers tous les hommes, qu'il veut que ses dons

1. *II. Cor.*, v. 10. — 2. *II. Tim.*, IV. 7, 8.

1. *Sess.* VI, *cap.* 1.

» soient leurs mérites[1]. » Paroles vraiment saintes, vraiment chrétiennes, qui ôtent tout orgueil jusqu'à la racine. Car si tout ce que nous pouvons appeler mérite doit être estimé un don de la grâce, de quoi peut présumer l'arrogance humaine? Et ne paraît-il pas clairement qu'établir le mérite, en ce sens, ce n'est pas vouloir glorifier l'homme, mais honorer la grâce de Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ?

C'est ainsi que le mérite des bonnes œuvres a été enseigné par saint Augustin et par les anciens docteurs orthodoxes; et le concile de Trente, suivant leur exemple, témoigne, par les paroles que j'ai rapportées, qu'il n'a point de plus grande appréhension que de voir l'homme se confier en lui-même, et non point en Notre Seigneur. Cependant le catéchiste voudrait faire croire que ce concile ne s'est assemblé que pour ruiner cette solide espérance, qui appuie le cœur du fidèle en Jésus-Christ seul : certes, la sincérité chrétienne ne souffre point ces déguisements, et il n'appartient qu'au mensonge de vouloir se fortifier par des calomnies.

Mais achevons de faire connaître la modeste simplicité de notre doctrine dans le point où nos adversaires s'imaginent que nous présumons le plus de nos forces. Nous disons que la couronne d'immortalité est rendue aux bonnes œuvres des saints par une action de justice. Les ministres tâchent de persuader qu'il n'y a point d'arrogance pareille à la nôtre, puisqu'elle ose exiger de Dieu par justice, ce que nous ne devons espérer que de sa seule miséricorde. Défendons notre innocence contre ce reproche, et montrons par des raisons évidentes que nous ne disons rien, en cette matière, que les plus échauffés de nos adversaires ne soient obligés de nous accorder.

Par quelle sorte de justice Dieu nous récompense. — Ce serait une folle témérité de croire que la créature pût avoir par elle-même aucun droit sur les biens de son Créateur. Quelques bonnes œuvres que nous fassions, Dieu ne nous peut devoir que ce qu'il lui plaît : et cela paraît principalement par ces deux raisons. Premièrement, il est notre Créateur, ce qui lui donne un domaine si indépendant, que nous sommes à lui bien plus qu'à nous-mêmes : de sorte qu'il n'y aurait rien de plus ridicule que de disputer contre lui, et lui soutenir qu'il nous doit. Secondement, nous sommes pécheurs; et en cette déplorable qualité, bien loin d'exiger de lui quelque chose, nous devons nous estimer bienheureux qu'il ne décharge pas sur nous toute sa colère que nous avons si justement méritée.

Il est donc absolument impossible que sa justice soit tenue à rien envers nous, si ce n'est que sa bonté l'y oblige. Il ne peut y avoir de justice qu'entre ceux qui doivent être réglés par un droit commun, tellement qu'elle présuppose quelque égalité; ce qui ne peut être entre Dieu et l'homme à cause de la disproportion infinie. C'est pourquoi ce grand Dieu vivant, dont les miséricordes n'ont point de bornes, voulant établir quelques lois de justice entre sa nature et la nôtre, il nous honore de son alliance, il s'engage à nous par promesse; et ainsi cette majesté souveraine entre en société avec nous.

De là il s'ensuit que la justice qui nous récompense est fondée sur la promesse divine, par laquelle Dieu s'oblige à nous gratuitement à cause de Notre Seigneur Jésus-Christ, et le saint concile de Trente nous explique cette doctrine en ces termes : « Il faut proposer la vie éternelle à ceux qui » vivent bien jusqu'à la fin, et qui ont espérance » en Dieu, COMME UNE GRACE QUI EST MISÉRICORDIEU» SEMENT PROMISE AUX ENFANTS DE DIEU, PAR NOTRE » SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, et comme une récompense » qui sera fidèlement rendue à leurs bonnes œuvres » et à leurs mérites, EN VERTU DE LA PROMESSE DE » DIEU[1]. » Tellement que nous n'avons aucun droit, que celui qui nous est acquis par cette promesse de grâce que le sang de Jésus-Christ a ratifiée, et que le Père nous a faite à cause de lui.

Mais nos adversaires objecteront que nos docteurs ne l'entendent pas de la sorte, qu'ils enseignent un mérite de condignité, et une certaine proportion entre la vie éternelle et nos bonnes œuvres; et qu'ils regardent la récompense qui nous est donnée plutôt comme une dette que comme une grâce. C'est là le plus grand sujet de leurs invectives; et cependant nous ne disons rien que des personnes raisonnables puissent contester.

Nous croyons qu'il y a quelque sorte de proportion entre la vie éternelle et les bonnes œuvres, telle qu'elle est entre les moyens et la fin, entre la semence et le fruit, entre le fondement et l'édifice, entre le commencement et la perfection.

Du mérite que l'école appelle de condignité. — Nos adversaires ne nieront pas que l'ouvrage de notre régénération ne comprenne tous ces merveilleux changements, qui se doivent faire en nous par l'Esprit de Dieu, depuis la grâce du saint baptême jusqu'à la glorieuse résurrection; car la fin de tout cet ouvrage, c'est de nous rendre semblables à notre Sauveur. C'est pourquoi le Saint-Esprit, répandu sur nous, opère continuellement en l'homme fidèle, y formant peu à peu Jésus-Christ. Il commence sur la terre, et il n'achève que dans le ciel; tellement que nous pouvons dire que la grâce qui agit en nous c'est la gloire commencée, et que la gloire c'est la grâce consommée. De là vient que le Fils de Dieu nous promet une eau *qui jaillit à la vie éternelle*[2]; c'est la grâce qui tend à la gloire, et qui venant du ciel va chercher sa perfection dans le ciel.

Davantage, les vertus divines que le Saint-Esprit fait en nous, comme la foi, l'espérance et la charité, s'attachent à Dieu d'une telle ardeur qu'elles ne peuvent goûter que lui seul : il les a faites d'une nature si noble, et d'une si vaste capacité, qu'il ne lui est pas possible de les satisfaire, à moins qu'il ne se donne lui-même.

Ces vérités étant supposées, dire que Dieu doit la vie éternelle aux œuvres qu'il produit en nous par la grâce, c'est dire qu'il se doit cela à lui-même, d'accomplir l'ouvrage qu'il a commencé, d'achever le merveilleux édifice dont il a posé les fondements, de contenter les désirs qu'il a inspirés,

1. *Absit ut christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Sess. VI, cap. 16.

1. *Bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia Filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* Sess. VI, cap. 16.

2. *Joan.*, IV, 14.

et de rassasier une avidité qu'il a faite; est-il rien de plus digne de sa sagesse?

Enfin, il y a grande différence de considérer l'homme en qualité d'homme, et l'homme comme membre de Jésus-Christ. Car lorsque les fidèles agissent comme membres de Jésus-Christ, leurs actions appartiennent à Jésus-Christ même[1], parce qu'elles viennent de la vertu qu'il répand en eux, c'est-à-dire, de son Esprit, qui les prévient, qui les suit, qui les accompagne, qui fait qu'elles sont actions divines, et desquelles par conséquent la dignité ne peut être assez exprimée.

On peut comprendre par ces principes tout ce que nous croyons du mérite. Il faut premièrement poser l'action, c'est-à-dire, l'opération libre de nos volontés après que la grâce les a délivrées; secondement, la dignité de l'action qui vient toute de Jésus-Christ, comme nous l'avons assez expliqué; et enfin la promesse divine sur laquelle est appuyée notre confiance; parce que le véritable fidèle ayant persévéré jusqu'à la fin dans la foi qui agit par la charité, et ayant par ce moyen accompli la loi selon la mesure de cette vie à la manière que nous avons exposée, peut dire qu'en vertu de cette promesse il a droit sur l'héritage céleste. C'est ce que nos théologiens appellent mérite de condignité. Je ne pense pas que nos adversaires trouvent rien à reprendre en la chose; et il n'est pas bienséant à des chrétiens de se débattre pour des paroles; et moins encore pour celle-ci, dont le concile de Trente ne se sert pas, et qui n'est usitée en l'école, que pour exprimer avec plus de force la valeur et la dignité que le mérite de Jésus-Christ donne aux bonnes œuvres.

Cette doctrine fait bien entendre ce que saint Augustin nous a enseigné par l'autorité des Lettres sacrées, que la vie éternelle est donnée aux œuvres, et néanmoins qu'elle ne laisse pas d'être grâce. Elle est donnée aux œuvres, parce que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres[2]. Et cependant il est certain que c'est une grâce, parce qu'elle nous est promise par grâce; elle nous est préparée dès l'éternité par la grâce de celui qui nous a choisis en Jésus-Christ, afin que nous fussions saints[3]. Les bonnes œuvres qui nous l'acquièrent ne sont point en nous comme par nous-mêmes, mais nous *y sommes créés* par la grâce[4], qui *opère* en nous *le vouloir et le faire*[5]; et si nous persistons jusqu'à la fin, c'est par ce don spécial de persévérance, qui est le plus grand bienfait de la grâce : si bien qu'il ne reste plus autre chose à l'homme, sinon de se glorifier en Notre Seigneur, qui donne la vie éternelle aux mérites, mais qui donne gratuitement les mérites, selon ce que dit le concile de Trente, que les mérites sont des dons de Dieu.

Ainsi, comme remarque saint Augustin, qui finira cette question après l'avoir si bien commencée, tous les desseins de la Providence se rapportent à ces trois choses : Car ou Dieu rend le mal pour le mal, ou il rend le bien pour le mal, ou il rend le bien pour le bien. Il rend le mal pour le mal, le supplice pour le péché, parce qu'il est juste; il rend le bien pour le mal, la grâce pour l'injustice, parce qu'il est bon; enfin, il rend le bien pour le bien, la gloire éternelle pour la bonne vie, parce qu'il est juste et bon tout ensemble[1]. C'est pourquoi nous disons avec le Psalmiste : *O Seigneur, je vous chanterai miséricorde et jugement*[2]*!* parce que tous les ouvrages de Dieu sont compris sous la miséricorde et sous la justice. La condamnation des méchants est une action de pure justice, la justification des pécheurs est une pure miséricorde, le couronnement des saints est une miséricorde mêlée de justice, avec un si juste tempérament, que l'une ne diminue point la gloire de l'autre; la justice nous étant proposée pour nous relever le courage, et la sainte miséricorde, pour fonder solidement notre humilité.

1. *Conc. Trid.*, *Sess.* VI, *c.* 16. — 2. *Apoc.*, XXII. 12 — 3 *Eph.*, I. 4. — 4. *Idem*, II. 10. — 5. *Phil.*, II. 13.

1. *Reddit omnino Deus et mala pro malis, quoniam justus est; et bona pro malis, quoniam bonus est, et bona pro bonis, quoniam bonus et justus est.* De Grat. et lib. Arb., c. 23, n. 45, tom. X, col. 744.

2. *Ps.*, c. 1. — 3. *Joan*, XVI. 27.

CHAPITRE DERNIER.

Conclusion de la seconde section. Injustice du ministre qui nie que nous ayons notre confiance en JÉSUS-CHRIST.

APRÈS que nous avons fait voir clairement quelle est la pureté de notre doctrine, revenons à nos adversaires, et exhortons-les en Notre Seigneur, par les entrailles de la charité chrétienne, qu'ils ouvrent enfin les yeux à la vérité, et qu'ils cessent de nous reprocher que nous nous confions en nous-mêmes, et non point au Fils de Dieu, qui nous a aimés et qui a donné son âme pour nous. Laissons les disputes et les questions; laissons les contentions échauffées. Nous écouterons volontiers leurs plaintes; qu'ils entendent aussi nos raisons en paix : toutes leurs accusations seront réfutées, sitôt que notre foi sera éclaircie.

Ils se plaignent que nous attribuons tout à nos bonnes œuvres et que nous anéantissons la grâce de Dieu. Mais nos conciles ont déterminé que nos péchés nous sont pardonnés par une pure miséricorde; que nous devons à une libéralité gratuite la justice qui est en nous par le Saint-Esprit; et que toutes les bonnes œuvres que nous faisons sont autant de dons de la grâce.

Mais il faut confesser, disent-ils, que Dieu ne nous approuve et ne nous reçoit qu'à cause de la justice de Jésus-Christ, et non point à cause de nos bonnes œuvres. Nous les conjurons au nom du Sauveur qu'ils nous expliquent nettement quelle est leur pensée. Est-ce que Dieu en nous donnant la vie éternelle ne fait aucune considération de nos bonnes œuvres? A Dieu ne plaise que nous ayons un tel sentiment de celui dont il est écrit qu'il rend à chacun selon ses œuvres. Certainement il les considère, puisqu'il les récompense et qu'il les couronne; et je ne puis croire que nos adversaires veulent nier une vérité si constante. Mais peut-être qu'ils veulent dire que les bonnes œuvres ne sont point toute la raison pour laquelle Dieu nous considère, ou bien qu'il ne les considère elles-mêmes qu'à cause de Notre Seigneur Jésus-Christ. Si c'est là tout ce qu'ils prétendent, ils ne disputent pas contre nous; nous confessons de tout notre cœur cette salutaire doctrine.

Dieu aime ses élus par un double amour; il y a un amour qui suit leurs œuvres, et il y a un amour qui prévient leurs œuvres. *Mon Père vous a aimés*, dit le Fils de Dieu[3], *parce que vous m'avez aimé.*

Cet amour du Père éternel suit nos œuvres : mais il y a un autre amour qui les prévient. Car, comme remarque saint Augustin[1], c'est Dieu qui fait en nous cet amour par lequel nous aimons son Fils, et il l'aime parce qu'il le fait; mais il ne ferait pas en nous ce qu'il aime, si avant que de le faire il ne nous aimait. D'où il s'ensuit que les bonnes œuvres ne peuvent pas être tout le motif pour lequel Dieu nous favorise, puisqu'il y a en Dieu un amour qui est le principe des bonnes œuvres.

Davantage, nous ne croyons pas que lorsque Dieu couronne les œuvres, il termine son affection simplement aux œuvres. Car après le malheur de notre péché, il est certain que la bonne vie ne nous aurait acquis aucun droit sur la couronne d'immortalité, si Dieu par sa bonté ne l'avait promis à cause de Notre Seigneur Jésus-Christ, comme dit le concile de Trente, et si en conséquence de cette promesse il n'agréait au nom de son Fils les bonnes œuvres que nous faisons. C'est pourquoi le même concile parlant des œuvres de pénitence dit, « qu'elles tirent de Jésus-Christ toute leur vertu; » que c'est lui qui les offre à son Père; qu'en lui » elles sont reçues par son Père[2]. » Tellement que nous confessons que Dieu ne nous aime qu'en Jésus-Christ, qu'il ne nous considère qu'en Jésus-Christ, qu'il ne reçoit nos œuvres que par Jésus-Christ. Une profession de foi si sincère ne surmontera-t-elle jamais l'opiniâtreté de nos adversaires?

Mais ils ne seront pas satisfaits de nous jusqu'à ce que nous disions avec eux que toute la justice des élus de Dieu n'est que souillure et iniquité : c'est ce que nous ne pouvons accorder; et nous les conjurons en Notre Seigneur qu'ils cessent d'outrager l'esprit de la grâce, se souvenant que cette justice vient de Jésus-Christ, et que c'est Dieu même qui la fait en nous. A Dieu ne plaise que nous croyions que Jésus-Christ amenant ses élus au Père, ne lui présente que des ordures qu'il aura laissées, et non point une justice qu'il aura faite. Car si son Esprit-Saint agit en nos cœurs, qu'est-ce qu'il y peut former sinon la justice? Or, la justice, qui n'est telle que devant les hommes, n'est autre chose qu'une hypocrisie. Donc la justice des prédestinés sera justice même aux yeux de Dieu.

Et certes, il ne meurt aucun des élus dans lequel la grâce de Dieu n'ait affermi le règne de la charité sur la convoitise, ainsi qu'il a été expliqué ailleurs[3]. Par conséquent ces péchés énormes qui éteignent la charité ne se rencontrent plus en leurs âmes, et leurs affections sont dans un bon ordre, parce qu'ils meurent attachés à Dieu. Telle est la justice des prédestinés. Mais ils n'auront pas pour cela de quoi se glorifier en eux-mêmes; parce que Dieu, qui les trouvera justes, les trouvera tels qu'il les a faits, et il ne couronnera que ses propres dons.

Cessez donc de nous reprocher, nos chers frères, que nous établissons les mérites pour nous élever contre Dieu. Si nous présumions des mérites, dirions-nous tous les jours à Dieu dans l'auguste sacrifice de nos autels : « Donnez, ô Seigneur tout-» puissant, à nous misérables pécheurs qui espérons » en la multitude de vos miséricordes, quelque » part et société avec vos bienheureux apôtres et » martyrs, au nombre desquels nous vous prions de » nous recevoir, ne pesant point nos mérites, mais » usant de grâce envers nous au nom de Notre Sei-» gneur Jésus-Christ[1]. » Est-ce là s'enfler de ses propres mérites? Et quelle est l'infidélité de votre ministre, quand il assure dans son Catéchisme[2], que l'on *a fait rayer, comme autant d'hérésies, de l'ordre de baptiser et de la manière de visiter les malades*, ces salutaires protestations que faisaient nos pères, d'espérer la gloire éternelle, non point par leurs propres mérites, mais par les mérites de Jésus-Christ? Si l'Eglise les a rayées de ses Rituels comme des hérésies, d'où vient qu'elle les laisse comme saintes dans son sacrifice?

Que si peut-être l'on s'imagine que cette prière de l'Eglise déroge aux mérites, l'on ne comprend pas bien son intention. Nous croyons qu'il y a des mérites, mais aucun de nous en particulier n'ose présumer qu'il en ait : car, en ce lieu de tentation, nous sommes si fort enclins à l'orgueil, qu'il est expédient pour notre salut que Dieu nous cache à nous-mêmes les biens qu'il nous fait. Ainsi, tant que nous sommes en cette vie, bien loin de vanter nos mérites, comme faisait cet arrogant pharisien, nous nous prosternons devant Dieu, à l'exemple du saint prophète, et nous espérons le fléchir à cause de ses grandes miséricordes; d'autant plus, que sentant notre infirmité, nous savons bien qu'il est impossible que nous persévérions jusqu'à la fin, parmi tant de difficultés que nous rencontrons dans la voie étroite, si la grâce ne nous soutient par une influence continuelle : de cette sorte les enfants de Dieu lui demandent la vie éternelle comme une pure libéralité; parce que si c'est la justice qui les y reçoit en suite de la promesse divine, c'est la miséricorde qui les y conduit par Jésus-Christ notre Sauveur.

Quelle est donc l'injustice de nos adversaires, qui disent que c'est la présomption qui nous a enseigné le mérite? Comment la présomption l'a-t-elle enseigné, puisque telle est la nature de ce mérite, qu'il se perd tout entier sitôt qu'on présume? « L'Eglise a des mérites, dit saint Bernard[3], » mais pour mériter, non pour présumer. »

Si nous présumions des mérites, reconnaîtrions-nous qu'ils nous sont donnés, l'apôtre saint Paul disant : *Si tu as reçu, de quoi peux-tu te glorifier*[4]*?* Si donc nous confessons humblement, avec le saint concile de Trente[5], que les mérites nous sont donnés, il est clair que nous ne voulons pas glorifier l'homme; et si nous ne voulons pas glorifier l'homme, il paraît que nous avons dessein de glorifier Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ.

C'est ce que notre concile témoigne en ces termes : « Nous qui ne pouvons rien par nous-mêmes, » nous pouvons tout avec celui qui nous fortifie : » ainsi l'homme n'a pas de quoi se glorifier, MAIS

1. *Amorem itaque nostrum pium fecit Deus, et vidit quia bonum est, ideo quippe amavit ipse quod fecit; sed in nobis non faceret quod amaret, nisi, antequam id faceret, nos amaret.* Tract. CII, in Joan., n. 5, tom. III, part. II, col. 775.
2. *Ab ipso vim habent, per ipsum offeruntur Patri, per ipsum acceptantur a Patre.* Sess. XIV, cap. 8.
3. Ci-dessus, *ch.* 10 *et* 11.

1. *Intra quorum nos consortium non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte, per Christum Dominum nostrum.* Can. Miss.
2. *Pag.* 109.
3. *Habet merita, sed ad promerendum, non ad præsumendum.* Serm. LXVIII in Cant., n. 6, tom. I, col. 1506.
4. *II. Cor.*, IV. 7. — 5. *Sess.* XIV, *c.* 16; Ci-dessus, *ch.* 13.

» TOUTE NOTRE GLOIRE EST EN JÉSUS-CHRIST ; en lui » nous vivons, en lui nous méritons, en lui nous » satisfaisons, faisant des fruits dignes de péni- » tence, lesquels tirent de lui leur vertu, par lui » sont présentés à son Père, en lui sont agréés par » son Père[1]. »

Comment donc osez-vous dire, ô ministre, qu'il *n'est plus permis de mourir en l'Eglise romaine en se fiant ès seuls mérites de Jésus-Christ?* Quoi ? ne nous est-il pas permis de dire en mourant ce que l'Eglise dit tous les jours dans son sacrifice : *Seigneur, ne pesez point nos mérites, mais sauvez-nous par grâce au nom de Jésus-Christ?* Ne nous est-il pas permis de mourir en la foi du concile de Trente, qui dit que nous n'avons pas de quoi nous glorifier en nous-mêmes, mais que toute notre gloire est en Jésus-Christ? Certes, nous espérons de mourir en cette sainte et salutaire pensée; nous dirons et vivants et mourants: que Jésus-Christ est toute notre gloire, par conséquent tout notre salut, tout notre appui, toute notre confiance.

Et ne nous opposez pas, ainsi que vous faites, que *nous croyons être sauvés par quelque autre chose*[2]; car ce reproche est peu raisonnable. Il est vrai que nous confessons, et c'est une maxime très-indubitable, que plusieurs choses coopèrent à notre salut, ou plutôt que par la grâce de Dieu toutes choses coopèrent à notre salut; mais nous avons notre espérance en Jésus-Christ seul, parce que tout ce qui contribue à nous sauver, n'a de force ni de valeur que par ses mérites.

Je n'estime pas avoir assez fait en réfutant vos objections par des raisons si claires et si évidentes; il faut encore que vous soyez condamné par la doctrine de vos collègues. Ecoutez votre confrère Daillé, parlant de vos amis les luthériens en son *Apologie*, chap. 9. « Quand, dit-il, selon les lois » du discours, il s'ensuivrait légitimement et né- » cessairement de l'opinion des luthériens, qu'il » faille adorer le sacrement, toujours me suffit-il, » pour ne pas abhorrer leur communion, qu'ils ne » tiennent pas cette conséquence, mais au con- » traire, la rejettent avec moi; » et il ajoute encore en ce même lieu, que « ce serait UNE EXTRÊME IN- » JUSTICE de la leur imputer. » Et dans la lettre à M. de Monglat, faite sur le sujet de son *Apologie* : « Encore, dit-il[3], que l'opinion des luthériens sur » l'Eucharistie induise selon nous, aussi bien que » celle de Rome, la destruction de l'humanité de » Jésus-Christ, cette suite néanmoins ne leur peut » être mise sus SANS CALOMNIE, vu qu'ils la rejettent » formellement. » Appliquez ce raisonnement à la matière où nous sommes, et vous y verrez votre condamnation.

Vous dites que nous ne mettons pas notre confiance aux seuls mérites de Jésus-Christ. Nous enseignons positivement le contraire. Vous soutenez que notre créance ne le permet pas, vous tâchez de le prouver par des conséquences que vous tirez de notre doctrine; nous les rejetons, nous les désavouons, nous les détestons. Vous ne pouvez donc nous les imputer, SANS UNE EXTRÊME INJUSTICE ET SANS CALOMNIE. Vous nous les imputez toutefois, et c'est la principale raison par laquelle vous ne craignez pas de nous condamner. Donc, selon les principes de vos collègues, la sentence que vous prononcez contre nous est fondée sur une calomnie manifeste, et donnée par une extrême injustice.

Ainsi, nonobstant vos oppositions, il est vrai que nous pouvons vivre et mourir dans cette bienheureuse espérance, qui s'appuie sur Jésus-Christ seul; et si cette confiance a sauvé nos pères, comme votre Catéchisme l'enseigne, il résulte clairement, de votre discours, que nous pouvons attendre la vie éternelle dans la communion de l'Eglise romaine.

Mais elle ne permet pas, dites-vous, de mourir *avec assurance de son salut*[1]; et par là vous tâchez de nous faire entendre que notre confiance n'est pas assez forte. Répondons en peu de paroles à cette objection que vous faites dans le dessein de mettre quelque différence entre nos ancêtres et nous.

Nous avons l'assurance de notre salut, telle que l'ont toujours eue les enfants de Dieu; « lesquels » certes, dit saint Augustin[2], quoiqu'ils soient in- » failliblement assurés du prix de leur persévé- » rance, toutefois ils ne sont pas assurés de leur » persévérance. »

Nous avons l'assurance de notre salut, telle que la prêchait saint Bernard : « Qui est celui qui peut » dire : Je suis des élus, je suis des prédestinés à » la vie, je suis du nombre des enfants? » Et après : « Nous n'en avons pas la certitude; mais la con- » fiance nous console, de peur que nous ne soyons » tourmentés par l'anxiété de ce doute[3]. »

Je produis ces deux grands hommes à notre adadversaire, parce qu'il les appelle saints dans son Catéchisme, afin qu'il connaisse par leur témoignage que nous avons l'assurance d'être sauvés, telle que l'ont eue les hommes de Dieu et les saints docteurs de l'Eglise. Après quoi je ne vois rien de plus ridicule que d'apporter comme un empêchement de notre salut, cette incertitude modeste en laquelle la bonté de Dieu laisse les élus pour les rendre plus humbles et plus diligents. Au contraire, saint Augustin nous apprend qu'il importe pour notre salut que nous ne sachions pas ce secret, « parce qu'en ce lieu de tentation, l'infirmité est si » grande, que la certitude infaillible peut facile- » ment engendrer l'orgueil[4]. »

Mais finissons enfin ce discours par ce raisonnement invincible, qui découvrira manifestement deux insignes faussetés du ministre. Il accuse le concile de Trente d'avoir établi une nouvelle doctrine touchant la justification et les bonnes œuvres. Cependant il paraît sans difficulté qu'elle a été de point en point enseignée il y a plus de douze cents ans par le plus célèbre de tous les docteurs, avec l'applaudissement de toute l'Eglise. Il ajoute, que

1. *Nam qui à nobis tanquam ex nobismetipsis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus : ita non habet homo unde glorietur, sed omnis nostra gloriatio in Christo est, etc.* Sess. XIV, cap. 8.
2. *Pag.* 16. — 3. *Pag.* 113.

1. *Pag.* 113.
2. *Qui licet de perseverantiæ suæ præmio certi sint, de ipsâ tamen perseverantiâ reperiuntur incerti.* Lib. XI, de Civ. Dei, cap. 12, tom. VII, col. 282.
3. *Quis dicere potest : Ego de electis sum, ego de prædestinatis ad vitam? Certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis hujus anxietate penitus cruciemur.* Serm. I. de Septuag., n. 1, tom. I, col. 811.
4. *Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hâc mortalitate vivitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat? quia id occultari opus est in hoc loco, etc..... Quæ præsumptio in isto tentationum loco non expedit, ubi tanta est infirmitas, ut superbiam possit generare securitas.* De Corr. et Grat., c. 13, n. 40, tom. X, col. 772.

cette doctrine détruit le fondement de la foi, c'est-à-dire, la confiance en Jésus-Christ seul. Toutefois il n'est pas assez téméraire pour accuser saint Augustin d'un crime si énorme : au contraire, il déclare en termes formels, qu'il ne trouve rien en sa foi qui puisse donner une juste cause de séparation. Ainsi, l'autorité de saint Augustin nous est un rempart assuré. Car si notre foi est la sienne, il est clair qu'on ne se doit pas séparer de nous, puisqu'on n'ose se séparer de saint Augustin. Que s'il y a de l'injustice à se séparer, il y en a bien plus à nous condamner; tellement que les maximes de notre adversaire sont la justification de l'Eglise. C'est ainsi que la nouveauté est forcée, par une secrète vertu, à venir rendre témoignage à l'antiquité; c'est ainsi que l'unité sainte est honorée même par le schisme.

SECONDE VÉRITÉ.

Qu'il est impossible de se sauver en la réformation prétendue.

CHAPITRE PREMIER.

Que, selon les principes du ministre, les premiers auteurs de la réformation prétendue sont des schismatiques; qu'il se contredit lui-même quand il enseigne que du temps de ses pères l'Eglise romaine était la Babylone de l'Apocalypse.

Jusques ici notre innocence s'est défendue contre les accusations du ministre; nous devions cette juste défense à la sainteté de l'Eglise, qui était attaquée par ses calomnies. Maintenant la charité nous oblige de faire connaître à nos adversaires le péril évident de leurs âmes; et combien leur perte est inévitable, s'ils ne retournent en la communion de l'Eglise en laquelle leurs pères ont été sauvés, et qui est toujours prête à les recevoir avec des entrailles de mère.

Pour expliquer mon raisonnement avec ordre, je pose ces trois maximes fondamentales. Premièrement, je dis qu'il est impossible de faire son salut dans le schisme : car nous entendons par le mot de *schisme* une injuste séparation. Or cette injuste séparation est incompatible avec la charité fraternelle; par conséquent tous ceux qui sont dans le schisme, tombent en cette juste malédiction que l'apôtre saint Jean prononce : *Celui qui n'aime pas son frère demeure en la mort. Tout homme qui hait son frère est homicide*[1].

Secondement, il est assuré que jamais il ne peut être permis de se séparer de la vraie Eglise, et bien moins quand elle sera reconnue pour telle; parce que l'Eglise étant le lieu d'unité, tous ceux qui se retirent de la vraie Eglise, violent visiblement le sacré lien de la fraternité chrétienne.

Je pose pour troisième maxime, qu'une Eglise demeure toujours véritable Eglise, tant qu'elle peut engendrer des enfants au ciel; car il n'appartient qu'à la vraie Eglise de donner des frères à Jésus-Christ, et des héritiers au Père céleste. L'Eglise ne conçoit que de son Epoux, qui la rend féconde par son Esprit-Saint; et ainsi tant qu'elle engendre des enfants à Dieu, elle est pleine du Saint-Esprit, Jésus-Christ la traite toujours en épouse; elle est donc par conséquent véritable Eglise.

Ces vérités étant supposées, je soutiens que nos adversaires ne peuvent excuser leur séparation, et que les principes qu'ils nous accordent montrent que les premiers auteurs de leur secte n'ont pas été des réformateurs, mais de très-dangereux schismatiques qui se sont séparés de la vraie Eglise. C'est ce qu'il m'est aisé de prouver par ce raisonnement invincible.

Le ministre est convenu avec nous que jusqu'à l'an 1543 on pouvait obtenir la vie éternelle en la communion de l'Eglise romaine[1]; elle était donc encore véritable Eglise selon les maximes que j'ai posées : et toutefois il est assuré que longtemps avant cette année, nos adversaires s'étaient séparés et avaient abandonné sa communion. Par conséquent ces réformateurs prétendus étaient des rebelles et des schismatiques, qui fuyaient la communion d'une Eglise, laquelle conduisant ses enfants au ciel, montrait bien par sa sainte fécondité qu'elle était encore l'Eglise de Dieu. En effet, le catéchiste remarque lui-même que les fondements de la foi y étaient entiers[2], et que les fidèles y pouvaient faire leur salut à cause de la sincère confiance que l'Eglise, cette bonne mère, les obligeait d'avoir en Jésus-Christ seul.

Ce raisonnement jette l'hérésie avec ses ministres dans une confusion nécessaire : et je pense qu'elle n'a jamais paru plus visible que dans le Catéchisme que nous réfutons. Le sieur Ferry ne peut se résoudre sur cette importante difficulté, savoir, si les premiers qui ont embrassé la réformation prétendue, en sortant de la communion de l'Eglise romaine, l'ont quittée volontairement, ou s'ils en ont été chassés par la force. Mais qu'il résolve d'eux ce qu'il lui plaira, nous avons toujours de quoi les convaincre. S'ils se sont retirés volontairement de la communion d'une vraie Eglise en laquelle on pouvait se sauver, il paraît manifestement qu'ils sont schismatiques selon les maximes que j'ai posées; et quand même nous accorderons qu'on les a chassés, ils n'éviteront pas leur condamnation; car la communion de l'Eglise est si nécessaire, qu'ils devaient toujours demeurer unis, encore qu'on tâchât de les éloigner; et je ne dis pas ici à nos adversaires une chose qui doive leur être inconnue. L'Eglise luthérienne les excommunie, toutefois parce qu'ils la croient une vraie Eglise, ils pensent être obligés de s'unir à elle; ils lui tendent les bras quoiqu'elle les chasse, et ils entrent en son unité autant qu'ils le peuvent. Si donc l'Eglise romaine était vraie Eglise, puisque, selon la confession du ministre, elle portait en son sein les enfants de Dieu; quelque violence qu'on fît aux réformateurs prétendus, jamais ils ne devaient rompre de leur part le lien de la communion ecclésiastique.

Mais au contraire, ils ont ému toute la querelle; ils se sont séparés les premiers; ils ont fait de nouvelles Eglises; ils ont établi un nouveau service; et pour montrer que non-seulement ils fuyaient, mais encore qu'ils avaient en horreur la communion de

1. *I. Joan.*, III. 14, 16.

1. Ci-dessus, *Sect.* I, *ch.* 1. — 2. *Idem*, *ch.* 4, 5 *et* 6.

l'Eglise romaine, ils ont publié par toute l'Europe que sa doctrine était sacrilége, et que son service était une idolâtrie; qu'elle était le royaume de l'Antechrist et la Babylone de l'Apocalypse, en laquelle on ne pouvait demeurer sans résister à ce commandement de Dieu : *Sortez de Babylone, mon peuple*[1]. Certes, on ne les contraignait pas de parler ainsi : donc ils n'ont pas été chassés par la force, mais ils se sont retirés volontairement. Cependant l'Eglise romaine était encore la vraie Eglise, puisque, selon les principes du catéchiste, les fidèles de Jésus-Christ y pouvaient mourir sans préjudice de leur salut.

C'est ce qui jette le sieur Ferry dans une étrange contradiction; car d'un côté il dit nettement, « qu'il » faut extirper le membre pourri, comme l'Eglise » a toujours pratiqué, excommuniant les hérétiques, » ou se soustrayant de leur communion[2], » et que l'on ne pouvait abandonner l'ouvrage de la réformation, « sans désobéir au commandement : *Sortez de* » *Babylone, mon peuple*[3]; » ce qui prouve la nécessité de se séparer. Mais reconnaissant en sa conscience que jamais il ne peut être permis de se retirer de la vraie Eglise, telle qu'était l'Eglise romaine, puisqu'il avoue que les fidèles s'y pouvaient sauver, il est obligé de répondre que ses pères voulaient demeurer en son unité, si on ne les en eût retranchés : « Chassés et poursuivis, dit-il, nous » avons été contraints de nous séparer[4]; » et encore plus clairement : « Ils ont plutôt été chassés, qu'ils » ne sont sortis. Car ils entendaient avec saint Augustin ce commandement : *Retirez-vous, sortez* » *de là, ne touchez point à choses souillées*, D'UN » DÉPART SPIRITUEL ET D'UN DÉTACHEMENT DE COEUR. » C'est aussi l'exposition qu'on donnait d'ancienneté » à Metz à cet autre commandement de sortir de » Babylone, à savoir non en corps, mais en es- » prit[5]. »

Il est digne d'observation que le catéchiste confesse que ses prédécesseurs entendaient ces paroles : *Retirez-vous, sortez de là*, dans le même sens qu'on donnait avant la réformation prétendne, à ce commandement de l'Apocalypse : *Sortez de Babylone, mon peuple.* Or il remarque en un autre lieu que nos pères qui vivaient alors en la communion de l'Eglise romaine, croyaient satisfaire à ce précepte, « s'ils ne participaient pas aux péchés de ceux parmi » lesquels ils vivaient, sans qu'il leur fût besoin de » s'en séparer autrement[6], » c'est-à-dire, de se séparer de communion. En effet, le ministre avoue qu'ils mouraient en la communion de l'Eglise romaine. Par conséquent, il nous fait bien voir que ceux qui ont suivi les premiers la réformation prétendue, consentaient de demeurer unis avec nous en la communion de l'Eglise romaine, encore qu'ils prêchassent par toute la terre qu'elle était la Babylone maudite, et la prostituée de l'Apocalypse. O hérésie confuse en ses jugements! ô désordre et contradiction de l'erreur!

Et que le ministre ne réponde pas qu'ils seraient demeurés en l'Eglise à condition qu'elle se serait réformée selon les maximes qu'ils lui proposaient; car il dit, « qu'ils entendaient ce commandement, » *Retirez-vous*, d'un détachement de cœur. » C'était donc leur intention de vivre en l'Eglise, liés avec elle de communion, et toutefois détachés de cœur. Ainsi ils ne la regardaient pas comme réformée : mais toute corrompue qu'ils la supposaient, ils voulaient demeurer en sa communion, pourvu qu'ils en pussent retirer leur cœur, ce qui enferme une doctrine contradictoire, digne certes des ennemis de la vérité.

Quelle étrange confusion de pensées! S'il est vrai que l'Eglise romaine était la Babylone dont parle saint Jean, si c'est d'elle qu'il est écrit : *Sortez de Babylone, mon peuple*, était-il besoin d'employer la force pour en éloigner les fidèles, et d'où vient que la parole de Dieu ne suffisait pas? Mais le ministre s'est bien aperçu qu'elle ne pouvait pas être cette Babylone, puisqu'elle donnait encore des enfants à Dieu. Car en quelle Ecriture nous lira-t-il que la prostituée de l'Apocalypse engendre les enfants légitimes, et les conserve en son sein jusqu'à la mort? Ainsi, pressé en sa conscience, et non point persuadé par la vérité, il tombe nécessairement en des contradictions manifestes. O hérésie toujours chancelante, toujours incertaine, qui n'ose dire ni qu'elle voulait demeurer, ni qu'elle est sortie volontairement, de peur d'être contrainte de confesser et sa rébellion et son schisme! Eveillez-vous enfin, ô pauvres errants! voyez le triomphe de la vérité dans le désordre de vos ministres, et dans vos réponses contradictoires. Si vos pères ont été schismatiques, en se séparant de la vraie Eglise, qui conduisait à Dieu ses enfants; vous qui entreprenez leur défense, vous qui persistez dans leur schisme, vous attirez sur vous leur condamnation. Retournez donc à l'unité sainte qui a sauvé nos pieux ancêtres, ainsi que votre ministre le reconnaît. Enfants des schismatiques, revenez à la mère des orthodoxes.

CHAPITRE II.

De la durée perpétuelle de l'Eglise visible; que le ministre la reconnaît; et que l'Eglise prétendue réformée confesse sa nouveauté, et prononce sa condamnation.

L'UNITÉ catholique doit être ancienne, et par conséquent le schisme est toujours nouveau. Ainsi la nouveauté visible de nos adversaires les fait reconnaître pour schismatiques, et montre que l'Eglise n'est point parmi eux, parce qu'elle ne peut jamais être dans la nouveauté.

La force de ce raisonnement est fondée sur ces trois propositions, que j'entreprends de prouver par ordre : Que la durée de l'Eglise est perpétuelle : Que cette Eglise perpétuelle doit être visible, et que le ministre l'avoue dans son Catéchisme : Que l'Eglise prétendue réformée prononce elle-même sa condamnation, parce qu'elle confesse sa nouveauté. Pour entendre solidement ces trois vérités, il faut que nous remontions jusqu'au principe, et que nous considérions les desseins de Dieu dans l'établissement de l'Eglise.

Nous disons que l'Eglise a été fondée pour être le lieu de concorde auquel il plaît à notre grand Dieu d'unir les choses les plus éloignées; d'où il s'ensuit manifestement que sa durée n'a point de limites, non plus que sa grandeur et son étendue; et comme, selon les anciennes prophéties, il n'y a point de mers ni de nations qui puissent borner ses

1. *Apoc.*, XVIII. 4. — 2. *Pag.* 127. — 3 *Pag.* 46 *et* 47. — 4. *Pag.* 138 — 5. *Pag.* 131. — 6. *Pag.* 88.

conquêtes, aussi n'y aura-t-il aucun temps qui la voie jamais ruinée. Car de même que la foi de l'Eglise doit unir en Notre Seigneur Jésus-Christ toutes les contrées de la terre, elle doit aussi unir tous les temps; de sorte que ceux-là s'aveuglent volontairement qui nient que sa durée soit perpétuelle.

Et certes, les Ecritures divines nous représentent deux sortes de siècles, le siècle présent et le siècle futur. Ce dernier a son étendue pendant toute l'éternité; le premier ne finira qu'à la résurrection générale. Il faut que Jésus règne en l'un et en l'autre; et le royaume qu'il a sur la terre est l'image de son royaume céleste. De même donc que le Fils de Dieu sera éternellement béni dans le ciel, aussi ne cessera-t-il jamais d'avoir des adorateurs sur la terre. Or il est certain par les saintes Lettres, que Dieu ne reçoit les adorations que dans son temple, qui est l'Eglise. Ainsi elle sera toujours en ce monde, jusqu'au dernier jugement. C'est pourquoi les prophètes ont dit, et les apôtres l'ont confirmé, que le règne de Jésus-Christ n'aurait point de fin, parce que l'Ecriture nous montrant deux siècles dans lesquels le Fils de Dieu doit régner, il faut nécessairement que son règne remplisse la durée de l'un et de l'autre.

Visibilité de l'Eglise. — Si nous voulons maintenant connaître que cette Eglise perpétuelle doit être visible, laissons les conjectures humaines, et jugeons des qualités de l'Eglise par l'intention de Celui qui l'a instituée.

Deux raisons ont obligé le Sauveur du monde à lui donner une forme visible. L'une de ces raisons regardait les hommes; l'autre, l'établissement de sa propre gloire.

Si nous étions de ces intelligences célestes, lesquelles étant dégagées de toute matière, vivent d'une pure contemplation, il ne serait pas nécessaire de nous unir autrement qu'en esprit : mais puisque nous sommes des hommes mortels, il était certainement convenable que la Providence divine liât notre communion par quelques signes sensibles.

Mais la principale raison, c'est que Jésus-Christ, fondant son Eglise, veut que sa doctrine y soit professée, pour y être glorifié comme dans son temple devant Dieu et devant les hommes. C'est pourquoi il l'a mise sur la montagne, pour attirer les infidèles, ou pour les confondre.

De là vient qu'il l'a revêtue de signes externes, qui ne permettent pas qu'elle soit cachée. Il lui a donné ses saints sacrements, qui sont les sceaux sacrés de la communion des fidèles, par lesquels nous portons en nos corps les livrées de Jésus-Christ notre capitaine. Il y a établi des pasteurs et une forme de gouvernement, qui unit tout le corps de l'Eglise.

Le Fils de Dieu, le Verbe éternel, invisible par sa nature, voulant être le chef de l'Eglise, a daigné se rendre sensible à nos yeux, en se revêtant d'une chair humaine; et pendant le cours de sa vie mortelle, il a assemblé près de sa personne une sainte société, à laquelle il a ordonné de s'étendre par toute la terre : c'est ce qu'il a appelé son Eglise, c'est-à-dire, une assemblée de fidèles qui doit confesser son nom et son Evangile; par conséquent il veut qu'elle soit visible.

De cette Eglise ainsi établie, Jésus-Christ, la parole du Père, qui porte toutes choses par sa puissance, a dit et prononcé dans son Evangile, que jamais elle ne serait renversée. *Les portes d'enfer*, dit-il [1], *ne prévaudront point contre elle.* Aussi malgré les persécutions et les hérésies, c'est-à-dire, malgré la fureur du diable et ses artifices, cette Eglise appuyée sur cette parole demeure et demeurera toujours immobile.

Je m'étendrais davantage à prouver cette vérité, si le ministre non content de la confesser, ne l'avait lui-même prouvée par ces trois raisons [2]. La première, c'est que Jésus-Christ étant près de retourner à son Père, et envoyant ses disciples par toute la terre pour enseigner et baptiser les nations, ce qui regardait le ministère visible de l'Eglise, ajoute aussitôt après, pour en montrer la durée perpétuelle : *Je suis toujours avec vous jusqu'à la fin du monde* [3]. La seconde, c'est que l'apôtre saint Paul parlant du sacrement de la sainte table, dit que *la mort du Seigneur y est annoncée jusqu'à ce qu'il vienne* [4]. La troisième est prise du même apôtre, et expliquée dans le Catéchisme en ces termes : « Il dit que l'œuvre du ministère, et l'assemblage des saints, et l'édification du corps de » Christ, se continuera jusqu'à ce que nous soyons » tous parvenus à la perfection d'icelui, c'est-à-dire, » que le nombre des élus de Dieu soit accompli, et » que l'Eglise soit achevée. »

Il prouve, par ces trois raisons, que le *ministère* de la religion chrétienne *doit durer jusqu'à la fin du monde.* Or il est clair que ce ministère comprend l'établissement des pasteurs, et l'usage de la prédication et des sacrements. Ainsi comme c'est par ces trois moyens que l'Eglise chrétienne est rendue visible, il faut nécessairement qu'il avoue qu'elle l'est et le sera sans interruption, jusqu'à ce que le Fils de Dieu vienne pour juger les vivants et les morts; si bien qu'il résulte de son discours, que c'est à l'Eglise visible que la durée perpétuelle a été promise; et par là cette imagination d'Eglise invisible, qui est l'unique asile de nos adversaires, est manifestement réfutée par les principes de leur ministre.

Que si la durée de l'Eglise visible est perpétuelle, il paraît plus clair que le jour, qu'elle doit s'étendre dans tous les siècles par une continuelle succession; et en effet, le ministre avoue que *l'œuvre du ministère* SE CONTINUERA *jusqu'à ce que le nombre des élus soit accompli.*

De là vient que toutes les véritables Eglises sont apostoliques, parce qu'elles sont toutes descendues des Eglises apostoliques par une succession non interrompue, et ainsi elles sont réputées de la même race. « Une race, dit Tertullien [5], se doit rapporter » à son origine. C'est pourquoi, toutes les églises » ne sont que cette Eglise unique et première que » les apôtres de Jésus-Christ ont fondée. Elles sont » toutes premières et apostoliques, parce qu'elles » se sont associées à la même unité, » et qu'elles ont le même principe.

1. *Matth.*, XVI. 18. — 2. *Pag.* 29. — 3. *Matth.*, XXVIII. 20. — 4. *I. Cor.*, XI. 26.

5. *Omnes genus ad originem suam censeatur necesse est; itaque tot ac tantæ Ecclesiæ una est illa ab apostolis prima ex qua omnes. Ita omnes primæ et omnes apostolicæ, dum unam omnes probant unitatem.* De Præscr., c. 20.

Ces maximes étant supposées avec le consentement du ministre, je tire cette conséquence infaillible, qu'il suffit pour condamner une Eglise qu'elle n'ait pas la succession. Et dans quel abîme se cachera donc l'Eglise prétendue réformée, qui, de peur qu'on ne doute de sa nouveauté, ne craint pas de la confesser elle-même? Car en l'article trente et un de sa Confession de foi générale, après avoir posé ce principe, que *nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Eglise;* sentant bien qu'elle prononçait sa condamnation, elle tâche de s'en garantir par cette défense qui la condamne encore plus évidemment. « Il a fallu » quelquefois, dit-elle, et même de notre temps, » auquel l'état de l'Eglise était interrompu, que » Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire, » pour dresser l'Eglise DE NOUVEAU, qui était en » ruine et désolation. » Ne diriez-vous pas qu'elle s'étudie à nous convaincre de sa nouveauté? Considérons toutes ses paroles; et nous verrons qu'il n'y en a aucune qui ne soit contre elle.

L'état de l'Eglise était interrompu. Que signifie ici l'état de l'Eglise, sinon le ministère ecclésiastique? *Il était interrompu*, nous dit-elle; mais le catéchiste, au contraire, enseigne à son peuple qu'il devait être CONTINUÉ jusqu'à la résurrection générale. *Il a fallu*, poursuit l'hérésie, *que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire.* Pourquoi cette façon extraordinaire? n'est-ce pas qu'elle s'aperçoit elle-même qu'elle n'a pas la succession légitime? Mais ces gens, suscités extraordinairement, ont *dressé de nouveau l'Eglise.* Elle avoue sa nouveauté par sa propre bouche. Et ils *l'ont*, dit-elle, *dressée de nouveau*, parce qu'*elle était en ruine et désolation.* C'est donc injustement qu'ils ont usurpé la belle qualité de réformateurs, puisqu'ils ne veulent pas réformer l'Eglise ancienne, mais qu'ils en veulent *dresser* de nouvelles; et nous voyons par leur procédé que la réformation de l'Eglise ancienne était le prétexte, et qu'en faire une nouvelle, c'était le dessein.

Concluons donc de tout ce discours que la durée de l'Eglise est perpétuelle; que d'ailleurs elle ne peut subsister sans avoir une forme visible selon les principes du catéchiste; et que l'Eglise prétendue réformée, qui non-seulement ne peut montrer sa succession, mais qui confesse sa nouveauté, ne peut pas être cette sainte Eglise à laquelle le Fils de Dieu a promis qu'il serait toujours avec elle. Que si elle n'est pas l'Eglise de Jésus-Christ, elle n'a aucune part à ses grâces; et elle ne peut attendre autre chose que la damnation éternelle, si ce n'est qu'ayant honte de sa nouveauté, elle revienne à l'unité ancienne dont elle s'est injustement séparée.

CHAPITRE III.

Que, selon les principes du ministre, nos adversaires ne peuvent apporter aucune cause de séparation.

DISONS maintenant à nos adversaires avec cette ardente charité de saint Augustin[1]: Pourquoi vous êtes-vous séparés? Quel a été votre aveuglement, lorsque, pour éviter, à ce que vous dites, les abus qui étaient dans l'Eglise, vous n'avez pas craint de tomber dans le plus horrible de tous les abus, qui est le sacrilége du schisme? Certes, rien ne doit être plus nécessaire que les causes de séparation : et il n'y a rien de plus mal fondé que celles que vous prenez pour prétexte.

1. *De Bapt.*, *lib.* II, n. 7, tom. IX, col. 99.

Considérez, en vos consciences, s'il n'est pas vrai que, de tous les points de notre doctrine, celui qui vous choque le plus, c'est la réalité incompréhensible du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Calvin combattant cette foi, dit que la véritable raison pour laquelle on ne reçoit pas son opinion, « c'est que le diable enchantant les esprits, les jette » en une horrible folie[1]. » Ce grand prophète ne savait pas que ses descendants prêcheraient un jour que la doctrine de la réalité « n'a aucun venin; » qu'elle ne nous engage en rien qui soit contraire » ou à la piété, ou à la charité, ou à l'honneur de » Dieu, ou au bien des hommes[2], » et que ceux qu'il décriait dans ses livres, comme frappés d'une si horrible folie par les enchantements de Satan, deviendraient des membres de son Eglise, par un décret solennel d'un de ses synodes.

Encore que vos frères les luthériens ne conviennent pas avec nous de toutes les circonstances qui accompagnent cette miraculeuse réalité; néanmoins nous sommes d'accord dans le point le plus essentiel de la question. Que si la créance que nous professons n'a rien, dans le point principal, qui donne une juste cause de séparation, jugez quelle apparence il y a que l'on en puisse trouver dans les accessoires.

Pour ce qui regarde l'adoration, Calvin reconnaît en termes formels, que c'est une suite de la présence réelle. « En quelque lieu, dit-il[3], que soit » Jésus-Christ, il ne sera licite de le frauder de son » honneur et service. Qu'y a-t-il donc de plus » étrange que de le mettre sous le pain, et de ne » l'adorer pas? » Après il répond nettement à toutes les objections qu'on peut faire.

Je passe en peu de mots ces raisonnements que les docteurs catholiques ont si bien traités : et si j'en touche ici quelque chose, ce n'est pas pour expliquer à fond ces matières; mais afin que nos adversaires, touchés du désir de sauver leurs âmes, s'en fassent informer plus soigneusement, et s'ouvrent le chemin à la vie, que nous leur souhaitons en Notre Seigneur.

Mais puisqu'il a plu à la Providence que le Catéchisme du sieur Ferry donnât de si grands avantages à la bonne cause, il me semble que la charité nous oblige d'y faire une réflexion sérieuse, non point certes pour insulter à nos adversaires, mais pour procurer leur salut par tous les moyens que Dieu nous présente. C'est pourquoi j'entreprends de leur faire voir que les maximes de leur ministre ne leur laissent aucune cause légitime sur laquelle ils puissent fonder leur séparation.

Pour entendre cette vérité, il ne faut que rappeler en notre mémoire les choses qui ont déjà été expliquées. Premièrement, que nos adversaires enseignent qu'il y a certaines erreurs en la foi pour lesquelles on ne se doit pas séparer, et qu'afin qu'une erreur nous oblige à rompre, il faut qu'elle renverse les vrais fondements de la foi et de l'espérance du chrétien[4]. Secondement, que l'Eglise ro-

1. *Liv.* IV, *Inst.*, *c.* 17. — 2. *Voyez* ci-dessus, *pag.* 157, col. 1. — 3. *Cont. Hesbus.* — 4. Ci-dessus, *sect.* I, *ch.* 4 *et* 5.

maine était encore véritable Eglise en l'an 1543, puisque l'on y pouvait faire son salut[1]. Ajoutons, pour troisième principe, qu'il n'est pas possible que la vraie Eglise erre dans les fondements de la foi : car dès lors elle perdrait le titre d'Eglise; puisque la première marque de la vraie Eglise, selon les principes de nos adversaires[2], c'est qu'elle professe la saine doctrine; ce qui se doit entendre principalement de ses maximes essentielles et fondamentales, sans lesquelles il n'y a point de christianisme.

De là il s'ensuit, sans difficulté, que ni la transsubstantiation, ni la messe, ni, pour dire en un mot, tous les autres points qui étaient crus si certainement du temps de nos pères, ne peuvent donner à nos adversaires un juste fondement de séparation; et cependant il est véritable qu'ils comprennent les principaux articles controversés.

Et afin que le catéchiste connaisse combien sont fortes les conséquences que nous tirons d'un principe si bien établi, nous en pouvons faire l'épreuve en une des matières des plus importantes, qui est la communion sous les deux espèces.

Une des marques essentielles de la vraie Eglise, selon les principes des calvinistes et la confession du ministre, c'est *le droit usage des sacrements*[3]. Si donc avant la réformation prétendue et jusqu'à l'an 1543, l'Eglise romaine était vraie Eglise, puisqu'elle conduisait au ciel plusieurs citoyens de la bienheureuse Jérusalem, il paraît que les sacrements, du moins quant à la substance, y étaient bien administrés. Cependant il est plus clair que le jour que l'on n'y communiait que sous une espèce, ainsi qu'il a été remarqué ailleurs[4]. Et par conséquent cette façon de communier ne ruine pas la nature du sacrement.

Cette réponse commune de nos adversaires, que l'ignorance ou quelque autre raison excusait nos pères, ne leur est d'aucun usage en ce lieu; car il ne s'agit pas ici des personnes, mais de la nature du sacrement. Il est question de savoir, s'il était en l'Eglise romaine quant à la substance, parce que, s'il n'y était pas en cette manière, elle avait perdu le titre d'Eglise; et ainsi les enfants de Dieu n'y pouvaient pas vivre, et bien moins encore y mourir, comme le catéchiste l'assure.

Il a bien vu cette conséquence, et je puis dire qu'il ne l'a pas improuvée; parce que, rapportant les raisons pour lesquelles la réformation était nécessaire, il allègue celle-ci entre les autres; « qu'il » fallait une grâce extraordinaire pour empêcher » que tant d'erreurs qu'il y avait en l'Eglise ro- » maine, ne nuisissent à la foi des élus et aux sa- » crements qu'ils y reçoivent[5]; » où il suppose que les sacrements se recevaient en l'Eglise romaine. Je demande quels sacrements sinon le Baptême et l'Eucharistie? Certes, le ministre n'en connaît pas d'autres. Donc, puisque l'on ne communiait que sous une espèce, il s'ensuit qu'une espèce seule est le sacrement. Et parce qu'il pourrait répondre que c'est le sacrement à la vérité, mais le sacrement imparfait, je le prie qu'il nous fasse entendre si les deux espèces sont tellement jointes dans la nécessité de ce sacrement, si elles sont tellement de l'essence, qu'il ne puisse subsister sans elles. S'il répond qu'il ne peut subsister sans les deux espèces, communier seulement sous l'une des deux, c'est détruire le sacrement, non le *recevoir*. De cette sorte, on n'y participe non plus que si l'on séparait l'eau d'avec la parole dans l'administration du baptême. Que si l'on reçoit en vérité ce saint sacrement sous la seule espèce du pain, il paraît que la vertu en est appliquée, et que la communion des deux espèces n'est pas nécessaire pour participer à l'Eucharistie. Ainsi une des difficultés principales est terminée par les maximes de notre adversaire.

Mais continuons de lui faire entendre par ses principes qu'il ne s'est laissé aucune raison par laquelle sa séparation puisse être excusée. En effet, ce qu'il exagère le plus dans son Catéchisme, c'est le reproche qu'il fait à l'Eglise, qu'elle ne permet pas aux fidèles de se confier en Jésus-Christ seul. Ainsi lui ayant montré clairement combien cette accusation est injuste, qui ne voit que nous avons renversé le fondement principal de sa cause? Dira-t-il que nous ne nous confions pas en Jésus-Christ seul, parce que nous enflons l'arrogance humaine par l'opinion des mérites? Mais pour laisser les autres raisons, que répondra-t-il à saint Augustin qui les a soutenus avec tant de force dans le même sens que l'Eglise? Osera-t-il dire que ce grand docteur a enflé l'arrogance humaine, lui qui est le prédicateur de la grâce, et qui, dans le sentiment de Calvin[1], « n'a pas son pareil entre les anciens en » modestie et profondeur de science? » Se séparera-t-il de ce saint évêque? Mais certes, il lui a fait cet honneur de trouver ses erreurs supportables[2], et il n'y remarque aucune cause de séparation. Se retirera-t-il d'avec nous, parce que nous appelons les saints à notre secours, et dira-t-il, avec tous les siens, que cette prière est injurieuse à notre Sauveur? O témérité inouïe! Car oserait-il bien se persuader qu'il honore plus Jésus-Christ que ne faisait l'Eglise ancienne, laquelle, en priant les saints comme nous, ne doutait point qu'elle ne glorifiât le Sauveur des âmes, dont la grâce les a couronnés? Qu'il écoute le grand saint Basile, qui exhorte le peuple fidèle en ces termes : « Souvenez-vous, dit- » il[3], du martyr, vous auxquels il a paru dans les » songes; vous qui, étant venus en ce lieu, l'avez » eu pour compagnon dans vos prières; vous aux- » quels, étant APPELÉ PAR SON NOM, il s'est montré » présent par ses œuvres. » Qu'il écoute saint Grégoire, évêque de Nysse, frère de cet admirable docteur[4], qui représente les chrétiens embrassant le corps d'un martyr, « le PRIANT D'INTERCÉDER POUR » EUX, comme un de ceux qui sont auprès de Dieu, » et qui obtient quand il veut les grâces étant invo- » qué. » Qu'il écoute saint Augustin, qui dit que les fidèles « recommandaient aux martyrs les âmes » de ceux qu'ils aimaient, comme A LEURS DÉFEN- » SEURS ET A LEURS AVOCATS[5]. » Ces grands hommes déshonoraient-ils Jésus-Christ? et quelle est la té-

1. Ci-dessus, *ch.* I. — 2. *Catéch.*, *p.* 59; *Confession de foi*, *art.* 28. — 3. *Pag.* 59. — 4. Ci-dessus, *p.* 151, col. 2. — 5. *Pag.* 118.

1. *2e Défense contre Westph.* — 2. *Pag.* 44. — 3. *Hom. de Mamante mart.*, n. I, t. II, p. 185. — 4. *Hom. de S. Theod., mart.*, tom. III, p. 580.

5. *Eisdem sanctis illos tanquam patronis susceptos apud Dominum adjuvandos orando commendent.* De curâ pro mortuis, n. 6, tom. VI, col. 519.

mérité de nos adversaires qui, sous le nom de l'Eglise romaine, déchirent la mémoire de ces grands docteurs?

De la prière pour les morts. — Pour ce qui regarde le purgatoire et la prière que nous faisons pour les morts, se peut-il rien dire de plus formel que ces belles paroles de saint Augustin : « Il ne » faut point douter, dit ce grand évêque[1], que les » prières de la sainte Eglise, et le sacrifice salu» taire, et les aumônes que font les fidèles, pour » les âmes de nos frères défunts, ne les aident à » être traitées plus doucement que leurs péchés ne » méritent. Car NOUS AVONS APPRIS DE NOS PÈRES, » CE QUE L'EGLISE UNIVERSELLE OBSERVE, de faire mé» moire, dans le sacrifice, de ceux qui sont morts » en la communion du corps et du sang de Jésus-» Christ, et en même temps de prier, ET D'OFFRIR » CE SACRIFICE POUR EUX. A l'égard des œuvres de » miséricorde par lesquelles on les recommande, » QUI DOUTE qu'elles ne leur soient profitables? IL » NE FAUT NULLEMENT DOUTER que ces choses ne ser» vent aux morts, mais à ceux qui ont vécu de » telle sorte, qu'ils en puissent tirer de l'utilité » après la mort. » Il n'en faut point douter, dit saint Augustin, et l'Eglise universelle l'observe, et elle a appris de ses pères d'offrir le sacrifice pour eux; et leurs âmes constamment en sont allégées? N'est-ce pas reconnaître un état des âmes dans lequel elles peuvent être assistées par nos oraisons et nos sacrifices? c'est ce que nous appelons le purgatoire.

Je ne pense pas que nos adversaires osent imiter l'imprudence et la témérité de Calvin, qui, parlant des prières ecclésiastiques que nous faisons pour les morts dans le sacrifice, avoue « que la coutume » en est ancienne; comme la coutume, dit-il[2], do» mine souvent sans raison; » il accorde que « telles » prières ont été reçues de saint Chrysostome, » d'Epiphane, de saint Augustin : mais ces bonnes » gens que j'ai nommés, ajoute cet insolent héré» siarque, par une trop grande crédulité, ont » suivi sans discrétion ce qui avait gagné la vogue » en peu de temps. »

Quel mauvais démon possédait cet homme, qui méprise avec tant d'orgueil l'antiquité la plus vénérable? Malheureuse mille et mille fois l'hérésie qui doit sa naissance à un tel auteur! mais quelle gloire à la sainte Eglise qu'elle ne puisse être méprisée que par ceux qui méprisent l'antiquité sainte, et ses plus illustres docteurs!

Je demande maintenant à nos adversaires s'ils veulent être enfants de l'ancienne Eglise, ou s'ils se veulent révolter contre elle? S'ils ne veulent pas être ses enfants, certes je ne m'étonne pas qu'ils nous fuient; mais si cette pensée leur paraît horrible, par quelle hardiesse nous condamnent-ils dans une cause qui nous est commune avec elle?

Mais Rome est destinée, nous dit le ministre[3], pour être le siége de l'Antechrist; c'est la Babylone de l'Apocalypse, de laquelle Dieu ordonne de se retirer. Saint Jérôme l'a entendu de la sorte, et les auteurs catholiques ne le dénient pas; c'est pourquoi les réformateurs prétendus ont dû abandonner sa communion. Tel est le raisonnement de notre adversaire, duquel la faiblesse est toute visible.

Quand j'accorderai au ministre que l'Antechrist régnera dans Rome, et que Rome sera le siége de son empire, je n'en respecterai pas moins l'Eglise romaine. Les Néron, les Domitien, et les autres persécuteurs des fidèles y ont bien régné autrefois; et néanmoins ce serait une pensée très-extravagante de croire que l'Eglise romaine en soit déshonorée.

Il faut faire grande différence entre l'Eglise de Rome et la ville; et saint Jérôme l'observe très-exactement, dans cette célèbre Epître à Marcel, où voulant exhorter cette sainte femme à quitter Rome pour Bethléem, il lui dépeint la ville de Rome comme la Babylone dont il faut sortir. « Là, dit-il[1], » il y a une sainte Eglise, on y voit les trophées des » apôtres et des martyrs, Jésus-Christ y est reconnu, » nous y remarquons cette même foi qui a été louée » par l'Apôtre, et la gloire du nom chrétien s'y élève » de plus en plus tous les jours sur les ruines de » l'idolâtrie. Mais l'ambition, la puissance, et la » grandeur de la ville, voir et être vu, visiter et être » visité, louer et médire, toujours parler ou tou» jours entendre, être contraint de voir une si » grande multitude d'hommes, ce sont choses qui » ne s'accordent pas avec le repos de la profession » monastique. » Qui ne voit que ses premières paroles honorent la sainteté de l'Eglise, et qu'il représente dans les dernières le tumulte et la confusion de la ville?

Il est vrai que ce saint docteur, accoutumé à la crèche du Fils de Dieu, et à la solitude de Bethléem, ne pouvait se plaire dans cette ville perpétuellement empressée, et en laquelle il avait été souvent maltraité par la jalousie de tant de personnes, comme ses écrits le témoignent. Mais quelque aversion qu'il eût pour la ville, il ne laisse pas toutefois d'écrire du fond de la Palestine à son Pontife et à son Eglise : « Je suis associé par la communion » à votre sainteté, c'est-à-dire, à la chaire de Pierre : » je sais que l'Eglise a été fondée sur cette pierre; » quiconque ne mange pas l'Agneau en cette mai» son est profane[2]; » et après, « Celui qui n'amasse » pas avec vous dissipe, c'est-à-dire, qui n'est pas » à Jésus-Christ est à l'Antechrist. » Ou, bien loin de considérer l'Eglise romaine comme le siége de l'Antechrist, il estime des antechrists ceux qui ne s'unissent point avec elle.

Que l'Eglise romaine est le centre de l'unité ecclésiastique. — Et certes, si nous considérons l'Eglise romaine selon les maximes des anciens docteurs, bien loin de croire comme les ministres, qu'elle est la Babylone dont il faut sortir, nous dirons avec les saints Pères qu'elle est le centre où il se faut rassembler. C'est ce que nous voyons clairement dans ce beau passage de saint Optat, qui vivait au quatrième siècle. Ce grand évêque écrivant contre Parménian, donatiste, lui explique l'unité de l'Eglise

1. *Hoc enim a Patribus traditum, universa observat Ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur, etc. Non omnino ambigendum est ista prodesse defunctis.* Serm. XXXII de Verb. Apost. nunc CLXXII, n. 2, tom. V, col. 827.

2. *Traité de la manière de réformer l'Eglise.* — 3. *Pag.* 67.

1. *Nunc Ep. Paulae et Eustoch. ad Marcell. inter Ep. Hieron.* XLIV; tom. IV, part. II, col. 551.

2. *Ego Beatitudini tuae, id est, cathedrae Petri communione consocior; super illam Petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum Agnum comederit, profanus est... Quicumque tecum non colligit, spargit; hoc est, qui Christi non est, Antichristi est.* Epist. XIV ad Damas. Idem, col. 19 et 20.

par l'unité de la chaire principale à laquelle toutes les autres doivent être unies. « Vous ne pouvez nier, » que vous ne sachiez que la chaire épiscopale a été » donnée à Rome, premièrement à Pierre, en la- » quelle a été assis PIERRE, LE CHEF DE TOUS LES APÔ- » TRES, qui a été pour cela appelé Céphas : EN LA- » QUELLE CHAIRE, poursuit ce saint homme, L'UNITÉ » DEVAIT ÊTRE GARDÉE PAR TOUS LES FIDÈLES, afin que » les autres apôtres ne pussent pas s'attribuer la » chaire, et QUE CELUI-LA FÛT TENU POUR PÉCHEUR » ET POUR SCHISMATIQUE, QUI ÉLÈVERAIT UNE AUTRE » CHAIRE CONTRE CETTE CHAIRE SINGULIÈRE[1]. » Ce saint homme ne veut pas nier que tous les apôtres n'aient eu leur chaire, puisqu'ils étaient les maîtres du monde; toutefois ils n'avaient pas la chaire, dit-il, c'est-à-dire, cette chaire unique et principale *en laquelle l'unité doit être gardée;* elle n'appartenait qu'à saint Pierre : et de peur qu'on ne s'imagine qu'elle devait finir avec cet apôtre, il rapporte tous ses successeurs qui s'y sont assis après lui : « La » chaire donc, dit-il[2], est unique, Pierre s'y est » assis le premier, Lin a succédé; » il les nomme tous jusqu'à Sirice : et nous pouvons aisément remplir cette liste jusqu'à Innocent X d'heureuse mémoire, et à celui que le Saint-Esprit lui destine pour successeur : après quoi nous dirons à nos adversaires avec saint Optat : « Montrez-nous l'origine de votre » chaire, vous qui vous attribuez le titre d'Eglise; » n'êtes-vous pas *schismatiques et pécheurs*, vous qui vous élevez contre *la chaire unique*, contre *la chaire de l'apôtre saint Pierre, et l'Eglise principale*, dit saint Cyprien[3], plus ancien qu'Optat, *d'où l'unité sacerdotale a pris sa naissance?* Que pouvez-vous répondre à des autorités si précises?

Mais s'il est vrai que l'Eglise romaine est le lieu de concorde et de paix où se doivent unir les enfants de Dieu, d'où vient que nos adversaires enseignent qu'elle est cette Babylone confuse de laquelle il se faut retirer? D'ailleurs, où nous liront-ils dans les Ecritures que Babylone doive adorer Jésus-Christ et mettre toute sa confiance en lui seul? Cependant nous avons montré que c'est ce qu'enseigne l'Eglise romaine. Y a-t-il donc rien de plus téméraire que de l'appeler Babylone? et combien nos adversaires sont-ils mal fondés s'ils n'ont point d'autre cause de séparation?

Il paraît nettement, par tout ce discours, qu'il n'y a rien en notre créance qui renverse les fondements de salut. Car elle nous est commune avec des personnes, qui, selon les principes de notre adversaire, ont pu obtenir la vie éternelle. Nos ancêtres, qui se sauvaient en la communion de l'Eglise romaine, ainsi qu'il l'accorde en son Catéchisme, professaient la même doctrine que nous touchant le saint sacrement de l'Eucharistie, et son administration sous les deux espèces[4]; ils condamnaient, comme nous faisons, ceux qui niaient que la sainte messe fût une institution divine, qui rejetaient la vénération des images et la primauté de l'Eglise romaine; ce qui montre sans difficulté qu'il n'y a aucun de ces points qui détruise les fondements du salut, puisqu'ils n'ont pas empêché celui de nos pères. D'ailleurs nous avons lu dans saint Augustin tout ce que l'Eglise catholique enseigne touchant la justification des pécheurs, la vérité de notre justice et le mérite des bonnes œuvres. Et néanmoins le ministre avoue que la *religion de saint Augustin* n'est point opposée à la sienne[1]. Enfin, nous avons vu clairement que le même saint Augustin a cru, comme nous, que c'est une pieuse pratique d'implorer le secours des saints, et que les âmes des fidèles peuvent être en tel état hors de cette vie qu'elles reçoivent du soulagement par nos sacrifices. De là il s'ensuit que notre adversaire est contraint nécessairement, ou à désavouer ses propres maximes, ou à confesser que l'Eglise romaine a conservé tous les fondements du salut, et qu'il ne peut trouver en notre créance aucun sujet de séparation.

CHAPITRE IV.

Que la réformation prétendue est une rébellion contre l'Eglise. De l'infaillibilité de l'Eglise.

SI la réformation prétendue confesse elle-même sa nouveauté, s'il ne lui est pas possible d'excuser son schisme, elle ne peut aussi nier sa rébellion, en ce qu'elle a refusé d'écouter l'Eglise. Faisons donc connaître à nos adversaires que jamais ils ne se sont soumis à son jugement; et que ce crime est inexcusable.

Je sais bien qu'ils ont témoigné dans les commencements de leur schisme qu'ils consentiraient volontiers qu'un concile terminât les difficultés. Mais encore qu'en apparence ils reconnussent l'autorité du concile, il n'y avait rien de plus opposé ni à leur intention, ni à leur doctrine. Et Luther le témoigne assez dans le livre qu'il écrit contre les évêques. Car comme en l'assemblée de l'empire, à Worms, il avait parlé aux évêques avec quelque sorte de déférence, il se repent de sa modestie, il déclare « qu'il ne soumettra plus ses écrits à leur » jugement; qu'il s'est trop rabaissé à Worms; qu'il » est tellement assuré de sa doctrine qu'il ne veut » pas même la soumettre au jugement d'aucun » ange; mais que, par le témoignage de cette doc- » trine, il les jugera eux tous, et les anges mêmes[2]. » Un homme qui écrit ainsi aux évêques, en vérité veut-il reconnaître la sainte autorité des conciles? et qui ne voit, par son procédé, que si ceux qui ont suivi son parti ont tant sollicité l'empereur de faire convoquer un concile, ce n'est pas qu'ils eussent dessein de se rapporter à son jugement, mais c'est qu'ils voulaient abuser le peuple par une soumission apparente?

Et certes, sans rechercher dans l'histoire les marques de la rébellion de nos adversaires, il suffit que nous leur montrions que leur doctrine est si peu modeste, qu'elle ne souffre pas que l'on se soumette à l'autorité de l'Eglise. Car d'où vient qu'ils l'ont enseigné, d'où vient que le catéchiste le prêche, que l'Eglise non-seulement *peut errer*,

1. *Negare non potes scire te in urbe Româ Petro primò cathedram Episcopalem esse collatam, in quâ sederit omnium Apostolorum caput Petrus :..... in quâ unâ cathedrâ, unitas ab omnibus servaretur, ne singuli apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret.* Opt. Mil. cont. Parm. Seu de Schism. Donatist., lib. II, c. 2 et 3.

2. *Ergo cathedra unica est, sedit prior Petrus, cui successit Linus... Vestræ cathedræ vos originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicare.* Id., ibid.

3. *Navigare audent et ad Petri cathedram et ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.* S. Cypr., Ep. LV ad Corn. de Schismat.

4. Ci-dessus, *p.* 155, *col.* 1.

1. *Pag.* 44. — 2. *Sleidan, lib.* III.

mais encore qu'elle a erré souvent[1]*?* N'est-ce pas afin d'avoir un prétexte pour mépriser ses décisions? En effet, leur maître Calvin, bien loin de soumettre les particuliers aux déterminations des conciles, soumet les déterminations des conciles à l'examen des particuliers. Car parlant de l'autorité de ces assemblées vénérables : « Je ne prétends pas » en ce lieu, dit-il[2], que l'on casse tous les décrets » des conciles : toutefois, poursuit-il, vous m'ob» jecterez que je les range tellement dans l'ordre, » que je permets à tout le monde indifféremment » de recevoir ou de rejeter ce que les conciles au» ront établi. Nullement, ce n'est pas là ma pen» sée. » Vous diriez qu'il s'en éloigne beaucoup; mais il accordera bientôt dans la suite ce qu'il semble dénier dans les premiers mots. « Lorsque » l'on apporte, dit-il, la décision d'un concile, je » désire premièrement que l'on considère en quel » temps, et sur quel sujet, et pour quel dessein il » a été assemblé, et quelles personnes y ont assisté : » après, que l'on examine le point principal selon » la règle de l'Ecriture, de sorte que la définition » du concile ait son poids, et qu'elle soit comme » un préjugé, toutefois qu'elle n'empêche pas l'exa» men. » Peut-on se révolter plus visiblement contre la majesté des conciles? Car puisqu'il veut que l'on examine, il veut par conséquent que l'on juge. Et à qui appartiendra ce pouvoir? Sera-ce à un autre concile? Mais il sera sujet au même examen. Si les particuliers l'entreprennent, donc un particulier jugera des assemblées de toute l'Eglise; après qu'elle aura prononcé, il croira que c'est à lui de résoudre si elle a bien décidé les difficultés, et il osera présumer que peut-être il entend mieux l'Ecriture qu'elle? Est-il rien de plus téméraire, et combien étrange est cette doctrine qui nourrit et qui entretient les esprits dans une arrogance si démesurée? Si nos adversaires répondent que c'est le Saint-Esprit qui les guide, c'est en cela même que l'orgueil est insupportable, que des particuliers osent croire que le Saint-Esprit les instruise de la vérité, et qu'il abandonne à l'erreur le corps de l'Eglise : n'est-ce pas se préférer à l'Eglise même? Que si ce sentiment leur paraît horrible, il faut nécessairement qu'ils confessent que le Saint-Esprit gouverne l'Eglise dans toutes les déterminations de la foi; et que ceux qui nient cette vérité, se soulèvent ouvertement contre l'autorité légitime.

Que le ministre ne peut nier, selon ses principes, que ses pères ne fussent obligés d'écouter l'Eglise dans le temps qu'ils s'en séparaient. — Si les calvinistes nous disent que ce privilége d'infaillibilité ne peut appartenir qu'à la vraie Eglise, et qu'il leur faut prouver que la nôtre mérite ce titre, avant que de les obliger à lui obéir, qu'ils se remettent en la mémoire que l'Eglise en laquelle nous sommes était encore la vraie Eglise, quand leurs pères s'en sont séparés, puisqu'elle engendrait les enfants de Dieu, ainsi que leur ministre confesse. Que si elle engendrait des enfants, qui doute qu'elle ne pût les nourrir? Certes, la terre qui produit les plantes leur donne leur nourriture et leur aliment; et la nature ne fait jamais une mère qu'elle ne fasse en même temps une nourrice. Que si la Providence divine a établi ce bel ordre dans

1. *Pag.* 49. — 2. *Lib.* IV, *Inst.*, *ch.* 9.

tout l'univers, aura-t-elle oublié l'Eglise, qu'elle a choisie dès l'éternité pour y faire éclater sa sagesse? Par conséquent si l'Eglise romaine était encore la vraie Eglise, lorsque nos adversaires s'en sont retirés, il est clair qu'elle nourrissait les fidèles de Jésus-Christ. Et qui ne sait que la nourriture des enfants de Dieu, c'est sa parole et sa vérité? De là vient que le Saint-Esprit, qui opère continuellement dans la vraie Eglise pour la rendre toujours féconde, lui est aussi donné comme maître qui lui enseigne la saine doctrine, afin qu'elle allaite comme nourrice ceux qu'elle aura conçus comme mère : ce qui montre bien que la vérité est inséparable de la sainte Eglise. Si donc les principes de nos adversaires prouvent que l'Eglise qu'ils ont quittée était encore l'Eglise de Dieu dans le temps qu'ils en sont sortis, n'est-ce pas une rébellion manifeste de ne s'être pas soumis à son jugement?

Les calvinistes se persuadent que cette doctrine que nous enseignons, de l'infaillibilité de l'Eglise, tend à la faire juge souveraine même de l'Ecriture divine; mais ils sont bien éloignés de notre pensée. Je ne dispute point en ce lieu si l'Ecriture sainte est claire ou obscure; il me suffit que nous confessons tous d'un commun accord, que c'est sur le sens de cette Ecriture que toutes les questions ont été émues. Nous ne disons donc pas que l'Eglise soit juge de la parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu, et que c'est à elle qu'il appartient, à cause de son autorité magistrale, de faire le discernement infaillible entre la fausse explication et la véritable.

Qu'il faut chercher la vérité dans l'unité. — Nos adversaires nous repartiront qu'il faut que chaque fidèle en particulier discerne la bonne doctrine d'avec la mauvaise par l'assistance du Saint-Esprit; ce que nous accordons volontiers, et jamais nous ne l'avons dénié; aussi n'est-ce pas en ce point que consiste la difficulté. Il est question de savoir de quelle sorte se fait ce discernement. Nous croyons que chaque particulier de l'Eglise le doit faire avec tout le corps et par l'autorité de toute la communion catholique à laquelle son jugement doit être soumis; et cette excellente police vient de l'ordre de la charité, qui est la vraie loi de l'Eglise : car lorsque Jésus-Christ l'a fondée, le dessein qu'il se proposait, c'est que ses fidèles fussent unis par le lien d'une charité indissoluble. C'est pourquoi il n'a pas permis que chacun jugeât en particulier des articles de la foi catholique, ni du sens des Ecritures divines; mais, afin de nous faire chérir davantage la communion et la paix, il lui a plu que l'unité catholique fût la mamelle qui donnât le lait à tous les particuliers de l'Eglise, et que les fidèles ne pussent venir à la doctrine de vérité, que par le moyen de la charité et de la société fraternelle.

De là vient que nous voyons dans les Actes qu'une grande question s'étant élevée touchant les cérémonies de la loi, l'Eglise s'assembla pour la décider; et après l'avoir bien examinée, elle donna son jugement en ces mots : *Il a plu au Saint-Esprit et à nous*[1]. Cette façon de parler si peu usitée dans les saintes Lettres, et qui semble mettre dans un même

1. *Act.*, XV. 28.

rang le Saint-Esprit et ses serviteurs, en cela même qu'elle est extraordinaire, avertit le lecteur attentif que Dieu veut faire entendre à l'Eglise quelque vérité importante; car il semble que les apôtres se devaient contenter de dire que le Saint-Esprit s'expliquait par leur ministère : mais Dieu, qui les gouvernait intérieurement par une sagesse profonde, considérant par sa providence combien il était important d'établir en termes très-forts l'inviolable autorité de l'Eglise dans la première de ses assemblées, leur inspira cette expression magnifique : *Il a plu au Saint-Esprit et à nous*, afin que tous les siècles apprissent, par un commencement si remarquable, que les fidèles doivent écouter l'Eglise, comme si le Saint-Esprit leur parlait lui-même.

Et il serait ridicule de nous objecter que cette autorité magistrale, qui décide les questions avec une certitude infaillible, n'a été dans l'Eglise qu'au temps des apôtres; car cette pensée serait raisonnable, si toutes les questions sur les saintes Lettres eussent dû aussi finir avec eux. Mais au contraire, le Saint-Esprit prévoyant que chaque siècle aurait ses disputes, dès la première qui s'est élevée, nous donne le modèle assuré selon lequel il faut terminer les autres, quand il est ainsi nécessaire pour le bien et pour le repos de l'Eglise. Tellement qu'il appartiendra à l'Eglise, tant qu'elle demeurera sur la terre, de dire à l'imitation des apôtres : *Il a plu au Saint-Esprit et à nous.* En effet, les anciens docteurs ont attribué constamment à l'esprit de Dieu ce qu'ils voyaient reçu par toute l'Eglise : et c'est pour cette raison que saint Augustin parlant de la coutume de communier avant que d'avoir pris aucun aliment, « il a plu, dit-il[1], au Saint-Esprit » que le corps de Notre Seigneur fût la première » nourriture qui entrât en la bouche du chrétien. » Il est digne d'observation qu'encore que cette coutume ne soit appuyée sur aucun témoignage de l'Ecriture, toutefois il ne craint pas d'assurer que le Saint-Esprit le veut de la sorte, parce qu'il voit le consentement de l'Eglise universelle. C'est pourquoi le même saint Augustin, disputant du baptême des petits enfants : « Il faut, dit-il[2], souffrir » ceux qui errent dans les questions qui ne sont pas » encore bien examinées, qui ne sont pas pleine- » ment décidées par l'autorité de l'Eglise; c'est là » que l'erreur se doit tolérer : mais il ne doit pas » entreprendre d'ébranler le fondement de l'Eglise. » Ainsi cet incomparable docteur, non-seulement ne permet pas qu'on dispute après que l'Eglise a déterminé; mais il estime qu'on sape le fondement, quand on révoque en doute ce qu'elle décide. C'est à cause que par un tel doute son infaillibilité est détruite; et cette infaillibilité est le fondement, parce qu'elle a été donnée à l'Eglise pour affermir les esprits flottants, aussi bien que pour réprimer les présomptueux.

Ce qui doit encore nous faire connaître quelle était la déférence de saint Augustin pour les déterminations de l'Eglise, c'est ce qu'il écrit de saint Cyprien, et du baptême donné par les hérétiques. Saint Cyprien avait enseigné qu'il ne méritait pas le nom de baptême. Saint Augustin soutenait avec l'Eglise, qu'un hérétique peut baptiser : « Mais, » dit-il[1], nous n'oserions pas l'assurer nous- » mêmes, si nous n'étions fondés sur l'autorité de » l'Eglise universelle, à laquelle saint Cyprien au- » rait cédé très-certainement, si la vérité éclaircie » eût été dès lors confirmée par un concile univer- » sel. » Où je trouve très-remarquable que ce qu'il enseigne si constamment comme une vérité catholique, il avoue qu'il n'oserait pas l'assurer sans l'autorité de l'Eglise; il faut donc qu'il estime l'Eglise infaillible, puisqu'elle seule le fait parler hardiment et sans aucun doute. Et ce qui le montre sans difficulté, c'est qu'encore que saint Cyprien eût été ouvertement d'un avis contraire à celui qui était reçu dans l'Eglise, il ne doute pas que ce saint martyr n'eût cédé, si elle avait jugé de son temps. C'est qu'il croit si absolument nécessaire de se soumettre à son jugement, qu'il ne lui entre pas dans l'esprit que jamais un homme de bien puisse avoir une autre pensée. Et certes, le grand Cyprien a bien témoigné quelle était sa vénération pour l'Eglise, lorsqu'interrogé par un de ses collègues sur les erreurs de Novatien, il lui fait cette belle réponse : « Pour ce qui regarde Novatien, duquel » vous désirez que je vous écrive quelle hérésie » il a introduite, sachez premièrement, mon cher » frère, que nous ne devons pas même être curieux » de ce qu'il enseigne, puisqu'il n'enseigne pas » dans l'Eglise. Quel qu'il soit, il n'est pas chrétien » n'étant pas en l'Eglise de Jésus-Christ[2]. » Il tient la doctrine de l'Eglise si constante et si assurée, qu'il ne veut pas même que l'on s'informe de ce que disent ceux qui s'en séparent : bien loin de permettre qu'on les reçoive à justifier ce qu'ils enseignent, il croit infailliblement qu'ils enseignent mal, dès qu'ils n'enseignent pas dans l'Eglise. Ne fallait-il pas que ce saint martyr fût persuadé, aussi bien que saint Augustin, « que celui qui est hors » de l'Eglise ne voit ni n'entend; que celui qui est » dans l'Eglise n'est ni sourd ni aveugle[3]; » c'est-à-dire, qu'on est assuré de n'être jamais aveuglé d'erreur, ni jamais sourd à la vérité, tant qu'on suit les sentiments de l'Eglise; et comment cela est-il véritable, si l'Eglise même *a erré souvent, ainsi que le ministre l'enseigne?*

Mais avant que de sortir de cette matière, écoutons un reproche qu'il fait à l'Eglise sur le sujet de cette autorité souveraine que nous donnons à ses jugements. Il nous objecte que nous croyons *qu'elle peut augmenter le Symbole et établir de nouveaux articles de foi*[4]; d'où il tire cette conséquence, que *notre religion est un accroissement de nouveauté; et qu'elle n'est pas encore achevée.* Cette calomnie

1. *Placuit Spiritui sancto, ut in honorem tanti Sacramenti in os christiani prius dominicum corpus intraret quam cæteri cibi.* Ep. [illegible], tom. II, col. 126.

2. [illegible] *persuasionibus* [illegible] *nondum plena Ecclesiæ auctoritate firmatus,* [illegible] *ut fundamentum ipsum* [illegible] Serm. XIV de Verb. Apost. nunc CCXCIV de Bapt. parv., n. 20, tom. V, col. 1194.

1. *Nec nos ipsi tale aliquid auderemus asserere, nisi universæ* [illegible] *et ipse sine dubio cederet, si jam illo tempore quæstionis hujus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur.* Lib. II, de Bapt., c. 4, n. 5, tom. IX, col. 98.

2. [illegible] *curiosos esse debere quid ille* [illegible] *christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est.* Ep. LII ad Anton., p. 73.

3. *Extra illam qui est, nec audit nec videt; intra eam qui est, nec surdus nec cæcus est.* In Psalm. LVII, n. 7, col. 120.

4. *Pag.* 10.

est insupportable; et la simple proposition de notre doctrine confondra la mauvaise foi du ministre; car il nous impose trop visiblement; s'il ose dire que nous estimions que la foi de l'Eglise puisse être nouvelle : une des choses que nous tenons plus certaine, c'est que sa créance est invariable. Quand donc elle publie un nouveau Symbole, ou quand elle le propose plus ample, il est ridicule de lui objecter qu'elle veut établir une foi nouvelle, puisqu'elle ne prétend autre chose que d'expliquer plus distinctement la foi ancienne. Nous ne sommes pas si perdus de sens que de nous imaginer que l'Eglise fasse les vérités catholiques; nous disons seulement qu'elle les déclare. Car encore qu'elles soient toujours en l'Eglise, elles n'y sont pas toujours en même évidence. C'est pourquoi, il arrive souvent qu'on erre innocemment en un temps, et qu'après la même erreur est très-criminelle; ce qui ne choquera pas ceux qui comprendront que, comme c'est une infirmité excusable de faillir avant que les choses soient bien éclaircies, c'est une pernicieuse opiniâtreté de résister à la vérité reconnue. On peut dire en ce sens que l'Eglise établit en quelque sorte des dogmes de foi, parce que les ayant bien pesés, et après les proposant aux fidèles par l'autorité qui lui est donnée, il n'y a plus qu'une extrême présomption qui ose préférer son sentiment propre, à une déclaration authentique de toute l'Eglise; et de là vient que l'erreur est inexcusable. C'est pour cela que celle de saint Cyprien touchant le baptême des hérétiques, est très-justement excusée; et celle des donatistes sur le même point, très-légitimement condamnée. Car, comme remarque saint Augustin[1], ce bienheureux martyr a erré *avant que le consentement de toute l'Eglise eût confirmé ce qu'il fallait faire;* et d'ailleurs il nous a appris, que nous devons supporter l'erreur dans les choses qui n'ont pas été décidées par l'autorité de l'Eglise[2]. Ainsi, avant le concile de Jérusalem, plusieurs fidèles avaient estimé que l'observation de la loi était nécessaire; leur erreur était tolérable alors; mais leur témérité n'eût pas eu d'excuse, s'ils avaient persisté dans leurs sentiments après la décision des apôtres. Nous enseignons en ce même sens qu'il appartient à la sainte Eglise de déclarer nettement aux peuples quelles sont les vérités catholiques, et d'après sa déclaration tous les doutes sont criminels. Est-ce une médiocre infidélité d'inférer de cette doctrine, que *notre religion n'est pas achevée?* ou pourquoi le ministre ne dit-il pas qu'elle ne l'était non plus du temps des apôtres, ni du temps de saint Cyprien? Mais c'est à lui que nous reprochons justement, qu'il nous a représenté une Eglise dont la religion n'est pas achevée. L'Eglise, à son avis, n'est pas infaillible, elle a *même erré souvent*[3], si nous le croyons. Si elle peut errer en sa foi, elle se peut aussi corriger; donc son Eglise peut changer sa foi; et si celui qui augmente sa religion confesse qu'elle n'est pas achevée, à plus forte raison celui qui la change. Ainsi l'hérésie inconsidérée se trouve effectivement convaincue du crime dont elle nous charge avec injustice.

1 *Lib.* I *de Bapt. cont. Donat., cap.* 18, n. 28, tom. IX, col. 93. — 2. Ci-dessus, *p.* 192, *col.* 2. — 3. *Pag.* 49.

CHAPITRE DERNIER.

Que le ministre corrompt manifestement le sens des auteurs qu'il allègue pour justifier la nécessité de la réformation prétendue.

Le ministre tâche d'appuyer la réformation prétendue sur le témoignage des catholiques; il rapporte plusieurs passages qui parlent de la corruption de l'Eglise, afin de persuader au peuple crédule que l'Eglise catholique est bien éloignée d'avoir cette infaillibilité dont elle se vante, puisque ses propres docteurs reconnaissent qu'elle a besoin d'être réformée. Mais la seule lecture des auteurs qu'il cite, convaincra les plus passionnés qu'il abuse visiblement de l'autorité que les siens lui donnent, et de leur trop facile créance.

Considérons avant toutes choses quel était le dessein de réformation que nos adversaires se sont proposé; qu'ils nous disent s'ils voulaient réformer, ou la foi que l'on professait en l'Eglise, ou l'ordre de la discipline ecclésiastique. Pour la discipline ecclésiastique, nous accordons sans difficulté qu'elle peut souvent être réformée; ainsi ce n'est pas là qu'est la question. Mais parce qu'il est clair que les calvinistes ont prétendu réformer la foi, les catholiques s'y sont opposés, soutenant qu'une telle réformation est un attentat manifeste contre l'infaillibilité de l'Eglise. D'où il s'ensuit que si le ministre veut venir au point contesté, il faut qu'il prouve la nécessité de réformer la foi de l'Eglise; et s'il est plus clair que le jour que tous les auteurs qu'il rapporte ne parlent que de la corruption de la discipline, il sera contraint d'avouer qu'il s'écarte bien loin de la question, et qu'il a tort de remplir son livre de tant d'allégations inutiles.

Ecoutons premièrement saint Bernard, qui est le plus ancien des auteurs qu'il cite. « Il a, dit-il, prê» ché hautement, qu'une maladie lente et puante » s'était répandue par tout le corps de l'Eglise[1]. » Considérons quelle est cette maladie. Ce saint homme distingue en ce lieu quatre tentations de l'Eglise; la première comprend les persécutions; la seconde les hérésies. « Les temps où nous sommes, » dit-il, sont libres de ces deux maux; mais ils » sont entièrement corrompus par l'affaire qui mar» che en ténèbres. » Ces paroles font bien connaître que par cette affaire qui marche en ténèbres il n'entend ni les persécutions ni les hérésies, puisqu'il les exclut en termes exprès. Il parle de la troisième tentation que l'Eglise souffre, non par la fureur des païens, ni par la malice des hérétiques, mais par le désordre de ses enfants[2]. Telle est cette maladie générale, par laquelle ce saint docteur nous exprime une horrible dépravation dans les mœurs : de sorte qu'il n'y a rien de moins à propos au sujet de la question contestée entre nous et nos adversaires, que cette plainte de saint Bernard. Que s'il dit qu'*il ne reste plus autre chose, sinon que l'Antechrist paraisse*, c'est qu'à la troisième tentation, qui est le désordre des mœurs, la quatrième doit succéder, qui sera le règne de l'Antechrist, auquel nos péchés préparent la voie, et que

1. *Serm.* XXXIII *in Cant., n.* 14, *col.* 1392 *et seq.*
2. *Pax à Paganis, pax ab hæreticis, sed non profecto à filiis.* Serm. XXXIII in Cant. n. 16.

les fidèles serviteurs de Dieu ont toujours regardé comme proche d'eux; parce que le Maître n'ayant pas dit l'heure, ils tâchent de se tenir toujours prêts à cette grande persécution.

Le ministre produit encore deux passages de saint Bernard[1], mais il en corrompt tout le sens avec une extrême imprudence. « L'Eglise romaine, » dit-il[2], s'est quelquefois séparée de ses papes; et » saint Bernard a bien osé dire que de son temps » la bête de l'Apocalypse avait occupé le siége de » saint Pierre. » Grande hardiesse de saint Bernard! mais s'il parle d'un antipape qui avait occupé le siége au préjudice d'une élection canonique, et qui avait chassé par force de Rome le pape légitime Innocent II[3]; si bien loin de dire dans cette Epître que le Pape était la bête de l'Apocalypse, comme le ministre veut qu'on l'entende, il dit que celui qui ne se joint pas au pape Innocent est à l'Antechrist, ou l'Antechrist même[4], quelle est l'infidélité du ministre, qui abuse de ce passage contre les véritables pontifes, et quelle estime pouvons-nous faire de son Catéchisme, après une tromperie si visible, qu'il ne faut que lire pour la convaincre?

Mais je m'étonne que les ministres osent bien citer saint Bernard pour autoriser leur réformation, puisqu'il est clair que ce saint docteur l'aurait infiniment détestée, lui qui prie si dévotement la très-sainte Vierge, qui honore avec tant de respect la primauté du souverain Pontife[5]; qui voyant que le diable tâchait d'introduire quelques articles de la réformation prétendue, en suscitant certains hérétiques qui niaient qu'il fallût prier pour les morts, et implorer le secours des saints[6], rejette leur doctrine comme pernicieuse; qui relève si fort l'état monastique, et duquel non-seulement les écrits, mais encore la profession et la vie condamnent la doctrine de nos adversaires.

Et certes, il semble que le catéchiste ait fait un choix particulier de ceux qui lui sont le plus opposés entre tous les auteurs ecclésiastiques, et nous lisons sa condamnation presque dans tous les lieux qu'il allègue. « Gerson, dit-il, introduit l'Eglise, » demandant au Pape la réformation, et qu'il réta- » blisse le royaume d'Israël. » C'est au Sermon de l'Ascension de Notre Seigneur que ce grand personnage parle de la sorte[7]. Mais il nous explique lui-même ce qu'il faut faire pour rétablir ce royaume. Il veut que l'on travaille sérieusement à réunir à l'Eglise romaine les peuples qui s'en sont séparés. « Pourquoi n'envoyez-vous pas aux In- » diens, dit-il, où la sincérité de la foi peut être » facilement corrompue, puisqu'ils ne sont pas unis » à l'Eglise romaine, de laquelle se doit tirer la » certitude de la foi? » Combien était-il éloigné de croire qu'il fallût réformer la foi de l'Eglise, dont il prêche la pureté et la certitude? Si donc il se plaint si souvent des déréglements de l'Eglise, s'il dit *qu'elle est brutale et charnelle*[8]; que le ministre ne pense pas qu'il prétende taxer sa doctrine. Il parle des abus et des simonies, des sales commerces dans les bénéfices, de l'attachement qu'avaient les plus grands prélats à leur autorité temporelle, qui leur faisait négliger le salut des âmes, pour lesquelles Jésus-Christ a donné son sang; il déplore la corruption de son siècle avec un zèle vraiment chrétien, et reprend les mauvaises mœurs avec une liberté tout apostolique. Mais quand il s'agit de la foi, il tient bien un autre langage. Il n'a que des paroles de vénération pour honorer l'autorité de l'Eglise. En son temps quelques hérétiques avaient entrepris de la réformer à la mode des luthériens et des calvinistes, c'est-à-dire, qu'ils voulaient corriger sa foi; c'est pourquoi le ministre dit qu'ils *ont fait une partie de la réformation*[1]. Gerson s'y oppose généreusement au concile général de Constance. « Des doctrines pestilentes, dit-il[2], se sont élevées » dans plusieurs provinces illustres; on a tâché de » les exterminer par divers moyens, en Angleterre, » en Ecosse, à Prague et en France. » Ceux qui sont tant soit peu versés dans l'histoire savent bien qu'il voulait parler des sectateurs de Wiclef, Anglais, et des Bohémiens disciples de Hus, qui en effet furent condamnés à Constance. « Il faut, dit » le docte Gerson[3], que la lumière de ce saint con- » cile, qui jamais ne peut être obscurcie, donne un » prompt remède à ces maux; » et après avoir exhorté les Pères à user de l'autorité ecclésiastique dans la censure de ces hérésies; « elle est telle, dit » ce grand homme, qu'aucun ne la pourra mépri- » ser qui voudra être estimé fidèle. » Quelle personne de sens rassis pourra jamais se persuader qu'un docteur si soumis et si catholique appuie la réformation prétendue dont il déteste si fort les commencements?

Le ministre cite en son Catéchisme[4] un autre célèbre docteur de Paris, qui a été maître de Gerson; c'est Pierre, cardinal de Cambrai[5], qui, prêchant devant le concile de Constance, dit que la bienheureuse Hildegarde, prophétesse des Allemands, appelle le temps qui a commencé en l'an 1100 de Notre Seigneur un temps infâme où la doctrine des apôtres et cette ardente justice que Dieu avait établie dans les personnes spirituelles s'était ralentie, et qu'ensuite toutes les institutions ecclésiastiques étaient allées en décadence : après quoi ce grand cardinal, ayant représenté les désordres qui étaient en l'Eglise, conclut qu'elle a besoin d'être réformée dans la foi et dans les mœurs. Ce sont les paroles de Pierre d'Ailly, lesquelles semblent en apparence favoriser les sentiments de nos adversaires, mais qui les condamneront en effet quand nous en aurons expliqué le sens.

Et premièrement, il est remarquable que ce cardinal parlait en un temps où l'Eglise catholique était déchirée par le schisme le plus horrible qui peut-être ait jamais troublé son repos. Il y avait près de quarante ans qu'elle ne connaissait presque plus quel était le légitime pontife par lequel elle devait être gouvernée; trois personnes avaient occupé cette place, et toutes les provinces catholiques s'étaient partagées. C'est pourquoi le cardinal de Cambrai, après avoir dit que l'Eglise a besoin d'être réformée, ainsi qu'il a été rapporté, ajoute aussitôt après ces paroles : « Mais maintenant les membres

1. *Ep.* CXXIV *et* CXXV. — 2. *Pag.* 142. — 3. *Ep.* CXXV, *tom.* I, *col.* 130. — 4. *Ep.* CXXIV, *col.* 129. — 5. *Lib.* II. *de Consider. ad Eug.*, *c.* 8, *tom.* I, *col.* 422. — 6. *Serm.* LXVI *in Cant.*, *n.* 1 *et seq.*, *col.* 1494 *et seq.* — 7. *Gerson*, Edit. 1706, t. I, part. I, p. 131 et seq. — 8. *De Conc. gen. un. obed.* Ibid., tom. II, p. 24 et seq.

1. *Pag.* 58. — 2. *Serm. coram Conc. Constant.* — 3. *Idem.* — 4. *Pag.* 55. — 5. Pierre d'Ailly.

» de l'Eglise étant séparés de leur chef, et n'y ayant » point d'économe et de directeur apostolique, il » n'y a pas lieu d'espérer que cette réformation se » puisse bien faire. » Il est plus clair que le jour qu'il entend le Pape par ce chef, par ce directeur et cet économe, sans lequel il n'espérait pas de réformation : ce qui fait connaître que ce docteur demandait la réformation de l'Eglise par un esprit directement opposé aux réformateurs de ces derniers siècles. Car Luther écrivant à Mélanchton, dit que « la bonne doctrine ne peut subsister tant que » l'autorité du Pape sera conservée[1]; » et au contraire, ce cardinal croit qu'on ne peut remettre ni la foi ni la discipline ecclésiastique en son premier lustre, jusqu'à ce qu'on ait établi un Pape comme chef et comme directeur de l'Eglise : cependant la Réformation prétendue ose bien se servir de son nom, et se défendre par son témoignage.

Mais comprenons ce qu'il voulait dire quand il a prêché à Constance qu'il fallait réformer l'Eglise en la foi. Nous pouvons considérer la foi en deux sens. Quelques-uns professent la foi véritable qui n'ont point une foi fervente. On peut donc regarder la foi dans sa vérité ou dans sa ferveur. Encore que la vérité de la foi se trouve toujours dans ce que l'Eglise catholique enseigne; néanmoins il est assuré que la ferveur de la foi peut se diminuer tellement par la licence des mauvaises mœurs, et par le dérèglement de la discipline, qu'il semble quelquefois qu'elle soit éteinte. C'est ce que déplore notre cardinal au sermon cité dans le Catéchisme. « La fer» veur de la foi, dit-il, et la force de l'espérance, » et l'ardeur de la charité est presque entièrement » évanouie dans les ministres ecclésiastiques. » Il ne dit pas que leur foi soit fausse; mais il se plaint qu'elle est languissante : il veut qu'on réforme la foi de l'Eglise dans son zèle et dans sa ferveur; mais ce n'est pas son intention de nier la vérité de ses dogmes. Certes, quand je m'arrèterais à cette réponse, elle suffirait pour rendre inutile tout le raisonnement du ministre; mais je ne croirai pas avoir assez fait jusqu'à ce qu'ayant pénétré plus profondément le sens des paroles de Pierre d'Ailly par les circonstances du temps et du lieu, je fasse voir à notre adversaire que sa condamnation y est prononcée, afin que tout le monde connaisse avec quelle négligence il cite les auteurs ecclésiastiques.

Posons pour principe, premièrement, que du temps de Pierre d'Ailly, et du concile général de Constance, les erreurs de Wiclef et de Hus commençaient à se répandre en l'Eglise, et que ce fut une des raisons pour lesquelles le concile fut assemblé. Secondement, que condamner ces deux hérésiarques, c'est anathématiser Luther et Calvin qui ont renouvelé toutes leurs erreurs. Ces choses étant supposées, observons que le concile de Constance use de la même façon de parler que le cardinal de Cambrai, et ordonne dès la session III, que « le » concile ne pourra être dissous jusqu'à ce que l'E» glise soit réformée en la foi et aux mœurs. » Il importe de bien connaître quel était le sens du concile; parce qu'il ne faut nullement douter que le cardinal Pierre d'Ailly qui était un des plus illustres de ses prélats, et qui fut choisi, comme nous verrons, pour être l'interprète de ses sentiments, n'ait parlé dans le même esprit. Le ministre, qui ne s'arrête qu'aux mots, jugerait d'abord que le concile de Constance, voulant réformer l'Eglise en la foi, déclarait, par ces paroles, que la foi de l'Eglise était corrompue : mais il n'est rien plus éloigné de son intention. Car, en la session VIII, les Pères de ce concile et Pierre d'Ailly avec eux disent, que « la sainte Eglise catholique éclairée en la vé» rité de la foi par les rayons de la lumière céleste, » est toujours demeurée sans tache. » Par conséquent, il est plus clair que le jour qu'ils n'estimaient pas qu'il fallût corriger la foi qui était reçue en l'Eglise; voyons donc quelle était leur pensée.

La suite de leurs décrets nous en instruira pleinement. Car le ministre ne niera pas que cette résolution qu'on prit au concile, de réformer l'Eglise en la foi, ne doive être nécessairement rapportée aux décisions de foi que nous y trouvons. Or il n'y a que trois sessions où les matières de la foi soient traitées : la huitième, où les erreurs de Wiclef furent censurées; la quinzième, où l'on condamna celles de Jean Hus; la treizième, où l'on fit le règlement sur la communion des laïques. Donc, l'intention de ces Pères, quand ils parlent de réformer l'Eglise en la foi, n'était pas de changer la créance qui était reçue, puisqu'il n'en paraît rien dans leurs décrets; mais de rejeter la doctrine des prédécesseurs de nos adversaires, que le diable voulait introduire. C'est là sans doute ce que le concile appelait réformer l'Eglise en la foi, parce que la foi catholique semble recevoir un nouvel éclat par la condamnation des erreurs, et que c'est une espèce de réformation de retrancher les membres pourris qui se révoltent contre l'Eglise, puisqu'elle demeure plus pure après qu'elle les a séparés. Telle est l'intention du concile.

Venons maintenant à Pierre d'Ailly, et demandons à notre adversaire ce qu'il peut attendre d'un homme qui a prononcé sa condamnation dans un concile si célèbre, où sa doctrine lui avait acquis tant d'autorité, que nous pouvons dire non-seulement qu'il en a suivi les décrets ; mais encore qu'il a été un des prélats qui a autant contribué à les faire? En effet, ne voyons-nous pas qu'il est nommé par tout le concile pour instruire les commissaires qui devaient examiner la doctrine de Jean Wiclef et de Jean Hus[1], et qu'il est lui-même commis pour enseigner à Hiérôme de Prague, disciple de Hus, les véritables sentiments de l'Eglise et du saint concile[2], comme celui qui en était le mieux informé? Ainsi le sermon cité dans le Catéchisme ayant été prêché à Constance, en présence du concile même, par un homme qui en était un des chefs, qui peut douter qu'il ne parle conformément au style de cette assemblée où il tenait un rang si considérable? De sorte que cette réformation en la foi, que le ministre tire inconsidérément à son avantage, enferme effectivement sa condamnation avec celle de Wiclef et de Hus. N'est-ce pas une marque visible d'une lecture excessivement précipitée et d'un dessein prémédité d'éblouir les simples par de vaines apparences?

C'est encore dans le même dessein qu'il s'efforce de prouver la nécessité de la réformation prétendue, par saint Bonaventure, « qui récite, dit-il[3], que

1. *Sleid., lib.* VII.

1. *Sess.* VI. — 2. *Idem*, XIX. — 3. *Pag.* 56.

» Jésus-Christ appela saint François d'Assise par la » bouche d'un crucifix pour redresser son Eglise, » qui était, comme il voyait, toute détruite[1]. » Mais premièrement, il rapporte mal cette histoire; car le crucifix ne commande pas à saint François qu'il redresse l'Eglise qui est toute détruite, mais qu'il répare l'Eglise qui se détruit toute. Or il y a grande différence de relever une maison toute ruinée, et de la soutenir quand elle est penchante. Ainsi le ministre corrompt les paroles de saint Bonaventure. Après, il n'oserait dire lui-même que l'Eglise fût toute détruite dès le temps du grand saint François, puisqu'il avoue qu'en l'an 1543 on se pouvait sauver en sa communion. Enfin il ne saurait montrer que ni saint François ni aucun de ses disciples aient jamais eu la moindre pensée de corriger la foi de l'Eglise. Quand donc ils se sont proposé le glorieux dessein de réparer l'Eglise qui se détruisait, c'est qu'ils voulaient travailler de toutes leurs forces à rallumer la charité refroidie, et à faire revivre en l'Eglise l'esprit de mortification et de pénitence que l'amour du monde avait presque éteint. Je ne comprends pas ce que le ministre peut conclure de là contre nous, et je m'étonne qu'un homme de lettres s'arrête à des réflexions si peu sérieuses.

Mais il croit avoir appuyé fortement sa cause par le long récit qu'il nous fait de ce qui se passa à Augsbourg en l'an 1548; « où enfin, dit-il[2], la » réformation fut reconnue nécessaire par l'empe- » reur Charles V et par les Etats de l'empire; il en » fut composé un formulaire par des théologiens » choisis de l'une et de l'autre religion, et plusieurs » articles y furent accordés selon le sentiment des » réformés, le Pape même n'y résistant pas. » Toutes ces choses semblent favorables à la réformation prétendue; mais la vérité de l'histoire nous fera connaître que le ministre dit en ce lieu presque autant de faussetés que de mots; et je veux le convaincre par Sleidan même, dont la foi ne lui peut être suspecte, puisque c'est un historien protestant.

Premièrement, le catéchiste se trompe, en ce qu'il confond le formulaire de réformation, que l'empereur donna aux évêques, qui ne contenait que des règlements sur le sujet de la discipline ecclésiastique, avec la déclaration qu'il fit publier sur les points de la religion, et que l'on appelait l'*Interim*, comme nous verrons tout à l'heure. Toutefois il est certain que Sleidan distingue nettement ces deux choses[3]; et nous ne voyons point dans l'histoire que le livre de l'*Interim* ait porté le titre de Réformation. Si donc le ministre ne le distingue pas d'avec le formulaire de réformation, c'est une marque très-évidente qu'il ne se donne pas le loisir de digérer sérieusement ce qu'il dit, et qu'il précipite son jugement sans beaucoup de réflexion. Mais voyons les autres faussetés qu'il prêche si affirmativement à son peuple. *On jugea*, dit-il, *la réformation nécessaire.* Je demande quelle sorte de réformation : ce n'est pas une réformation dans la foi comme le ministre voudrait faire croire; car s'il avait bien lu dans Sleidan les chefs de ce formulaire de réformation[4], il aurait vu qu'ils ne regardent que la discipline : et le même Sleidan remarque qu'il y était expressément ordonné d'interroger ceux qui se présentent aux ordres, « s'ils » ne croient pas tout ce que croit la sainte Eglise » romaine, catholique et apostolique. » Donc ce formulaire n'était pas dressé pour corriger la foi de l'Eglise romaine, mais plutôt pour la confirmer. Où est la sincérité du ministre, qui tire cette pièce à son avantage? Est-il donc absolument résolu de n'en produire aucune qui le condamne?

*Faussetés visibles prêchées par le ministre sur le sujet de l'*Interim *de l'empereur Charles V.* — Il n'a pas été plus fidèle dans les réflexions qu'il a faites sur le livre de l'*Interim;* et nous le connaîtrons sans difficulté par la vérité de l'histoire qu'il nous a étrangement déguisée. L'empereur voulant apaiser les mouvements de l'Allemagne sur le sujet de la religion, fit publier à la diète d'Augsbourg de l'an 1548, une déclaration solennelle sur ce qu'il voulait être observé jusqu'à la définition du concile général, et c'est ce que l'on nomma l'*Interim*. La doctrine des protestants y était condamnée; seulement on leur accorda que ceux qui avaient pratiqué la communion sous les deux espèces pourraient retenir cet usage jusqu'à la détermination du concile, à condition qu'ils ne blâmeraient pas les autres qui se contentaient d'une seule espèce : et parce que plusieurs prêtres s'étaient mariés, et que leurs mariages ne pouvaient être rompus sans beaucoup de troubles, on résolut qu'il fallait attendre ce que le concile en ordonnerait[1]. Quoique le Pape ne voulût pas approuver ce livre, dans lequel la foi catholique n'était pas expliquée assez nettement, toutefois il ne résista pas au dessein qu'avait Charles V de le faire recevoir dans l'empire, parce qu'il remettait tout au concile, et qu'il condamnait les luthériens. Aussi les protestants s'opposèrent-ils à cette déclaration de l'empereur, et ceux de Magdebourg dirent hautement *qu'elle rétablissait tout le papisme;* et encore qu'il n'y eût rien dans la doctrine qu'elle proposait qui ne pût recevoir aisément une interprétation catholique, les fidèles furent offensés de quelques façons de parler douteuses qui flattaient les luthériens : tellement que plusieurs catholiques donnèrent un mauvais sens à ce livre, qui enfin fut rejeté par les deux partis[2]. C'est ce que tous ceux qui sauront lire verront si nettement dans l'histoire, qu'il est impossible de le nier. A quoi pense donc le ministre, d'entretenir son peuple de si vains discours? Quel fondement peut-il faire sur une chose universellement improuvée? D'ailleurs, quand je lui aurais accordé, ce qui néanmoins n'est pas véritable, que ce livre de l'*Interim* combat la créance des catholiques, je demande quel droit avait l'empereur de prononcer sur des points de foi, de son autorité particulière? Mais enfin, que résulte-t-il de ce livre, sinon la condamnation du ministre? Il veut faire croire que le dessein de Charles V était de réformer la foi de l'Eglise. Il se trompe, ou il veut tromper. Car au contraire, l'empereur parlant aux Etats, et leur proposant l'*Interim*, dit que « pourvu qu'on l'entende bien, il n'a rien de » contraire à la religion catholique; il conjure ceux » qui ont retenu les lois et les coutumes de l'Eglise

1. *De Vita S. Francis.*, lib. 1. — 2. *Pag.* 58. — 3. *Lib.* XX. *Hist.* — 4. *Sleid.*, *ibid.*

1. *Voyez* Sleidan, livre XX, et l'*Interim* entièrement rapporté dans les opuscules de Calvin, imprimés à Genève en l'an 1576. — 2. *Hist. del Conc. Trid.*, *lib.* III; *Sleid.*, *lib.* XX *et* XXI.

» catholique, de demeurer fermes en cette pensée : » et ceux qui ont introduit des nouveautés en la re- » ligion, de reprendre celle que le reste de l'empire » professe[1]; » c'est-à-dire, la catholique. Donc il ne la juge pas corrompue, puisqu'il exhorte d'y retourner. Mais écoutons parler le ministre, nous verrons bien d'autres faussetés. « On accorda, dit-il[2], » ces articles selon les sentiments des réformés, » touchant la convoitise ès régénérés; » il n'y a rien sur ce point dans l'*Interim* qui ne puisse avoir un sens catholique : « la justification par les mérites » de Jésus-Christ seul; » il a tort de rapporter cet article comme un dogme particulier de la Réformation prétendue; nous croyons de tout notre cœur cette vérité : « la justification obtenue par la foi sans » aucun doute et avec toute certitude de confiance; » l'*Interim* dit expressément que « nous sommes jus- » tifiés en tant que la charité se joint à la foi et à » l'espérance. » Pour ce qui regarde une certitude *sans aucun doute*, le livre de l'empereur enseigne le contraire : « L'homme, dit-il, ne peut croire que » ses péchés lui soient remis, sans quelque doute » de sa propre infirmité et indisposition. » Faut-il ainsi abuser le monde par des faussetés si visibles? Mais passons aux autres articles. La récompense des bonnes œuvres y est, dit le ministre, enseignée, *sans opinion de mérite*. Que signifient donc ces paroles, qui sont écrites dans l'*Interim* au chapitre DE LA MÉMOIRE ET INVOCATION DES SAINTS : « Les saints » ont puisé leurs mérites par lesquels eux-mêmes » ont été sauvés et parlent pour nous, de cette » même source de tout salut et de tout mérite, à sa- » voir la passion de Jésus-Christ? » Est-il rien de plus formel ni de plus précis? « La nature de la » vraie Eglise, invisible; » ces paroles, ni ce sens ne se trouvent pas dans le livre de l'empereur : « les deux marques d'icelle, à savoir la saine doc- » trine, et le droit usage des sacrements; » il est vrai que ces deux marques y sont rapportées pour distinguer l'Eglise chrétienne d'avec les sociétés infidèles; mais l'unité, l'universalité, la succession y sont ajoutées pour la discerner des troupeaux hérétiques et schismatiques : « sans aucune sujétion au » Pape que pour l'ordre et pour éviter les schis- » mes; » mais cela bien entendu, comprend tout, et l'*Interim* attribue au Pape « le droit de gouverner » l'Eglise universelle par la même puissance que » saint Pierre a reçue de Jésus-Christ. » « La com- » munion, dit-il, de la coupe est octroyée à tous; » mais on y met la condition de ne blâmer point ceux qui communient d'une autre manière, « parce que » le corps et le sang de Jésus-Christ est contenu » sous chacune des deux espèces[3]; » ainsi la foi de l'Eglise demeure entière. « Le mariage est accordé » aux gens d'Eglise; » il est faux qu'on l'accorde à tous indifféremment, mais on tolère jusqu'au concile, dans le ministère ecclésiastique, les prêtres qui s'étaient mariés; ce qui ne touche point la doctrine. Je me lasse de rapporter tant de faussetés du ministre; et toutefois la charité chrétienne m'oblige à lui donner encore un avis sur le sacrifice de nos autels. Il était, dit-il, proposé dans le livre de l'empereur, *sans aucune propitiation*. Il est vrai qu'il n'use pas de ce mot : mais puisqu'il ne dit rien de contraire, le ministre a-t-il droit de dire que *cet article y ait été accordé selon la pensée des réformés*[1]? D'ailleurs nous lisons en ce livre que Jésus-Christ a offert deux sacrifices, l'un en la croix et l'autre en la cène, et que le dernier est institué pour honorer la mémoire du sacrifice sanglant de la croix, et pour nous en appliquer le fruit. C'est en substance ce que nous croyons du sacrifice de l'Eucharistie; et c'est pour cela seulement que nous l'appelons propitiatoire, parce que nous l'offrons à Dieu pour la rémission des péchés; non afin qu'elle nous y soit méritée, car nous savons bien que c'est à la croix que le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ nous a mérité cette grâce, mais afin qu'elle nous y soit appliquée comme un des fruits de sa passion. Au reste il n'est pas nouveau dans l'Eglise de dire que le sacrifice de l'Eucharistie soit une propitiation même pour les morts : saint Augustin l'enseigne en termes formels : « Lors, dit-il[2], que l'on offre pour les » fidèles trépassés les sacrifices de l'autel ou celui » des aumônes; pour ceux qui sont très-bons, ce » sont des actions de grâces; pour ceux qui ne sont » pas extrêmement mauvais, ce sont des propitia- » tions; et à l'égard de ceux qui sont très-mauvais, » quoiqu'ils ne servent de rien aux morts, ce sont » des consolations des vivants. » Il est à noter que saint Augustin nomme les aumônes des sacrifices; mais afin que nous entendions qu'il y a un sacrifice spécial en l'Eglise à qui ce nom convient proprement, il l'appelle singulièrement *sacrifice de l'autel*, et il reconnaît qu'il est propitiatoire. Que répondra ici le ministre, puisqu'il dit que la religion de saint Augustin n'est pas opposée à la sienne? Mais ce n'est pas mon intention d'entrer maintenant en cette matière, qui mériterait un discours plus ample, et qui ne conviendrait pas à ce lieu.

Si je me suis arrêté si longtemps sur l'*Interim* de l'empereur Charles V, ce n'est pas que l'autorité de ce livre me paraisse fort considérable, ni que j'approuve ses façons de parler obscures, qui enseignent tellement la bonne doctrine, qu'elles ne laissent pas de flatter l'erreur. Mais je m'étonne que le ministre ait pris tant de soin de tirer ce livre à son avantage; et il faut bien croire que l'hérésie se plaît fort aux déguisements, puisqu'elle se donne la peine de les employer dans des choses qui lui seraient inutiles, quand on lui aurait accordé qu'elles se sont passées comme elle récite.

Je puis dire encore le même des articles qui avaient été accordés au colloque de Ratisbonne en l'an 1541. Car, outre qu'il n'est pas juste que trois députés nommés par l'empereur règlent des difficultés de cette importance, Sleidan, que le catéchiste rapporte en la marge, nous assure que l'ordre des princes et particulièrement les évêques empêchaient qu'on ne les reçût, disant qu'on y avait mis plusieurs choses qui devaient être adoucies et corrigées, et que les sentiments des députés catholiques méritaient quelque censure[3]. Eckius, l'un des députés pour la conférence, déclara aux Etats qu'il n'approuvait point ce qui avait été arrêté; le

1. *Sleid.*, *lib.* XX *et* XXI. — 2. *Pag.* 59. — 3. *Sleid.*, *lib.* XX.

1. *Pag.* 58.
2. *Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, etiam si nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt.* Aug. Enchir. ad Laurent., c. 110, tom. VI, col. 238.
3. *Sleidan*, *lib.* XIV.

légat du Pape écrivit qu'il n'y pouvait pas consentir; l'empereur lui-même ne résolut rien, et remit le tout au concile : quelle force peut avoir cette conférence? Cependant le ministre s'y appuie beaucoup; et quoiqu'il soit très-indubitable qu'Eckius ne donna pas son consentement, il dit que l'article de la justification *passa sans débat entre les députés de l'une et de l'autre religion*[1]. C'est ainsi qu'il lit les auteurs, c'est ainsi qu'il catéchise son peuple; voilà les merveilleux témoignages par lesquels il prouve la nécessité de la réformation prétendue. Et comme si cette cause se devait juger par l'autorité des puissances, il joint à l'empereur Charles V la reine Catherine de Médicis, et quelques articles de réformation proposés au Pape de la part de quelques-uns de nos rois[2]. Mais ne sait-on pas que tous ces conseils venaient de l'esprit d'une reine, qui, selon sa politique ordinaire, tâchait de contenter tous les deux partis pour maintenir son autorité? Et certes, ceux qui l'avaient instruite, lui avaient donné d'excellents mémoires et bien conformes à l'esprit de l'Eglise, puisque le second point de réformation était d'abolir et les exorcismes et toutes les cérémonies du baptême, dont la plupart sont si anciennes, que Calvin même confesse qu'elles avaient été reçues presque dans les commencements de l'Evangile[3] : « Je n'ignore pas, dit- » il[4], combien ces choses sont anciennes; » et un peu après : « Ces impostures de Satan furent reçues » sans peine presque dès les commencements de » l'Evangile par la sotte crédulité du monde. » Je n'ai point de paroles assez énergiques pour exprimer l'impudence de cet hérésiarque; et néanmoins la reine surprise voulait que l'on suivît ses maximes plutôt que celles de l'antiquité : quel étrange moyen de réformation!

CONCLUSION.

Exhortation à nos adversaires, de retourner à l'unité de l'Eglise.

Après vous avoir proposé ces choses en toute sincérité et candeur, je vous laisse maintenant juger, nos chers frères, ce que vous devez croire de votre ministre, qui non-seulement vous entretient de si vains discours, mais, ce qui est encore plus insupportable, qui vous débite tant de faussetés sous le titre de Catéchisme. Rappelez en votre mémoire que l'ordre de son discours exigeant de lui qu'il tâchât de mettre quelque différence entre nos ancêtres et nous, il a entrepris de prouver que nous ruinions le fondement du salut : et nous avons fait voir sans difficulté, que la vérité lui manquant, il a eu recours à la calomnie. Si telle est la sainteté de notre doctrine, qu'il faille la déguiser nécessairement quand on veut la rendre odieuse, avouez que les reproches de votre ministre sont la justification de notre innocence. Je ne vous apporterai point en ce lieu des témoignages qui vous soient suspects; vous pouvez apprendre dans son Catéchisme que c'est la haine et la passion qui produit les invectives sanglantes par lesquelles vos prédicants tâchent de décrier notre foi. Ne vous dit-on pas tous les jours que vos pères ont quitté l'Eglise romaine, comme la Babylone maudite dont il est parlé dans l'Apocalypse[1]? Et cependant votre catéchiste, qui nous fait le même reproche, confesse qu'elle engendrait les enfants de Dieu; et par conséquent il ne peut nier qu'elle ne fût une vraie Eglise. Quel aveuglement ou quelle fureur, de détester, comme Babylone, la mère et la nourrice des enfants de Dieu! Combien de fois vous a-t-on prêché que c'est une idolâtrie de prier les saints? Certes, si c'est une idolâtrie, c'est le plus damnable de tous les crimes. Toutefois le ministre avoue, et il vous enseigne dans un Catéchisme, que cette prière n'empêche pas le salut, et n'en détruit pas les fondements[2]. Donc c'est une horrible infidélité, de la qualifier une idolâtrie, et d'accuser les chrétiens innocents d'un crime si noir et si exécrable. Ne devez-vous pas craindre justement que les autres points de notre créance ne vous soient proposés dans la même aigreur; et êtes-vous si peu soigneux de votre salut, que vous ne vouliez pas donner quelque temps à vous faire éclaircir de la vérité? Souvenez-vous par quelles injures et par combien de titres infâmes on déchire parmi vous l'Eglise romaine. Néanmoins si vous raisonnez selon les principes de votre ministre, vous trouverez qu'elle a retenu tous les fondements de la foi[3], et ainsi que, selon vos propres maximes, elle mérite le titre d'Eglise : car vous l'accordez par acte public à la secte luthérienne; quoique vous la croyiez infectée d'erreur, parce que vous jugez qu'elle a conservé les principes essentiels du christianisme. Si donc ils sont entiers en l'Eglise romaine, si ensuite elle est une vraie Eglise, comment pouvez-vous soutenir les injures dont vous la chargez? Et d'ailleurs si les catholiques possèdent l'Eglise, puisqu'il serait ridicule de s'imaginer que vous fassiez un même corps avec nous, ne paraît-il pas clairement que n'étant pas en notre unité, vous ne pouvez pas être en l'Eglise, et que votre perte est indubitable? Que reste-il donc, nos chers frères, sinon que vous retourniez à l'Eglise, en laquelle on vous a prêché que nos ancêtres faisaient leur salut jusqu'au milieu du siècle passé, et à laquelle on ne peut montrer qu'elle ait depuis ce temps-là changé sa doctrine[4]; de sorte que si vous étiez en son unité, quoi que l'on objectât contre votre foi, vous auriez la consolation de voir que nos adversaires ne pourraient nier que plusieurs des enfants de Dieu ne soient morts en cette créance, et que Jésus-Christ n'ait reçu en son paradis des chrétiens qui le servaient comme nous. Vous auriez la consolation d'être en la société d'une Eglise à laquelle on ne peut reprocher qu'elle soit nouvellement établie, à laquelle, quoi qu'on puisse dire, du moins n'oserait-on dénier que, depuis le temps des apôtres jusqu'à nos jours, elle n'ait confessé sans interruption, et la Trinité adorable, et le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, et la rédemption par son sang, et les mystères de son Evangile, et les fondements du christianisme. Votre nouveauté s'égalera-t-elle à cette antiquité vénérable, à cette constance de tant de siècles, et à cette majesté de l'Eglise? Qui êtes-vous, et d'où venez-vous? à qui avez-vous succédé; et où était l'Eglise

1. *Pag* 95. — 2. *Pag* 134 *et* 135. — 3. Voyez saint Augustin à la fin de l'Epître cv, ed. Ben. cxciv, n. 46, tom. II, col. 729. — 4. *Lib.* IV, *c.* 15.

1. Voyez ci-dessus, seconde Vérité, ch. 1. — 2. Voyez, première Vérité, sect. I, ch. 5. — 3. Voyez, la seconde Vérité, ch. 4. — 4. Ci-dessus, première Vérité, sect. I.

de Dieu, lorsque vous êtes tout d'un coup parus dans le monde? Et ne recourez plus désormais à ce vain asile d'Eglise invisible, réfuté par votre ministre; mais recherchez les antiquités chrétiennes, lisez les historiens et les saints docteurs; montrez-nous que depuis l'origine du christianisme, aucune Eglise vraiment chrétienne se soit établie en se séparant de toutes les autres[1]. Si jamais les orthodoxes ne l'ont pratiqué, si tous les hérétiques l'ont fait, si vous êtes venus par la même voie; regardez à qui vous êtes semblables, et craignez la peine de ceux dont vous imitez les mauvais exemples. Vous vous plaignez de nos abus et de nos désordres; êtes-vous si étrangement aveuglés, que vous croyiez qu'il n'y en ait point parmi vous? Toutefois je ne m'arrête point à vous les décrire; car cette dispute serait inutile, et je tranche en un mot la difficulté : s'il y a des abus en l'Eglise, sachez que nous les déplorons tous les jours; mais nous détestons les mauvais desseins de ceux qui les ont voulu réformer par le sacrilége du schisme. C'est là le triomphe de la charité, d'aimer l'unité catholique, malgré les troubles, malgré les scandales, malgré les dérèglements de la discipline qui paraissent quelquefois dans l'Eglise; et celui-là entend véritablement ce que c'est que la fraternité chrétienne, qui

1 Voyez ci-dessus, sect. 2, ch. 2.

croit qu'il n'y a aucune raison pour laquelle elle puisse être violée. Dieu saura bien, quand il lui plaira, susciter des pasteurs fidèles qui réformeront les mœurs du troupeau, qui rétabliront l'Eglise en son ancien lustre, qui ne sortiront pas dehors pour la détruire, comme ont fait vos prédécesseurs, mais qui agiront au dedans pour l'édifier. C'est pourquoi nous vous conjurons que vous fassiez enfin pénitence de cette pernicieuse entreprise de nous réformer en nous divisant, et d'avoir ajouté le malheur du schisme à tous les autres maux de l'Eglise. « Et ne vous persuadez pas, ce sont les » paroles de saint Cyprien[1], que vous défendiez » l'Evangile de Jésus-Christ, lorsque vous vous » séparez de son troupeau, et de sa paix et de sa » concorde, étant plus convenable à de bons soldats » de demeurer dans le camp de leur capitaine, et » là de pourvoir d'un commun avis aux choses qui » seront nécessaires. Car puisque l'unité chrétienne » ne doit pas être déchirée, et que d'ailleurs il n'est » pas possible que nous quittions l'Eglise pour aller » à vous, nous vous prions de tout notre cœur que » vous reveniez à l'Eglise, qui est votre mère, et » à notre fraternité; » afin que les nations infidèles, que nos divisions ont scandalisées, soient édifiées par notre concorde.

1. *Cyp., Epist.* XXIX, *nunc* XLIV, *p.* 58.

CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE, MINISTRE DE CHARENTON,

SUR LA MATIÈRE DE LA RELIGION.

AVERTISSEMENT.

Je n'avais pas besoin de mettre au jour cette Conférence, non plus que les Instructions dont elle fut accompagnée. La Conférence et les Instructions avaient pour objet la conversion d'une personne particulière; et ayant eu leur effet, rien n'obligeait à en faire davantage de bruit. Mais comme je n'affectais pas d'en publier le récit, je n'affectais pas non plus de le tenir caché. J'en donnai un exemplaire à mademoiselle de Duras, qui le souhaita : il était juste. Je consentis sans peine qu'on le communiquât à quelques-uns de messieurs de la religion prétendue réformée, qui désirèrent le voir, parce qu'on crut qu'il serait utile à leur instruction. Ce même motif m'a porté à le communiquer à quelques autres de ces messieurs, ou par moi-même, ou par des amis interposés. Ainsi il a passé en plusieurs mains : il s'en est fait des copies sans que je le susse; elles se sont répandues; elles se sont altérées : quelques-uns ont abrégé le récit que j'avais fait, ou l'ont tourné à leur mode; enfin, on l'a imprimé à Toulouse sur une mauvaise copie; et je ne puis plus m'empêcher de le donner tel que je l'ai rédigé moi-même avec beaucoup de fidélité et de religion.

Au sortir de la conférence, je la racontai tout entière à M. le duc de Richelieu, et à madame la duchesse sa femme, en présence de M. l'abbé Testu. Le zèle particulier qu'ils avaient pour la conversion de mademoiselle de Duras le leur fit ainsi désirer. Je leur avais déjà récité les conversations précédentes. Le lendemain, je fis le même récit à quelques-uns de mes amis particuliers, du nombre desquels était M. l'évêque de Mirepoix. J'étais plein de la chose, et je la racontai naturellement. Tous ces messieurs m'exhortèrent à la mettre par écrit pendant que j'en avais la mémoire fraîche, et me firent voir par plusieurs raisons, que ce soin ne serait pas inutile. Je les crus. On me vit écrire avec la rapidité qui paraît lorsqu'on écrit des faits qu'on a présents, sans se mettre en peine du style; et ces messieurs remarquèrent, dans la narration écrite, la même simplicité qu'ils avaient tous ressentie dans le récit de vive voix. Mademoiselle de Duras reconnut, dans mon discours, la vérité toute pure; et j'espère que ceux qui le liront sans prévention en auront la même pensée.

Après que mon récit se fut répandu, comme je l'ai dit, il en tomba une copie entre les mains de M. Claude, ainsi qu'il le témoigne lui-même; et il

répandit de son côté, avec une Réponse aux Instructions que j'avais données en particulier à mademoiselle de Duras, une Relation de notre conférence fort différente de celle-ci. A dire franchement ce que je pense, cette Relation ne fait honneur ni à lui ni à moi : nous y tenons tour à tour de longs discours assez languissants, assez traînants, assez peu suivis. Dans la Relation de M. Claude, on revient souvent d'où on est parti, sans qu'on voie par où on y rentre. Ce n'est pas ainsi que nous agîmes, et notre dispute fut suivie et assez serrée. Dans ces sortes de disputes, on s'échauffe naturellement comme dans une espèce de lutte : ainsi la suite est plus animée que ne sont les commencements. On se tâte, pour ainsi dire, l'un l'autre, dans les premiers coups qu'on se porte : quand on s'est un peu expliqué, quand on croit avoir découvert où chacun met la difficulté, et avoir, pour ainsi parler, senti le faible, tout ce qui suit est plus vif et plus pressant. Si tout cela se trouve aussi naturel dans le récit de M. Claude, que dans le mien, le lecteur en jugera. De la manière que le sien est tourné, plusieurs auront peine à croire qu'il n'ait pas été du moins rajusté et raccommodé sur la lecture du mien. Mais je ne veux point m'arrêter à ces réflexions. Tout le monde ne sait pas sentir dans les discours, non plus que dans les tableaux, ce qu'il y a d'original, et, pour ainsi dire, de la première main. Je ne veux non plus employer ici le reproche odieux de mauvaise foi. On ne se souvient pas toujours si exactement ni des choses qui ont été dites, ni de l'ordre dont elles l'ont été : souvent on confond dans son esprit ce qu'on a pensé depuis, avec ce qu'on a dit en effet dans la dispute; et sans dessein de mentir, il se trouve qu'on altère la vérité. Ce que je dirai de M. Claude, il le pourra dire de moi. Notre conversation s'est faite en particulier; et aucun de nous ne peut produire des témoins indifférents : ainsi chacun jugera de la vérité de nos récits, suivant ses préventions. Je ne prétends point tirer avantage du succès de la Conférence, qui fut suivie de la conversion de mademoiselle de Duras : c'est l'œuvre de Dieu, dont il faut lui rendre grâces : c'est un exemple pour ceux qui se trouvent bien disposés : mais ce n'est pas un argument pour des opiniâtres. Les catholiques regarderont ce changement d'une façon, et les prétendus réformés d'une autre. Ainsi quand nous nous mettrons, M. Claude et moi, à soutenir chacun son récit, il n'en résultera qu'une dispute dont le public n'a que faire. Et qu'importe au fond, dira le lecteur, qui des deux ait eu l'avantage? La cause ne réside pas dans ces deux hommes, qui se montreraient trop vains, et par là même trop peu croyables, s'ils voulaient que tout le monde, et leurs amis aussi bien que leurs adversaires, les en crussent également sur leur parole. Dans ces altercations, ce que le sage lecteur peut faire de mieux, c'est de s'attacher au fond des choses; et sans se soucier des faits personnels, considérer la doctrine que chacun avance.

La matière qui est traitée dans tout ce récit est aussi claire qu'elle est importante. C'est la matière de l'Eglise. Nos adversaires font peu de cas de cette dispute, et on leur entend toujours dire qu'il en faut venir au fond, en laissant à part, comme une formalité peu nécessaire, tous les préjugés qu'on tire de l'autorité de l'Eglise : comme si ce n'était pas une partie essentielle du fond, d'examiner par quelle autorité et par quel moyen Jésus-Christ a voulu que les chrétiens se résolussent sur les disputes qui devaient naître dans son Eglise. Les catholiques prétendent que ce moyen, c'est d'écouter l'Eglise même. Ils prétendent qu'un particulier ne se doit résoudre qu'avec tout le corps, et qu'il hasarde tout quand il se résout par une autre voie. Ils prétendent que pour savoir en quelle Eglise il faut demeurer, il ne faut que savoir quelle est celle qu'on ne peut jamais accuser de s'être formée en se séparant; celle qu'on trouve avant toutes les séparations; celle dont toutes les autres se sont séparées. Sans sortir de notre maison, nos parents mêmes nous montreront cette Eglise. *Interrogez votre père, et il vous le dira; demandez à vos ancêtres, et ils vous l'annonceront*[1]. Selon cette règle, quiconque peut montrer à toute une Eglise, à toute une société de pasteurs et de peuple, le commencement de son être, et un temps, quel qu'il soit, durant lequel elle n'était pas, l'a convaincue dès là de n'être pas une Eglise vraiment chrétienne. Voilà notre prétention; et nous ne prétendons pas que, dans cette question, il s'agisse d'une simple formalité. Nous soutenons qu'il s'agit d'un article fondamental, contenu dans ces paroles du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique;* article d'ailleurs de telle importance, qu'il emporte la décision de tous les autres. Mais autant que ce point est décisif, autant est-il clair; et on n'en peut pas parler longtemps sans que le faible paraisse bientôt de part ou d'autre. Disons mieux : lorsqu'un catholique, tant soit instruit, entreprend un protestant sur ce point, ce protestant, quelque habile et quelque subtil qu'il soit, se trouvera infailliblement réduit, non pas toujours à se taire, mais, ce qui n'est pas moins fort que le silence, à ne dire, quand il voudra parler, que de visibles absurdités.

C'est ce qui est ici arrivé à M. Claude par le seul défaut de sa cause; car on verra qu'il l'a défendue avec toute l'habileté possible, et si subtilement, que je craignais pour ceux qui écoutaient; car je sais ce qu'écrit saint Paul de tels discours. Mais enfin, il le faut dire à pleine bouche : la vérité a remporté une victoire manifeste. Ce que M. Claude avoue ruine sa cause : les endroits où M. Claude est demeuré sans réponse, sont des endroits qui, en effet, n'en souffrent point.

Et afin qu'on ne dise pas que j'avance ce que je veux; ou que je veux maintenant, contre ce que je viens de déclarer, qu'on m'en croie sur ma parole : deux choses vont faire voir, quelque opinion qu'on veuille avoir de moi, qu'en ce point il faut me croire nécessairement.

La première, c'est qu'appuyé sur la force de la vérité, et sur la promesse de celui qui dit, *qu'il nous donnera une bouche et une parole, à laquelle nos adversaires ne pourront pas résister*[2]; partout où M. Claude dira qu'il n'a pas avoué ce que je lui fais avouer dans le récit de la conférence, je m'engage, dans une seconde conférence, à tirer de lui encore le même aveu; et partout où il dira qu'il n'est pas demeuré sans réponse, je le forcerai, sans autre argument que ceux qu'il a déjà ouïs, à

1. *Deut.*, XXXII. 7. — 2. *Luc*, XXI. 15.

des réponses si visiblement absurdes, que tout homme de bon sens avouera qu'il valait encore mieux se taire que de s'en être servi.

Et de peur qu'on ne dise, car dans une affaire où il s'agit du salut des âmes, il faut, autant qu'on peut, tout prévenir : de peur donc, encore une fois, qu'on ne dise que M. Claude peut-être aura pris un mauvais tour, par lequel il se sera engagé dans des inconvénients ; je soutiens, au contraire, que cet avantage est tellement dans notre cause, que tout ministre, tout docteur, tout homme vivant succombera de la même sorte à de pareils arguments.

Ceux qui voudront faire cette épreuve, verront que ma promesse n'est pas vaine. Que si on dit que je présume de mes forces; maintenant que je m'examine moi-même devant Dieu, si cette présomption m'avait fait parler, je désavouerais tout ce que j'ai dit. Au lieu de me promettre aucun avantage, je me tiendrais pour vaincu en ne me fiant qu'à mon bras et en mes armes; et loin de défier les forts, à l'exemple de David[1], je me rangerais avec ceux dont le même David a chanté, que *les flèches des enfants les ont percés, et que leur propre langue, trop faible pour les défendre, s'est enfin tournée contre eux-mêmes*[2].

L'Instruction que j'offre en général aux prétendus réformés, je l'offre en particulier à ceux du diocèse de Meaux, que je dois porter plus que tous les autres dans mes entrailles. Ceux qui refuseront cette Instruction chrétienne, pacifique, fraternelle et paternelle, autant que concluante et décisive, je leur dirai, comme saint Paul, avec douleur et gémissement, car on ne se console pas de la perte de ses enfants et de ses frères : *Je suis net du sang d'eux tous*[3].

Voilà la première chose qui fera voir que je n'impute rien à M. Claude pour me donner de l'avantage. La seconde, c'est que M. Claude lui-même, au milieu de ce qu'il m'oppose, et parmi tous les tours qu'il donne à notre dispute, avoue encore au fond ce dont il s'agissait entre nous, ou le tourne d'une manière à faire voir qu'il ne peut pas entièrement le désavouer. Mais tout ceci s'entendra mieux quand, après les Instructions et la Conférence, on lira encore les réflexions que je ferai sur l'écrit de M. Claude.

Il faut de l'attention pour prendre toute la suite de ces Instructions : car quelque facilité qu'il ait plu à Dieu nous faire trouver dans une matière où il montre aux plus ignorants comme aux plus habiles la voie du salut ouverte, il n'a voulu décharger personne de l'attention dont il est capable; et comme les entretiens qu'on va voir sont nés à l'occasion des articles XIX et XX de mon Traité de l'*Exposition*, la lecture de ces deux articles, qui ne coûtera qu'un demi-quart d'heure, facilitera l'intelligence de tout cet ouvrage, quoique j'espère d'ailleurs qu'il se soutiendra par lui-même.

Au reste, cette lecture ne sera pas inutile aux catholiques; ordinairement ils négligent trop les livres de controverse. Appuyés sur la foi de l'Eglise, ils ne sont pas assez soigneux de s'instruire dans les ouvrages où leur foi serait confirmée, et où ils trouveraient les moyens de ramener les errants. On n'en usait pas ainsi dans les premiers siècles de l'Eglise : les traités de controverse, que faisaient les Pères, étaient recherchés par tous les fidèles. Comme la conversation est un des moyens que le Saint-Esprit nous propose pour attirer les infidèles, et ramener les errants, chacun travaillait à rendre la sienne fructueuse et édifiante par cette lecture. La vérité s'insinuait par un moyen si doux; et la conversation attirait ceux qu'une dispute méditée n'aurait peut-être fait qu'aigrir. Mais afin qu'on lise les ouvrages que nous faisons sur la controverse, comme on lisait ceux des Pères, tâchons, comme les Pères, de les remplir, non-seulement d'une doctrine exacte et saine, mais encore de piété et de charité; et autant que nous pourrons, corrigeons les sécheresses, pour ne point dire l'aigreur, qu'on trouve trop souvent dans de tels livres.

1. *I. Reg*. XVII. 45. — 2. *Psal*. LXIII. 8. 9. — 3. *Act*., XX. 29.

I.

Préparation à la conférence, et instruction particulière.

MADEMOISELLE DE DURAS ayant quelque doute sur sa religion, m'avait fait demander par diverses personnes de qualité, si je voudrais bien conférer en sa présence avec M. Claude. Je répondis que je le ferais de bon cœur, si je voyais que cette conférence fût nécessaire à son salut. Ensuite elle se servit de l'entremise de M. le duc de Richelieu, pour m'inviter à me rendre à Paris le mardi dernier février 1678, et à entrer en conférence le lendemain avec ce ministre, sur la matière dont elle me parlerait. C'était pour me l'indiquer qu'elle souhaita de me voir avant la conférence. Comme je me fus rendu chez elle au jour marqué, elle me fit connaître que le point sur lequel elle désirait s'éclaircir avec son ministre était celui de l'autorité de l'Eglise, qui lui semblait renfermer toute la controverse. Il me parut qu'elle n'était pas en état de se résoudre sans cette conférence, si bien que je la jugeai absolument nécessaire.

Je lui dis que ce n'était pas sans raison qu'elle s'attachait principalement, et même uniquement, à ce point qui renfermait en effet la décision de tout le reste, comme elle l'avait remarqué; et sur cela je tâchai de lui faire encore mieux entendre l'importance de cet article.

C'est une chose, lui dis-je, assez ordinaire à vos ministres, de se glorifier que la créance des fondements de la foi ne leur peut être contestée. Ils disent que nous croyons tout ce qu'ils croient, mais qu'ils ne croient pas tout ce que nous croyons. Ils veulent dire par-là qu'ils ont retenu tous les fondements de la foi, et qu'ils n'ont rejeté que ce que nous y avons ajouté. Ils tirent de là un grand avantage, et prétendent que leur doctrine est sûre et incontestable. Mademoiselle de Duras se souvient fort bien de leur avoir souvent ouï tenir de tels discours. Je ne veux sur cela, poursuivis-je, leur faire qu'une remarque; c'est que, loin de leur accorder qu'ils croient tous les fondements de la foi, au contraire, nous leur faisons voir qu'il y a un article du Symbole qu'ils ne croient pas, et c'est celui de l'Eglise universelle. Il est vrai qu'ils disent de bouche : *Je crois l'Eglise catholique ou universelle*, comme les ariens, les macédoniens et les sociniens disent de bouche : *Je crois en Jésus-Christ et au Saint-*

Esprit. Mais comme on a raison d'accuser ceux-ci de ne croire pas ces articles, parce qu'ils ne les croient pas comme il faut, ni selon leur véritable intelligence : si on montre aux prétendus réformés qu'ils ne croient pas comme il faut l'article de l'Eglise catholique, il sera vrai qu'ils rejetteront en effet un article si important du Symbole.

Mademoiselle de Duras avait lu mon Traité de l'*Exposition*, et me fit connaître qu'elle se souvenait d'y avoir vu quelque chose qui revenait à peu près à ce que je lui disais : mais j'ajoutai qu'en ce Traité j'avais voulu dire les choses fort brièvement, et qu'il était à propos qu'elle les vît un peu plus au long.

Il faut donc savoir, lui dis-je, ce qu'on entend par ce mot d'Église catholique ou universelle; et sur cela, je posai pour fondement, que dans le Symbole, où il s'agissait d'exposer la foi simplement, il fallait prendre ce terme de la manière la plus propre, la plus naturelle et la plus usitée parmi les chrétiens. Or ce que tous les chrétiens entendent par le nom d'Eglise, c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole. Si cette société fait cette profession, par conséquent elle est visible.

Que cette signification du nom d'Eglise fût la propre et la naturelle signification de ce nom, celle en un mot qui était connue de tout le monde, et usitée dans le discours ordinaire, je n'en demandais pas d'autres témoins que les prétendus réformés eux-mêmes.

Quand ils parlent de leurs prières ecclésiastiques, de la discipline de l'Eglise, de la foi de l'Eglise, des pasteurs et des diacres de l'Eglise, ils n'entendent point que ce soient les prières des prédestinés, ni leur discipline, ni leur foi; mais les prières, la foi et la discipline de tous les fidèles assemblés dans la société extérieure du peuple de Dieu.

Quand ils disent qu'un homme édifie l'Eglise, ou qu'il scandalise l'Eglise, ou qu'ils reçoivent quelqu'un dans l'Eglise, ou qu'ils excluent quelqu'un de l'Eglise, tout cela s'entend sans doute de la société extérieure du peuple de Dieu.

Ils l'expliquent ainsi dans la forme du baptême, lorsqu'ils disent qu'ils vont recevoir l'enfant *en la compagnie de l'Eglise chrétienne;* et pour cela qu'ils obligent « les parrains et marraines de l'instruire » en la doctrine, laquelle est reçue du peuple de » Dieu, comme elle est, disent-ils, sommairement » comprise en la Confession de foi que nous avons » tous : » et encore, lorsqu'ils demandent à Dieu dans leurs prières ecclésiastiques, de *délivrer toutes ses Eglises de la gueule des loups ravissants :* et encore plus expressément dans la Confession de foi, article XXV, quand ils disent « que l'ordre de » l'Eglise, qui a été établi de l'autorité de Jésus-» Christ, doit être sacré, et pourtant que l'Eglise, » ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs » qui aient la charge d'enseigner; » et dans l'article XXVI, « que nul ne se doit retirer à part, mais » que tous ensemble doivent garder et entretenir » l'unité de l'Eglise, se soumettant à l'instruction » commune; » et enfin, dans l'article XXVII, « qu'il » faut discerner soigneusement quelle est la vraie » Eglise, et que c'est la compagnie des fidèles qui » s'accordent à suivre la parole de Dieu et la pure » religion qui en dépend. » D'où ils concluent, article XXVIII, « qu'où la parole de Dieu n'est pas re-» çue, et qu'on ne fait nulle profession de s'assujétir » à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements, » à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait » aucune Eglise. »

On voit, par tous ces passages, et par l'usage commun des prétendus réformés, que la signification du mot d'Eglise, propre, naturelle et usitée de tout le monde, est de la prendre pour la société extérieure du peuple de Dieu, parmi lequel, quoiqu'il se trouve des *hypocrites et réprouvés*, *leur malice*, disent-ils, *ne peut effacer le titre d'Eglise*, article XXVII. C'est-à-dire, que les hypocrites, mêlés à la société extérieure du peuple de Dieu, ne lui peuvent ôter le titre de vraie Eglise, pourvu qu'elle soit toujours revêtue de ces marques extérieures, de faire profession de la parole de Dieu, et de l'usage des sacrements, comme porte l'article XXVIII.

Voilà comme on prend l'Eglise lorsqu'on en parle simplement, naturellement, proprement, sans contention ni dispute; et si c'est la manière ordinaire de prendre ce mot, nous avons raison de dire, que c'est celle que les apôtres ont employée dans leur Symbole, où il fallait parler de la manière la plus ordinaire et la plus simple, parce qu'il s'agissait de renfermer en peu de paroles la confession des fondements de la foi.

En effet, il a passé dans le discours commun de tous les chrétiens, de prendre le mot d'Eglise pour cette société extérieure du peuple de Dieu; quand on veut entendre, par le mot d'Eglise, la société des prédestinés, on l'exprime, et on dit l'Eglise des prédestinés. Quand on veut entendre par ce mot, *l'assemblée et l'Eglise des premiers-nés qui sont écrits dans le ciel*, on l'exprime nommément comme fait saint Paul[1]. Il prend ici le mot d'Eglise dans une signification moins usitée, *pour la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, où sont plusieurs milliers d'anges et les esprits des justes sanctifiés*, c'est-à-dire, pour le ciel où sont recueillies les âmes saintes. C'est pourquoi il ajoute un mot pour désigner cette Eglise; c'est *l'Eglise des premiers-nés*, qui ont précédé leurs frères dans la gloire. Mais quand on emploie simplement le mot d'Eglise sans rien ajouter, l'usage commun de tous les chrétiens, sans en excepter les prétendus réformés, est de le prendre pour signifier l'assemblée, la société, la communion de ceux qui confessent la vraie doctrine de Jésus-Christ. Et d'où vient cet usage de tous les chrétiens, sinon de l'Ecriture sainte, où nous voyons en effet le mot d'Eglise pris communément en ce sens, en sorte qu'on ne peut nier que ce ne soit la signification ordinaire et naturelle de ce mot?

Le mot d'Eglise, dans son origine, signifie assemblée, et s'attribuait principalement aux assemblées que tenaient autrefois les peuples pour entendre parler des affaires publiques. Et ce mot est employé en ce sens aux Actes, XIX, lorsque le peuple d'Ephèse s'assembla en fureur contre saint Paul : *l'assemblée de l'Eglise était confuse.* Et encore : *Si vous demandez quelque chose, cela se pourra conclure dans une assemblée ou Eglise dû-*

1. *Heb.*, XII. 23.

ment convoquée. Et enfin : *Quand il eut dit ces choses, il renvoya l'Eglise ou l'assemblée*[1].

Voilà l'usage du mot d'Eglise parmi les Grecs et dans la gentilité. Les Juifs et les chrétiens se sont depuis servi de ce mot pour signifier l'assemblée, la société, la communauté du peuple de Dieu, qui fait profession de le servir. Il n'y a personne qui ne connaisse cette fameuse version des Septante, qui ont traduit en grec l'Ancien Testament quelques siècles avant Jésus-Christ : de plus de cinquante passages où ce terme se trouve employé dans leur version, il n'y en a pas un seul où il ne se prenne pour quelque assemblée visible; et il n'y en a que très-peu où il ne se prenne pour la société extérieure du peuple de Dieu. C'est aussi le sens où l'emploie saint Etienne, lorsqu'il dit, que *Moïse fut en l'Eglise ou dans l'assemblée au désert avec l'ange qui parlait à lui*[2], appelant du mot d'Eglise, selon l'usage reçu par les Juifs, la société visible du peuple de Dieu.

Les chrétiens ont pris ce mot des Juifs, et ils lui ont conservé la même signification, l'employant à signifier l'assemblée de ceux qui confessaient Jésus-Christ, et faisaient profession de sa doctrine.

Voilà ce qui s'appelle simplement Eglise, ou l'Eglise de Dieu et de Jésus-Christ : et de plus de cent passages où ce mot est employé dans le Nouveau Testament, à peine y en a-t-il deux ou trois où cette signification lui soit contestée par les ministres; et même, dans les endroits où ils la contestent, il est clair que c'est sans raison.

Par exemple, ils ne veulent pas que ce passage de saint Paul, où il est dit que Jésus-Christ s'est *fait une Eglise glorieuse, qui n'a ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais qu'elle est sainte et sans tache*[3]; ils ne veulent, dis-je, pas que ce passage puisse être entendu de l'Eglise visible, ni même de l'Eglise sur la terre, parce que l'Eglise ainsi regardée, loin d'être sans tache, a besoin de dire tous les jours : *Pardonnez-nous nos péchés.* Et moi je dis, au contraire, que c'est parler manifestement contre l'Apôtre, que de dire que cette Eglise glorieuse et sans tache, ne soit pas l'Eglise visible. Car voyez de quelle Eglise parle saint Paul : c'est de *celle que Jésus-Christ a aimée, pour laquelle il s'est donné, afin de la sanctifier, la purifiant dans l'eau où elle est lavée par la parole de vie*[4]. Cette Eglise lavée dans l'eau, est purifiée par le baptême, cette Eglise sanctifiée par la parole de vie, soit par celle de la prédication, soit par celle qui est employée dans les sacrements, cette Eglise est sans doute l'Eglise visible. La sainte société des prédestinés n'en est pas exclue, à Dieu ne plaise; ils en font la plus noble partie; mais ils sont compris dans ce tout. Ils y sont instruits par la parole, ils y sont purifiés par le baptême; et souvent même des réprouvés sont employés à ces ministères. Il les faut donc regarder dans ce passage, non comme faisant un corps à part, mais comme faisant la plus belle et la plus noble partie de cette société extérieure. C'est cette société que l'Apôtre appelle l'Eglise. Jésus-Christ l'aime sans doute : car il lui a donné le baptême; il a répandu son sang pour l'assembler; il n'y a ni appelé, ni justifié, ni baptisé dans cette Eglise, qui ne soit appelé, justifié et baptisé au nom et par les mérites de Jésus-Christ crucifié. Cette Eglise est glorieuse, parce qu'elle glorifie Dieu publiquement, parce qu'elle annonce à toute la terre la gloire de l'Evangile et de la croix de Jésus-Christ. Cette Eglise est sainte, parce qu'elle enseigne toujours constamment et sans varier la sainte doctrine, qui enfante continuellement des saints dans son unité. Cette Eglise n'a ni tache ni ride, parce qu'elle n'a ni erreur ni aucune mauvaise maxime; et encore parce qu'elle instruit et contient en son sein les élus de Dieu, qui, quoique pécheurs sur la terre, trouvent dans sa communion des moyens extérieurs de se purifier, en sorte qu'ils viendront un jour en un état très-parfait devant Jésus-Christ.

Voilà peut-être le seul passage où l'on puisse dire avec quelque sorte d'apparence que le mot d'*Eglise*, pris simplement, signifie autre chose que la société extérieure du peuple de Dieu; et vous voyez cependant combien il est clair qu'il se doit entendre comme tous les autres.

Mais quand ainsi serait que ce passage et deux ou trois autres auraient une signification, ou douteuse, ou même éloignée de celle-ci, tous les autres passages y sont conformes. Car qu'y a-t-il de plus fréquent que les passages où il est dit, qu'il faut édifier l'Eglise, et qu'on a persécuté l'Eglise, qu'on loue Dieu au milieu de l'Eglise, qu'on la salue, qu'on la visite, qu'on y établit des pasteurs et des évêques pour la régir, et autres semblables dont le nombre est infini?

Ainsi on ne peut nier que cette signification du mot d'*Eglise* ne soit la signification ordinaire, et celle par conséquent qui devait être suivie dans une Confession de foi aussi simple qu'est le Symbole des Apôtres.

C'est dans ce sens que l'a prise tout un grand concile, le premier et le plus saint de tous les conciles universels, lorsque condamnant Arius, il prononce ainsi : « Tous ceux qui disent que le Fils de » Dieu a été tiré du néant, la sainte Eglise catholi- » que et apostolique les anathématise[1]. »

C'est Jésus-Christ lui-même qui nous a appris à croire l'Eglise en ce sens. Car, pour fonder cette Eglise, il est sorti du sein invisible de son Père, et s'est rendu visible aux hommes; il a assemblé autour de lui une société d'hommes qui le reconnaissait pour maître : voilà ce qu'il a appelé son Eglise. C'est à cette Eglise primitive que les fidèles qui ont cru depuis se sont agrégés, et c'est de là qu'est née l'Eglise que le Symbole appelle universelle.

Jésus-Christ a employé le mot d'Eglise pour signifier cette société visible, lorsqu'il a dit lui-même qu'il fallait écouter l'Eglise : *Dites-le à l'Eglise*[2]; et encore lorsqu'il a dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes d'enfer n'auront point de force contre elle*[3].

Pourquoi, disais-je, mademoiselle, pourquoi ceux de votre religion ne veulent-ils pas entendre ici, par le mot d'Eglise, la société de ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ et en l'Evangile; puisqu'il est certain que cette société est en

1. *Act.*, XIX. 32, 39, 40. — 2. *Idem*, VII. 38. — 3. *Ephes.*, V. 27. — 4. *Idem*, V. 27.

1. *Conc. Nec. post. Symb. Labb.*, *tom.* II, *col.* 27. — 2. *Matth.*, XVII. 17. — 3. *Idem*, XVI. 18.

effet la vraie Eglise, contre laquelle l'enfer n'a jamais eu de force : ni lorsqu'il a employé les tyrans pour la persécuter, ni lorsqu'il a employé les faux docteurs pour la corrompre?

L'enfer ne prévaudra pas contre les prédestinés; il est certain : car s'il n'a point de force contre cette société extérieure, à plus forte raison n'en aura-t-il pas contre les élus de Dieu, qui sont la partie la plus pure et la plus spirituelle de cette Eglise. Mais par la même raison qu'il ne peut pas prévaloir contre les élus, il ne peut pas prévaloir contre l'Eglise qui les enseigne, où ils confessent l'Evangile, et où ils reçoivent les sacrements.

C'était cette société extérieure où les élus servent Dieu, qu'il fallait entendre par le mot d'Eglise, et admirer en même temps la force invincible des promesses de Jésus-Christ, qui a tellement affermi la société de son peuple, quoique faible en comparaison des infidèles qui l'environnaient au dehors, quoique déchirée par les hérétiques qui la divisaient au dedans, qu'il n'y a pas eu un seul moment où cette Eglise n'ait été vue par toute la terre.

Mais les prétendus réformés n'ont pas osé soutenir ce sens naturel de l'Evangile. Car ils ont été forcés, pour s'établir, de dire dans leur propre Confession de foi, article XXXI : « Que l'état de l'Eglise » a été interrompu, et qu'il l'a fallu dresser de » nouveau, parce qu'elle était en ruine et désola» tion. »

Et en effet, leur Eglise, quand elle s'est établie, n'est entrée en communion avec aucune autre Eglise qui fût alors sur la terre; mais s'est formée en rompant avec toutes les Eglises chrétiennes qui étaient au monde.

Ils n'ont donc pas la consolation qu'ont les catholiques, de voir la promesse de Jésus-Christ s'accomplir visiblement, et se soutenir durant tant de siècles. Ils ne peuvent montrer une Eglise, qui ait toujours été depuis que Jésus-Christ est venu pour la bâtir sur la pierre; et pour sauver sa parole, ils sont obligés d'avoir recours à une Eglise des prédestinés, que ni eux ni personne ne peuvent montrer.

Or, Jésus-Christ a voulu montrer quelque chose d'illustre et de clair, quand il a dit que son Eglise, malgré les enfers, serait toujours invincible : il a, dis-je, voulu montrer quelque chose de clair et d'éclatant, qui pût servir, dans tous les siècles, d'assurance sensible et palpable de la certitude immuable de ses promesses.

Et en effet, regardons quand il a dit cette parole : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle*[1]. C'est lorsqu'ayant demandé à ses apôtres : *Que dites-vous que je suis?* Pierre répondit au nom de tous : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant.*

C'est sur cette illustre confession de foi que la chair et le sang n'avaient point dictée, mais que le Père céleste avait révélée à Pierre; c'est, dis-je, sur cette illustre confession de foi, qu'est fondée, et la dignité de saint Pierre, et la fermeté inébranlable de l'Eglise. Cette Eglise, qui confesse que Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, est celle contre qui l'enfer n'aura jamais de force, qui subsistera sans interruption malgré les efforts et les artifices du diable.

1. *Matth.*, XVI. 18.

Il paraît donc clairement que l'Eglise, dont parle ici Jésus-Christ, est une Eglise confessante, une Eglise qui publie la foi, une Eglise par conséquent extérieure et visible. Et voyez aussi ce qu'il ajoute : « Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; » et tout ce que tu auras lié en la terre, sera lié » dans le ciel; et ce que tu auras délié en terre, » sera délié aux cieux[1]. »

Quelque chose qu'il faille entendre par ces mots, soit la prédication, soit les censures ecclésiastiques, ou le ministère des prêtres dans le sacrement de pénitence, comme l'entendent les catholiques, toujours est-il assuré que voilà un ministère extérieur donné à cette Eglise : c'est donc cette Eglise qui confesse la foi, et la confesse principalement par la bouche de saint Pierre; c'est cette Eglise qui use du ministère des clefs, c'est elle qui sera toujours sur la terre, sans que l'enfer puisse jamais prévaloir contre elle.

Et parce que Jésus-Christ voulait qu'elle fût toujours visiblement subsistante, il l'a revêtue de marques sensibles qui doivent toujours durer. Car voici comme il envoie ses apôtres, et ce qu'il leur dit en montant aux cieux : « Allez, et enseignez » toutes les nations, les baptisant au nom du Père, » du Fils, et du Saint-Esprit, et leur apprenant à » garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici, » je suis toujours avec vous, jusqu'à la fin du » monde[2] : » avec vous enseignant, avec vous baptisant, avec vous apprenant à mes fidèles à garder tout ce que je vous ai commandé, avec vous par conséquent exerçant dans mon Eglise un ministère extérieur : c'est avec vous, c'est avec ceux qui vous succéderont, c'est avec la société assemblée sous leur conduite, que je serai dès maintenant, jusqu'à ce que le monde finisse; toujours, sans interruption, car il n'y aura pas un seul moment où je vous délaisse, et quoiqu'absent de corps, je serai toujours présent par mon Saint-Esprit.

En conséquence de cette parole, saint Paul nous dit aussi que le ministère ecclésiastique durera, sans discontinuer, jusqu'à la résurrection générale. « Celui qui est descendu, c'est le même qui est » monté au-dessus de tous les cieux, afin qu'il » remplît toutes choses. Lui-même donc a établi » les uns pour être apôtres, les autres pour être » prophètes, les autres pour être évangélistes, les » autres pour être pasteurs et docteurs, pour l'as» semblage des saints, pour l'œuvre du ministère, » pour l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce » que nous nous rencontrions tous dans l'unité de » la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, en » homme parfait à la mesure de la parfaite stature » de Jésus-Christ[3]; » c'est-à-dire, jusqu'à ce que nous ayons atteint la perfection de Jésus-Christ, glorifiés en corps et en âme : voilà le terme que Dieu a donné au ministère ecclésiastique.

Les prétendus réformés ne veulent pas que l'Eglise visible soit celle qui s'appelle le corps de Jésus-Christ : quel est donc ce corps, « où Dieu a » établi les uns apôtres, les autres prophètes, les

1. *Matth.*, XVI. 19. — 2. *Matth.*, XXVIII. 19, 20. — 3. *Eph.*, IV. 10, 11, *etc.*

» autres pasteurs et docteurs? » Quel est ce corps où Dieu a établi plusieurs membres et diverses grâces, « la grâce du ministère, la grâce de la doc» trine, la grâce de l'exhortation et de la consola» tion, la grâce du gouvernement[1]? » Quel est, dis-je, ce corps, si ce n'est l'Eglise visible?

Mais ce qui fait que les prétendus réformés ne veulent pas avouer que ce corps de Jésus-Christ, tant recommandé dans l'Ecriture, puisse être l'Eglise visible, c'est qu'ils sont contraints de dire que l'Eglise visible cesse quelquefois d'être sur la terre; et ils ont horreur de dire que le corps de Jésus-Christ ne soit pas toujours, de peur de faire mourir Jésus-Christ encore une fois.

C'est donc sans difficulté cette assemblée de pasteurs et de peuples; c'est cette Eglise composée de tant de membres divers, par lesquels s'exercent extérieurement tant de saints ministères; c'est celle-là qui est appelée corps de Jésus-Christ; c'est à ce corps assemblé sous le ministère des pasteurs, qu'il a dit en montant aux cieux : *Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* Celui donc qui est descendu, c'est le même qui est monté, afin qu'il remplît toutes choses, le ciel par sa personne et par sa présence visible, la terre par son esprit et par son assistance invisible, l'un et l'autre par sa vérité et par sa parole. Et c'est pour continuer, en montant aux cieux, cette assistance promise à son Eglise, qu'il y a mis les uns apôtres, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs : chose qui doit durer jusqu'à ce que l'œuvre de Dieu soit entièrement accomplie, que nous soyons tous hommes parfaits, et que tout le corps de l'Eglise soit arrivé à la plénitude et à la perfection de Jésus-Christ.

Ainsi l'ouvrage de Jésus-Christ est éternel sur la terre. L'Eglise, fondée sur la confession de la foi, sera toujours, et confessera toujours la foi : son ministère sera éternel : elle liera et déliera jusqu'à la fin du monde, sans que l'enfer l'en puisse empêcher; elle ne discontinuera jamais d'enseigner les nations : les sacrements, c'est-à-dire, les livrées extérieures dont elle est revêtue, dureront toujours. « Enseignez, et baptisez les nations, et je » serai toujours avec vous[2]. Toutes les fois que » vous mangerez de ce pain, et que vous boirez de » cette coupe, vous annoncerez la mort du Sei» gneur, jusqu'à ce qu'il vienne[3]. » Avec la cène durera et la confession de la foi, et le ministère ecclésiastique, et la communion extérieure et intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux, et jusqu'à ce que Jésus-Christ vienne. La durée de l'Eglise et du ministère ecclésiastique n'a point d'autres bornes.

Ce n'est donc pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais, c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés; qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le baptême, qui les nourrit par l'Eucharistie, qui leur administre les clefs, qui les gouverne, et les tient unis sous la discipline, qui forme en eux Jésus-Christ : c'est ce corps visible qui subsistera éternellement.

Et c'est pourquoi dans le Symbole des apôtres, où l'on nous propose à croire les fondements de la foi, on nous dit en même temps de croire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et de croire la sainte Eglise catholique, et la communion des saints : communion intérieure par la charité, et dans le Saint-Esprit qui nous anime, je l'avoue; mais en même temps, communion extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi, et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise.

Et tout ce que nous venons de dire, est renfermé dans cette parole : *Je crois l'Eglise universelle.* On la croit dans tous les temps; elle est donc toujours : on la croit dans tous les temps; elle enseigne donc toujours la vérité.

Vos ministres veulent que nous croyions que c'est autre chose de croire l'Eglise, c'est-à-dire, croire qu'elle soit; autre chose de croire à l'Eglise, c'est-à-dire, croire à toutes ses décisions. Mais cette distinction est frivole. Qui croit que l'Eglise est toujours, croit qu'elle est toujours confessant et enseignant la vérité. C'est à l'Eglise qui confesse la vérité, que Jésus-Christ a promis que l'enfer n'aurait point de force contre elle. Jamais donc la vérité ne cessera d'y être confessée; et par conséquent en croyant qu'elle est, on assure qu'elle est toujours croyable.

En effet, il ne suffit pas, pour conserver le nom d'Eglise, de retenir quelques points de la doctrine de Jésus-Christ : autrement les ariens, les pélagiens, les donatistes, les anabaptistes, et les sociniens seraient de l'Eglise. Ils n'en sont pas toutefois : à Dieu ne plaise que nous appelions du nom d'Eglise cette confusion! Il ne faut donc pas seulement que l'Eglise conserve quelque vérité : il faut qu'elle conserve, et qu'elle enseigne toute vérité; autrement elle n'est pas l'Eglise.

Il ne sert de rien de distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres. Car tout ce que Dieu a révélé doit être retenu. Il ne nous a rien révélé qui ne soit très-important pour notre salut. *Je suis le Seigneur, qui t'enseigne des choses utiles*[1]. Il faut donc trouver dans la foi que l'Eglise enseigne, la plénitude des vérités révélées de Dieu : autrement, ce n'est plus l'Eglise que Jésus-Christ a fondée.

Que les particuliers puissent ignorer quelques articles, je le confesse aisément : mais l'Eglise ne tait rien de ce que Jésus-Christ a révélé; et c'est pourquoi les fidèles qui ignorent certains articles en particulier, les confessent néanmoins tous en général, quand ils disent : *Je crois l'Eglise universelle.*

Voilà cette Eglise, disais-je, que vos ministres ne connaissent pas. Ils vous enseignent que cette Eglise visible et extérieure peut cesser d'être sur la terre; ils vous enseignent que cette Eglise peut errer dans ses décisions; ils vous enseignent que croire à cette Eglise c'est croire à des hommes : mais ce n'est pas ainsi que l'Eglise nous est proposée dans le Symbole. On nous y propose de la croire, comme nous croyons au Père, au Fils, et au Saint-Esprit; et c'est pourquoi la foi de l'Eglise est jointe à la foi des trois Personnes divines.

Ces choses ayant été dites à diverses reprises, mais à peu près dans cette suite, j'ajoutai, que notre doctrine était si véritable sur ce point, que les prétendus réformés, qui la niaient, n'ont pu la nier

1. *Rom.*, XII. 1, etc. — 2. *Matth.*, XXVIII. 19, 20. — 3. *I. Cor.*, XI. 26.

1. *Is.*, XLVIII. 17.

tout à fait : c'est-à-dire, que leurs synodes agissent d'une manière à faire entendre qu'ils exigent, aussi bien que nous, une soumission absolue à l'autorité et aux décrets de l'Eglise.

Là, je fis voir à mademoiselle de Duras, les quatre actes de messieurs de la religion prétendue réformée, que j'ai marqués dans l'*Exposition*, article XX. Elle les y avait vus, mais je les lui fis lire dans le livre même *de la Discipline*.

Le premier est tiré du chapitre V, titre *des Consistoires*, article XXXI, où il est porté, « Que les » débats pour la doctrine seraient terminés par la » parole de Dieu, s'il se peut, dans le consistoire; » sinon que l'affaire serait portée au colloque, de là » au synode provincial, et enfin au national, où » l'entière et finale résolution se ferait par la parole » de Dieu, à laquelle, si on refusait d'acquiescer » de point en point, et avec exprès désaveu de ses » erreurs, on serait retranché de l'Eglise. »

Ce n'est donc pas, disais-je, à la seule parole de Dieu précisément, comme telle, qu'appartient l'entière et finale résolution, puisqu'après qu'elle est proposée l'appel est permis; mais à la parole de Dieu, en tant qu'expliquée, et interprétée par le dernier jugement de l'Eglise.

Le second acte est tiré du synode de Vitré, rapporté dans le livre *de la Discipline*. Il contient la lettre d'envoi que font toutes les Eglises quand elles députent au synode national : en voici les termes : « Nous promettons devant Dieu de nous soumettre » à tout ce qui sera résolu en votre sainte assem- » blée, persuadés que nous sommes que Dieu y » résidera, et vous conduira par son Saint-Esprit » en toute vérité et équité par la règle de sa pa- » role. » Cette persuasion, disais-je, si elle est seulement fondée sur une présomption humaine, ne peut pas être la matière d'un serment si solennel, par lequel on jure de se soumettre à une résolution qu'on ne sait pas encore : elle ne peut donc être fondée que sur une promesse expresse que le Saint-Esprit présidera dans le dernier jugement de l'Eglise; et les catholiques n'en disent pas davantage.

Le troisième acte, qui se trouve encore dans le même livre *de la Discipline*, est la condamnation des indépendants, sur ce qu'ils disaient que chaque Eglise se devait gouverner elle-même *sans aucune dépendance de personne en matières ecclésiastiques*. Cette proposition fut déclarée, au synode de Charenton, « autant préjudiciable à l'Etat qu'à l'E- » glise. » On y jugea « qu'elle ouvrait la porte à » toutes sortes d'irrégularités et d'extravagances, en » ôtait tous les remèdes, et donnait lieu à former » autant de religions que de paroisses. » Mais, disais-je, quelques synodes qu'on tienne, si on ne se croit pas obligé à y soumettre son jugement, on n'évite pas les inconvénients des indépendants, et on laisse la porte ouverte à établir autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes. On en vient donc par nécessité à cette obligation de soumettre son jugement à ce que l'Eglise catholique enseigne.

Ces trois actes sont tirés du livre *de la Discipline*, imprimé à Charenton, l'an 1667.

Le quatrième se trouve dans un livre de M. Blondel, intitulé : *Actes authentiques*, imprimé à Amsterdam par Blaeu, l'an 1655.

C'est une résolution du synode national de Sainte-Foi, 1578, qui nomme quatre ministres pour se trouver à une assemblée où se devait traiter la réunion avec les luthériens, en dressant *un Formulaire de profession de foi commune*. On donne pouvoir à ces ministres « de décider tout point de » doctrine et autres qui seront mis en délibération, » et de consentir à cette Confession de foi, sans » même en communiquer davantage aux Eglises, si » le temps ne permet pas de le faire. » De cet acte je concluais deux choses; l'une que tout le synode compromet sa foi entre les mains de quatre particuliers, chose bien plus extraordinaire que de voir des particuliers se soumettre à toute l'Eglise; l'autre, que l'Eglise prétendue réformée est encore peu assurée de sa Confession de foi, puisqu'elle consent qu'on la change, et cela dans des points aussi importants que sont ceux qui font la dispute avec les luthériens, dont l'un est la réalité. Si les prétendus réformés espéraient que les luthériens revinssent à eux, il n'y avait nul besoin d'une nouvelle Confession de foi. Ainsi ce qu'on prétendait, c'est que, les uns et les autres demeurant dans leur sentiment, on fit une Confession de foi dont les deux partis puissent convenir; ce qui ne se pouvait faire sans ajouter, ou sans supprimer quelque chose d'essentiel dans une Confession de foi, qu'on nous donne comme n'enseignant que la pure parole de Dieu.

Mademoiselle de Duras m'avoua, qu'ayant vu dans mon Traité, ces actes et mes réflexions, qui sont les mêmes que celles que je venais de lui faire, elle ne savait qu'y répondre; et que pour cela elle souhaitait d'entendre ce que répondrait M. Claude, tant sur ces actes que sur les autres difficultés qui regardent l'autorité de l'Eglise.

Je lui dis qu'encore que ceux de sa religion agissent comme tenant l'autorité de l'Eglise infaillible et incontestable, il était vrai qu'ils niaient cette infaillibilité; et j'ajoutai que c'était une maxime constante de sa religion, que tous les particuliers, pour ignorants qu'ils fussent, étaient obligés de croire qu'ils pouvaient mieux entendre l'Ecriture sainte que tous les conciles, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Elle parut étonnée de cette proposition : mais j'ajoutai qu'on croyait encore dans sa religion quelque chose de bien plus étrange, qui était qu'il y a un point où un chrétien est obligé de douter si l'Ecriture est inspirée de Dieu; si l'Evangile est une vérité ou une fable; si Jésus-Christ est un trompeur ou le docteur de la vérité. Comme elle parut encore plus étonnée de cette proposition, je l'assurai que tant celle-là que l'autre, que je venais de lui dire, étaient des suites nécessaires de la doctrine reçue dans leur religion sur l'autorité de l'Eglise, et que je ne doutais point que je ne puisse forcer M. Claude à les avouer.

Je lui expliquai les raisons de ce que j'avais avancé, et lui fis voir en même temps que la marque de fausseté c'était parmi eux, de voir que d'un côté ils niassent qu'il fallût croire, sans examiner, ce que l'Eglise décidait, et que de l'autre ils fussent forcés, pour établir l'ordre, d'attribuer à l'Eglise l'autorité qu'ils lui auraient déniée.

Elle me fit connaître qu'elle entendait ce raison-

nement, et qu'elle se souvenait de l'avoir lu dans mon livre; mais qu'encore qu'elle ne vît rien à y répondre, elle avait peine à croire qu'on n'y répondît pas dans sa religion.

Madame la comtesse de Roye vint dire que M. Claude, qui avait promis de se trouver avec moi le lendemain, avait reçu défense de le faire, et ne le pouvait plus. Mademoiselle de Duras témoigna être fort mécontente de ce procédé. Je voulus me retirer, et la laisser avec Madame sa sœur; mais elle me pria de lui dire ce que je venais de lui représenter. Je le fis en peu de mots, et répondis à quelques objections qui me furent faites.

Le lendemain matin mademoiselle de Duras vint en mon logis, avec un honnête homme de sa religion, que je connaissais, nommé M. Coton. Elle s'était servie de lui pour engager M. Claude à la conférence, et il lui avait rapporté que M. Claude l'avait acceptée. Elle me pria de redire ce que j'avais dit la veille. Je le fis, et M. Coton avoua qu'il ne savait que répondre, et qu'il avait grande passion d'entendre M. Claude sur cela. Lui et mademoiselle de Duras me firent quelques objections sur les révoltes fréquentes du peuple d'Israël, qui avait si souvent abandonné Dieu, *les rois et tout le peuple*, comme parle la sainte Ecriture; pendant quoi le culte public était tellement éteint, qu'Elie croyait être le seul serviteur de Dieu, et qu'il n'apprit que de Dieu même qu'*il s'était réservé sept mille hommes qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal*[1].

A cela je répondis, que pour ce qui regardait Elie, il n'y avait aucune difficulté, puisqu'il paraît par les termes mêmes qu'il ne s'agissait que d'Israël, où Elie prophétisait, et que le culte divin, loin d'être éteint en Juda dans ce temps-là, y était sous le règne de Josaphat dans le plus grand lustre où il eût été depuis Salomon. La chose passa pour constante, et je remarquai seulement combien peu de bonne foi il y avait aux ministres de produire toujours ce passage, après que le cardinal du Perron y avait donné une réponse si décisive.

Quant à ce qui était arrivé dans Juda même, je dis que je voulais faire l'objection encore plus forte qu'on ne me la faisait, en considérant l'état du peuple de Dieu sous Achaz[2], qui ferma le temple, fit sacrifier aux idoles par Urie, prêtre du Seigneur, et remplit Jérusalem d'abominations; et ensuite sous Manassès[3], qui enrichit sur les impiétés d'Achaz. Mais, pour montrer que tout cela ne faisait rien à la question, je priai seulement qu'on remarquât qu'Isaïe, qui avait vécu durant tout le règne d'Achaz, pour toutes ces abominations du roi, du prêtre Urie, et presque de tout le peuple, ne s'était jamais séparé de la communion de Juda, non plus que les autres prophètes qui avaient vécu en ce temps et dans tous les autres : ce qui montre qu'il y a toujours un peuple de Dieu, de la communion duquel il n'est jamais permis de se séparer.

Il est écrit aussi que du temps de Manassès, Dieu parla par la bouche de tous ses prophètes[4], et menaçait ce roi impie et tout le peuple. Mais ces prophètes, qui reprenaient et détestaient les impiétés de ce peuple, ne se séparaient pas de la communion.

Et pour voir la chose à fond, il faut, disais-je, considérer la constitution de l'ancien peuple. Il avait cela de propre, qu'il se multipliait par la génération charnelle, et que c'était par là que s'en faisait la succession aussi bien que celle du sacerdoce; que ce peuple portait en sa chair la marque de l'alliance, c'est-à-dire, la circoncision, que nous ne lisons point avoir jamais été discontinuée; et qu'ainsi quand les pontifes, et presque tout le peuple auraient prévariqué, l'état du peuple de Dieu subsistait toujours dans sa forme extérieure, bon gré mal gré qu'ils en eussent. Il ne pouvait non plus arriver aucune interruption dans le sacerdoce que Dieu avait attaché à la famille d'Aaron. Mais il n'en est pas de même dans le nouveau peuple, dont la forme extérieure ne consistait en autre chose qu'en la profession de la doctrine de Jésus-Christ : de sorte que si la confession de la vraie foi était éteinte un seul moment, l'Eglise, qui n'avait de succession que par la continuation de cette profession, serait tout à fait éteinte, sans pouvoir jamais ressusciter dans son peuple, ou dans ses pasteurs, que par une nouvelle mission.

J'ajoutai, au reste, que je ne voulais pas dire que la vraie foi et le vrai culte de Dieu pût être tout à fait aboli dans le peuple d'Israël, en sorte que Dieu n'eût plus de vrais serviteurs sur la terre. Mais je trouvais au contraire, premièrement, qu'il était clair que, malgré la corruption, Dieu se réservait toujours un assez grand nombre de serviteurs qui ne participaient pas à l'idolâtrie. Car si cela était en Israël schismatique et séparé du peuple de Dieu, comme Dieu même le déclare à Elie, à plus forte raison en Juda, que Dieu s'était réservé pour perpétuer son peuple et son royaume jusqu'au temps du Messie. Lors donc qu'il était écrit que le roi et tout le peuple avaient abandonné la loi de Dieu, il fallait entendre non tout le peuple, sans exception, mais une grande partie, et si l'on veut, la plus grande partie du peuple; ce que les ministres ne niaient pas. 2° Qu'il ne fallait pas s'imaginer que les serviteurs de Dieu et la vraie foi se conservassent seulement en secret; mais que, dans toute la succession de l'ancien peuple, la vraie doctrine avait toujours éclaté. Car il y a eu une continuelle succession de prophètes, qui, loin d'adhérer aux erreurs du peuple ou de les dissimuler, s'élevait contre avec force; et cette succession était si continuelle, que le Saint-Esprit ne craint point de dire, *que Dieu se relevait de nuit et dès le matin, et avertissait tous les jours son peuple par la bouche de ses prophètes*[1] : expression la plus puissante qui se puisse imaginer pour faire voir que la vraie foi n'a jamais été un seul moment sans publication, ni le peuple sans avertissement. Qu'ainsi ne soit, nous venons de voir que dans tout le règne d'Achaz, Isaïe n'avait cessé de prophétiser; et sous Manassès, où il semble que l'abomination fût montée au comble, puisque ni la pénitence de ce roi, ni la sainteté de Josias, son petit-fils, ne purent faire rétracter la sentence donnée contre ce peuple, Dieu se souvenant toujours des abominations de

1. *III. Reg.*, XIX. 18. — 2. *IV. Reg.*, XVI; *II. Paralip.*, XXVIII. — 3. *Idem*, XXI; *II. Paralip.*, XXXIII. — 4. *IV. Reg.*, XXI. 10.

1. *II. Paralip.*, XXXVI. 15; *Jer.*, XI. 7; XXV. 3, 4.

Manassès : dans ce temps, dis-je, nous avons vu que Dieu faisait parler ses prophètes; et qu'une grande partie du peuple les ait suivis publiquement, il parait en ce que ce prince impie *fit regorger Jérusalem de sang innocent*[1], marque certaine qu'il trouva une grande résistance à ses idolâtries. On tient même qu'il fit mourir Isaïe, comme ses prédécesseurs avaient fait mourir les autres prophètes qui les reprenaient; et cette histoire s'est conservée dans l'ancienne tradition, conforme à la parole de Notre Seigneur, qui reproche aux Juifs d'*avoir fait mourir les prophètes*[2], et au discours de saint Etienne, qui dit, *qu'il n'y a aucun prophète qu'ils n'aient persécuté*[3].

Ces prophètes faisaient partie du peuple de Dieu; ces prophètes retenaient dans le devoir une partie considérable et des prêtres et du peuple même; ces prophètes, qui confirmaient leur mission par des miracles visibles, empêchaient que la corruption ne gagnât tout; et pendant qu'une effroyable multitude, et peut-être le gros de la Synagogue était entraîné dans l'idolâtrie, ils conservaient la tradition de la vérité dans le peuple d'Israël.

Ezéchiel, qui parut un peu après, nous le fait voir, lorsqu'il parle « des prêtres et des lévites, en- » fants de Sadoc, qui, dans le temps de l'égarement » des enfants d'Israël, ont toujours observé les cé- » rémonies du sanctuaire[4]. Ceux-là, poursuit-il, » me serviront, et paraîtront devant moi pour m'of- » frir des victimes, dit le Seigneur. » La succession, non-seulement celle de la chair, mais encore celle de la foi et du ministère, s'était conservée dans ces prêtres et dans ces lévites, que la grâce de Dieu et la prédication des prophètes avaient retenus dans le service.

Et il faut remarquer que Dieu n'a jamais fait plus éclater ce ministère des prophètes, que lorsque l'impiété semblait avoir pris le dessus; en sorte que, dans le temps où le moyen ordinaire d'instruire le peuple était non pas détruit, mais obscurci, Dieu préparait les moyens extraordinaires et miraculeux.

A cela on peut ajouter que ce moyen extraordinaire, c'est-à-dire, le ministère prophétique, avant la captivité, était comme ordinaire au peuple de Dieu, où les prophètes faisaient comme un ordre toujours subsistant, d'où Dieu tirait continuellement des hommes divins, par la bouche desquels il parlait lui-même hautement et publiquement à tout son peuple.

Depuis le retour de la captivité jusqu'à Jésus-Christ, il n'y eut plus d'idolâtrie publique et durable. On sait ce qui arriva sous Antiochus l'Illustre; mais on sait aussi le zèle de Mathathias, et le grand nombre de vrais fidèles qui se joignit à sa maison, et les victoires éclatantes de Judas le Machabée, et de ses frères : sous eux et leurs successeurs, la profession de la vraie foi dura jusqu'à Jésus-Christ. A la fin, les pharisiens introduisaient dans la religion et dans le culte beaucoup de superstitions. Comme la corruption allait prévaloir, Jésus-Christ parut au monde.

Jusqu'à lui la religion s'était conservée. Les docteurs de la loi avaient beaucoup de maximes et de pratiques pernicieuses, qui gagnaient et s'établissaient peu à peu : elles devenaient communes, mais elles n'étaient pas passées en dogmes de la Synagogue. C'est pourquoi Jésus-Christ disait encore : *Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse; faites donc tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas selon leurs œuvres*[1]. Il ne cessa d'honorer le ministère des prêtres : il leur renvoya les lépreux, selon les termes de la loi : il fréquenta le temple, et en reprenant les abus, il demeura toujours attaché à la communion du peuple de Dieu, et à l'ordre du ministère public.

On en vint enfin au point de la chute et de la réprobation de l'ancien peuple, marquée par les Ecritures et par les prophètes, lorsque la Synagogue condamna Jésus-Christ et sa doctrine. Mais alors Jésus-Christ avait paru : il avait commencé dans le sein de la Synagogue à assembler son Eglise, qui devait subsister éternellement.

Il est donc constant, premièrement, qu'il y a toujours eu un corps visible du peuple de Dieu, continué par une succession non interrompue, de la communion duquel il n'a jamais été permis de se séparer. 2° Toujours une succession de pontifes et de prêtres descendus d'Aaron, et de lévites sortis de Lévi, sans que jamais on ait eu besoin que Dieu suscitât des gens d'une façon extraordinaire. 3° Il n'est pas moins constant que la vraie foi a toujours été publiquement déclarée, sans qu'on puisse alléguer un seul moment où la profession n'en ait été aussi claire que la lumière du soleil : chose qui fait voir combien on se trompe, quand on croit que pour maintenir l'état extérieur de l'Eglise, il suffit de pouvoir nommer de temps en temps de prétendus docteurs de la vérité. Car s'il y a quelque temps où la profession de la foi ait cessé dans l'Eglise, son état est pire que celui de la Synagogue, d'autant plus que dès là elle perd la succession, ainsi que je viens de dire.

Après que j'eus dit ces choses, on employa quelque temps à les repasser; et cependant madame la comtesse de Roye vint dire que M. Claude consentait à la conférence, qui serait, si je l'agréais, chez elle sur les trois heures.

II.

La conférence.

Je fus au rendez-vous, où je rencontrai M. Claude. On commença par des honnêtetés réciproques, et il témoigna de sa part un grand respect. Après cela j'entrai en matière, en demandant l'explication des quatre actes transcrits dans mon livre, et mentionnés ci-dessus.

Après que j'eus expliqué la difficulté en peu de mots, telle qu'elle est proposée dans l'*Exposition*, et que je l'avais répétée à mademoiselle de Duras, j'ajoutai que M. Claude devait être d'autant plus prêt à y répondre, que je ne lui disais rien de nouveau, puisqu'apparemment le Traité de l'*Exposition* était tombé entre ses mains; et que c'était une grande satisfaction, que, dans un entretien de la nature de celui-ci, on pût s'assurer qu'il n'y aurait point de surprise.

M. Claude prit la parole, et après avoir réitéré toutes les honnêtetés qu'il avait faites, en termes

1. *IV. Reg.*, XXI. 16. — 2. *Matth.*, XXIII. 31, 37. — 3. *Act.*, VII. 52. — 4. *Ezech.*, XLIV. 15.

1. *Matth.*, XXIII. 1, 2, 3.

encore plus civils, il déclara d'abord que tout ce que j'avais objecté de leur discipline et de leurs synodes dans mon Traité, et encore à présent, était rapporté de très-bonne foi, sans rien altérer dans les paroles : mais que pour le sens il me priait de trouver bon qu'il me dît, qu'encore qu'il y eût, ainsi que je l'avais remarqué, comme divers degrés de juridiction établis dans leur discipline, la force de la décision devait être rapportée partout à la seule parole de Dieu. Quant à ce que j'objectais, que la parole de Dieu avait été proposée dans le consistoire, dont on pouvait appeler; d'où il s'ensuivait, avais-je inféré, que la décision dernière, dont il n'y a plus d'appel, appartenait à la parole de Dieu, non prise en elle-même, mais en tant que déclarée par le dernier jugement de l'Eglise : ce n'était pas là leur pensée; car ils tenaient que la décision était attachée tout entière à la pure parole de Dieu, dont l'Eglise dans ses assemblées premières et dernières ne faisait que l'indication : mais que ces divers degrés avaient été établis pour donner le loisir, à ceux qui erraient, de se reconnaître. C'est pourquoi on ne procédait pas d'abord par excommunication, le consistoire espérant qu'une plus grande assemblée, telle que serait le colloque, et ensuite le synode provincial, composé d'un plus grand nombre de personnes, peut-être plus respectées, et en tout cas moins suspectes au contredisant, le disposeraient à entendre la vérité. Que le colloque et le synode provincial usaient de pareille modération, par la même raison de charité : mais qu'après que le synode national avait parlé, comme c'était le dernier remède humain, il n'y avait plus rien à espérer, et qu'on procédait aussi à la dernière sentence, en usant de l'excommunication, comme du dernier effort de la puissance ecclésiastique. Que de là il ne fallait pas conclure que le synode national se tînt infaillible, non plus que les précédentes assemblées; mais seulement qu'après avoir tout tenté, on venait au dernier remède.

Pour la promesse qu'on faisait avant le synode national, qu'elle n'était fondée que sur l'espérance qu'on avait que l'assemblée suivrait la parole de Dieu, et que le Saint-Esprit y présiderait, ce qui ne marquait pas qu'on en eût une entière certitude; et au reste que le terme, *persuadés que*, était une manière honnête d'exprimer une condition, sans blesser la révérence d'une si grande assemblée, ni la présomption favorable qu'on devait avoir pour son procédé.

Quant à la condamnation des indépendants, il me pria d'observer, que sur l'autorité de l'Eglise et de ses assemblées, il y avait quelque chose dont ceux de sa religion convenaient avec nous, et quelque chose dont ils convenaient avec les indépendants : avec nous, que les assemblées ecclésiastiques étaient nécessaires et utiles, et qu'il fallait établir quelque subordination : avec les indépendants, que ces assemblées, pour nombreuses qu'elles fussent, n'étaient pas pour cela infaillibles. Cela étant, qu'ils avaient dû condamner les indépendants, qui, non-seulement niaient l'infaillibilité, mais encore l'utilité et la nécessité de ces assemblées et de cette subordination. C'est en cela, disait-il, que consiste l'indépendantisme, si on peut user de ce mot. Il ajouta que le soutenir, c'était en effet renverser l'ordre, et donner lieu à autant de religions qu'il y avait de paroisses, parce qu'on ôtait par là tous les moyens de convenir. D'où il concluait qu'encore qu'on fût d'accord que les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas moyens infaillibles, c'était assez pour les maintenir, et condamner les indépendants, que ce fussent moyens utiles.

Pour le synode de Sainte-Foi, qu'il s'agissait, ou de rendre les luthériens plus dociles, en les faisant, disait-il, rapprocher de nous, ou, en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle; ce qui n'obligeait pas de rien supprimer ou ajouter dans la Confession de foi, qui fut toujours tenue pour inébranlable. Et qu'au reste, quoiqu'on eût donné plein pouvoir à quatre ministres, je savais bien que tels actes étaient toujours sujets à ratification, en cas que les procureurs eussent outrepassé leurs instructions : témoin les ratifications nécessaires dans les traités accordés par les plénipotentiaires des princes, et autres exemples semblables, où il y a toujours une condition d'obtenir du prince la ratification; condition qui, sans être exprimée, est attachée naturellement à de telles procurations.

Après avoir dit ces choses par un discours assez long, fort net, et fort composé, il ajouta qu'il croyait, équitable comme j'étais, que je voudrais bien lui avouer, que de même que dans les choses où j'aurais à lui expliquer nos sentiments et nos conciles, par exemple, celui de Trente, il était juste qu'il s'en rapportât à ce que je lui en dirais; aussi était-il juste que je m'en rapportasse à lui dans l'application qu'il nous donnait des articles de leur discipline et des sentiments de leur religion, étant certain qu'il n'y en avait point d'autres parmi eux, que ceux qu'il me venait d'exposer.

Je repris sur ce dernier mot, que ce qu'il disait serait véritable, s'il s'agissait simplement d'expliquer leurs rites, si on pouvait user de ce mot, et la manière d'administrer la parole ou les sacrements, ou de tenir les synodes; qu'en cela je le croirais, comme mieux instruit : mais qu'ici je prétendais qu'il leur était arrivé comme à tous ceux qui sont dans l'erreur; c'est de tomber en contradiction, et d'être forcés à établir ce qu'ils avaient nié. Que je savais qu'ils niaient qu'il fallût se soumettre, sans examiner, au jugement de l'Eglise; mais qu'en même temps je prétendais cette infaillibilité si nécessaire, que ceux mêmes qui la niaient en spéculation ne pouvaient s'empêcher de l'établir dans la pratique, s'ils voulaient conserver quelque ordre parmi eux. Au reste, que s'il s'agissait ici de montrer quelque contradiction dans les sentiments de l'Eglise catholique, je ne prétendrais pas l'obliger à recevoir l'explication que je lui donnerais de ses sentiments et de ses conciles, et qu'alors il lui serait libre de tirer de leurs paroles telle induction qu'il lui plairait; qu'aussi ne pensais-je pas qu'il m'en refusât autant : de quoi il convint sans difficulté.

Je n'avais pas dessein de m'arrêter beaucoup sur le synode de Sainte-Foi, qui m'eût, ce me semblait, jeté trop loin des deux propositions dont je voulais tirer l'aveu. Je répondis donc seulement, que je me rendais à la raison qu'il alléguait sur la nécessité d'une ratification, quoiqu'en matière de foi tels

pouvoirs et tels compromis fussent un peu extraordinaires; et qu'au reste, je voulais bien croire que le dessein du synode n'avait pas été que les députés renversassent tout. Mais que ce qui me touchait, et à quoi il ne semblait pas qu'il eût répondu, c'est que le synode avait douté de sa Confession de foi, puisqu'il permettait d'en faire une autre; et que je ne voyais pas comment cela s'accordait avec ce qu'on nous dit encore que cette Confession de foi ne contenait autre chose que la pure parole de Dieu, à laquelle tout le monde sait qu'il n'y a rien à changer. Quant à ce qu'il avait dit, qu'il s'agissait, ou de ramener les luthériens à des sentiments plus équitables, ou en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle; deux choses y résistaient. 1° Qu'il était parlé d'un pouvoir de décider tout point de doctrine : ce qui regardait manifestement la réalité, dont les luthériens n'avaient jamais voulu se relâcher. 2° Que pour établir une tolérance mutuelle, il ne fallait pas dresser une Confession de foi commune, mais seulement établir cette tolérance par un décret synodal, comme on avait fait à Charenton.

M. Claude répondit que le point de doctrine à décider était, si on pouvait établir une tolérance mutuelle, et que la Confession de foi commune n'eût fait autre chose qu'énoncer cette tolérance : ce qu'il ne niait pas pouvoir être fait dans un synode, comme il fallait que je convinsse qu'il pouvait se faire aussi par une Confession de foi, où il y en aurait un article exprès.

Je lui répondis que cela ne s'appellerait jamais une Confession de foi commune, et lui demandai s'il croyait que les luthériens, ou eux, dussent retrancher quelque chose de ce que disaient les uns pour la réalité, et les autres contre. Il dit que non, et de là, disais-je, chacun demeurerait dans les termes de sa Confession de foi, sans qu'il y eût rien de commun que l'article de la tolérance. Il y avait, dit-il, beaucoup d'autres points dont nous convenions. D'accord, répondis-je; mais ce n'était plus sur ces points qu'il y avait à s'accorder : il s'agissait du point de la réalité et de quelques autres, sur quoi on ne pouvait faire de Confession de foi commune, sans que l'un des partis changeât, ou que tous les deux convinssent d'expressions ambiguës, que chacun tirerait à ses sentiments; chose tentée plusieurs fois, comme M. Claude lui-même en conviendrait de bonne foi. Il en demeura d'accord, et rapporta même l'assemblée de Marbourg, et quelques autres tenues pour ce sujet. Je conclus donc que j'avais raison de croire que le synode de Sainte-Foi avait un pareil dessein, et que c'eût été se moquer du monde, que d'appeler Confession de foi commune, celle qui eût fait paraître de si manifestes oppositions sur des points si importants de la doctrine chrétienne. A quoi j'ajoutai encore, qu'il était d'autant plus certain qu'il s'agissait en effet d'une Confession de foi, comme je disais, que les luthériens s'étant déjà expliqués plusieurs fois contre la tolérance, il n'y avait rien à espérer d'eux que par le moyen dont je parlais. La chose en demeura là; et je dis seulement, qu'après cela chacun n'avait qu'à penser ce qu'il devait croire en sa conscience d'une Confession de foi que tout un synode national avait consenti de changer.

Lorsque M. Claude avait dit que le serment de se soumettre au synode national enfermait une condition, j'avais interrompu par un petit mot. Oui, disais-je, ils espéraient bien du synode, sans certitude toutefois; et en attendant l'événement, ils ne laissaient pas de jurer de se soumettre. M. Claude m'ayant ici averti que je l'avais interrompu, et me priant de lui permettre de dire tout, je me tus. Mais après avoir discuté l'affaire de Sainte-Foi, je lui dis qu'il me semblait nécessaire, avant que de passer outre, que je lui disse en peu de mots ce que j'avais conçu de sa doctrine, afin que nous ne parlassions point en l'air. Je lui dis donc : Vous dites, monsieur, que ces mots : « Persuadés que » nous sommes, que Dieu y présidera, et vous » conduira par son Saint-Esprit, en toute vérité et » équité par la règle de sa parole, » sont une manière honnête de proposer une condition. Il en convint. Réduisons donc, repris-je, la proposition en conditionnelle, et nous verrons quel en sera le sens. Je jure de me soumettre à tout ce que vous déciderez, supposé, ou à condition que ce que vous déciderez sera conforme à la parole de Dieu. Un tel serment n'est autre chose qu'une illusion manifeste, puisqu'en soi il ne dit rien, et que je le pourrais faire à M. Claude comme lui à moi. Mais en cela il n'y aurait rien de sérieux; et marque qu'on veut quelque chose de plus particulier, c'est qu'on ne fait ce serment qu'au synode où l'on prononce en dernier ressort, quoiqu'au sens de M. Claude, il y eût autant de raison de le faire dès le consistoire, à qui on doit se soumettre aussi bien qu'au synode, supposé qu'il ait la parole de Dieu pour guide.

En cet endroit je me tus un peu de temps, et voyant qu'on ne disait mot, je repris ainsi : Mais enfin donc, monsieur, si j'ai bien compris votre doctrine, vous croyez qu'un particulier peut douter du jugement de l'Eglise, lors même qu'elle prononce en dernier ressort? Non, monsieur, repartit M. Claude : il ne faut pas dire qu'on puisse douter; il y a toutes les apparences du monde que l'Eglise jugera bien. Qui dit apparence, monsieur, repris-je aussitôt, dit un doute manifeste. Mais, dit M. Claude, il y a plus : car Jésus-Christ ayant promis que tous ceux qui chercheraient, trouveraient; comme on doit présumer qu'on cherchera bien, on doit croire qu'on jugera bien; et il y a dans cette assurance quelque chose d'indubitable. Mais quand on verra dans les conciles des cabales, des factions, des intérêts différents, on peut douter avec raison, si dans une telle assemblée il ne se mêlera point quelque chose d'humain et de douteux. Je vous prie, monsieur, repartis-je, laissons à part tout ce qui n'est bon qu'à jeter de la poudre aux yeux. Tout ce que vous venez de dire de cabales, de factions, d'intérêts, est absolument inutile, et ne sert par conséquent qu'à embarrasser. Il n'y a rien, dit M. Claude, de moins inutile. Et moi je soutiens, lui dis-je, que vous allez convenir qu'il n'y a rien de plus inutile. Car je vous demande, monsieur, supposé qu'il ne parût dans le concile ni factions ni cabales, supposé même qu'on fût assuré qu'il n'y en eût point, et que tout se passât dans l'ordre, faudrait-il recevoir la décision sans examiner? Il fallut dire que non. D'où je conclus aussitôt : J'avais donc raison de dire que tout ce que vous avez dit comme fort considérable, de

factions et de cabales, n'est au fond qu'un amusement; et enfin qu'un particulier, une femme, un ignorant, quel qu'il soit, peut croire, et doit croire qu'il lui peut arriver d'entendre mieux la parole de Dieu que tout un concile, fût-il assemblé des quatre parties du monde et du milieu, et que tout le reste de l'Eglise. Oui, dit-il, il est ainsi. Je répétai deux ou trois fois la proposition accordée, ajoutant toujours quelque circonstance plus forte, mais évidemment contenue dans ce qui était accordé. Quoi, mieux, disais-je, que tout le reste de l'Eglise ensemble, et que toutes ses assemblées, fussent-elles composées de ce qu'il y a de plus saint et de plus éclairé dans l'univers? Car tout cela, après tout, ce n'est que des hommes, après lesquels, selon vous, chacun doit encore examiner. Un particulier croira qu'il pourra avoir plus de raison, plus de grâce, plus de lumière, plus enfin le Saint-Esprit que tout le reste de l'Eglise! Il fallut que tout cela passât; et je pouvais ajouter plus que tous les Pères, plus que tous les siècles passés, à reprendre immédiatement depuis les apôtres. Mais poursuivis-je, s'il est ainsi, comment évitez-vous les inconvénients des indépendants, et quel moyen reste à l'Eglise d'empêcher qu'il n'y ait autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes? Nous avons, dit-il, des synodes, qui sont des moyens d'empêcher de si grands maux, moyens non pas infaillibles, mais néanmoins utiles, ainsi que j'ai dit. Car encore qu'un pasteur qui prêche ne soit pas infaillible, son ministère ne laisse pas d'être utile, parce qu'il indique la vérité. Or une grande assemblée composée de plus de personnes et plus doctes fera encore mieux cette indication. Il me semble, monsieur, repartis-je, que vous rapportez tout à l'instruction; or ce n'est pas précisément l'intention ni l'institution des synodes; car souvent un particulier savant donnera plus d'instruction que tout un synode ensemble. Ce qu'il faut donc attendre d'un synode n'est pas tant l'instruction, qu'une décision par autorité, à laquelle il faille céder; car c'est de quoi ont besoin et les ignorants qui doutent, et les superbes qui contredisent. Un particulier ignorant, si vous le remettez à lui-même, vous avouera qu'il ne sait à quoi se résoudre; et loin d'abattre l'orgueil dans un synode, vous le portez à son plus haut point, puisque vous obligez un particulier à croire qu'il peut mieux entendre l'Ecriture que tout le synode et tout le reste de l'Eglise; et le synode lui-même, fût-il assemblé de toute l'Eglise, interrogé par celui dont il examine la foi, s'il n'est pas encore obligé à examiner après le synode, et s'il ne peut pas arriver que lui particulier entende mieux l'Ecriture que tous les pasteurs assemblés, le synode, même universel, selon vous, lui doit déclarer qu'il le peut sans doute. La présomption, monsieur, ne peut pas aller plus loin. Et remarquez, s'il vous plaît, que ces assemblées que vous proposez comme moyens utiles, ne sont plus moyens utiles dès que chacun peut croire qu'il en aura un meilleur, et le seul qui puisse être sûr, c'est-à-dire, celui d'examiner par soi-même, et n'en croire que son jugement. Voilà, monsieur, l'indépendantisme tout entier : car enfin les indépendants ne refusent, ni de tenir des synodes pour s'éclaircir mutuellement par la conférence, ni de recevoir ces synodes, quand ils trouveront que ces synodes auront bien dit. Ils en ont tenu, vous le savez. Il avoua qu'ils en avaient tenu un pour dresser leur confession de foi. Un ou plusieurs, il ne m'importe, repartis-je; ils ne les rejettent donc pas absolument, et ils n'y rejettent précisément que ce que vous y rejetez, qui est l'obligation de s'y soumettre sans examiner. Et sur cela, pour me réduire en peu de paroles, voici quel fut mon raisonnement. Les indépendants veulent bien les assemblées ecclésiastiques pour l'instruction; tout ce qu'ils ne veulent pas, c'est la décision par autorité, que vous ne voulez non plus qu'eux : vous êtes donc en tout point conformes, et vous n'avez pas dû les condamner. Vous ne voyez donc pas, monsieur, reprit M. Claude, que nous ne nions pas qu'il n'y ait une autorité dans les synodes, telle que l'autorité paternelle, telle que l'autorité des magistrats, telle que l'autorité qu'a un maître sur ses disciples, et un pasteur sur son troupeau; toutes ces autorités ont leur usage, et ne doivent pas être rejetées sous prétexte que les pères, et les magistrats, et les maîtres peuvent se tromper : il en sera donc de même de l'autorité de l'Eglise. Mais monsieur, répondis-je, les indépendants ne nient pas l'autorité paternelle, ni l'autorité des magistrats, ni l'autorité des maîtres sur leurs disciples, ou celle des pasteurs sur les troupeaux. Ils ont des pasteurs, monsieur, pour qui ils veulent, aussi bien que vous, qu'on ait quelque déférence; et à plus forte raison ne nieront-ils pas qu'il n'en faille avoir pour tout un synode. Si donc vous les accusez de nier l'autorité des synodes, il faut ajouter quelque chose à ce qu'ils en croient, et il n'y a rien à y ajouter que ce que nous en croyons, qui est qu'il s'y faut soumettre sans examiner.

Après cela on fut peu de temps à ne répéter de part et d'autre que les mêmes choses. Ce qu'ayant fait observer à M. Claude, je lui dis : Enfin, monsieur, on disputerait sans fin; chacun n'a plus qu'à examiner en sa conscience, et devant Dieu, s'il se sent capable de mieux entendre l'Ecriture que tous les conciles et que tout le reste de l'Eglise, et comment un tel sentiment peut s'accorder avec la docilité et avec l'humilité des enfants de Dieu. J'inculquais en peu de mots quel orgueil c'était de croire qu'on pût mieux entendre la parole de Dieu que tout le reste de l'Eglise, et que rien n'empêchait après cela qu'il n'y eût autant de religions que de têtes.

M. Claude me dit ici qu'il s'étonnait que cette proposition me parût si étrange, qu'un particulier pût croire qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture sainte que toute l'Eglise assemblée; que le cas était arrivé; et qu'il pouvait m'en donner beaucoup d'exemples : le premier dans le concile de Rimini, où le mot de *consubstantiel* fut rejeté, et l'arianisme établi. J'interrompis, pour lui dire : Où nous jetez-vous, monsieur? Du concile de Rimini, vous nous mènerez au faux concile d'Ephèse, au concile de Constance, à celui de Bâle, à celui de Trente : quand aurons-nous achevé, s'il faut faire ici passer tous les conciles? Je vous déclare que je ne veux point me jeter dans cette discussion, puisque même notre question peut être

vidée par quelque chose de plus précis. Mais puisque vous avez parlé du concile de Rimini, dites-moi, je vous prie, monsieur, si les Pères de ce concile demeurèrent longtemps dans leur décision erronée[1]? Hé, je crois, dit-il, monsieur, qu'ils en revinrent bientôt. Dites, dites, lui repartis-je, qu'aussitôt après que l'empereur Constance, protecteur déclaré des ariens et persécuteur des fidèles, leur eût permis de se retirer, ces évêques réclamèrent hautement contre la violence et la surprise qui leur avait été faite. Ne m'obligez pas monsieur, à raconter cette histoire, que vous savez aussi bien que moi, et avouez qu'il est injuste de comparer un concile qui était un brigandage manifeste, aux assemblées tenues canoniquement et selon l'ordre. Hé, monsieur, ne disons-nous pas, reprit M. Claude, que le concile de Trente n'a été ni libre ni canonique? Vous le dites, monsieur, et nous le nions; et il n'est pas question ici de cette dispute. Il est question de savoir si vous pouvez éviter l'indépendantisme, pour me servir de votre terme que je trouve fort bon; et s'il y a dans votre doctrine quelque remède contre cette insupportable présomption d'un particulier qui doit croire, selon vos principes, qu'il peut mieux entendre l'Ecriture que les conciles universels les mieux assemblés et les mieux tenus, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Laissons donc, si vous le voulez, reprit M. Claude, le concile de Rimini, voici un autre exemple incontestable : c'est le jugement de la Synagogue, lorsqu'elle condamna Jésus-Christ, et déclara par conséquent qu'il n'était point le Messie promis par les prophètes. Dites-moi, monsieur, un particulier, qui eût cru alors que Notre Seigneur était le vrai Christ, n'eût-il pas mieux jugé que tout le reste de la Synagogue ensemble? Voilà donc un cas indubitable où l'on peut, sans présomption, faire ce que vous trouvez si présomptueux. En effet, poursuivit-il, ce n'est pas une présomption de ne pas donner à l'Eglise ce qui n'appartient qu'à Dieu seul. On ne lui peut rien donner de plus grand, que de le croire à l'aveugle, comme vous voulez qu'on croie l'Eglise. Mais vous savez que saint Paul, pour le moins autant inspiré que l'Eglise, ne laisse pas de déclarer aux Corinthiens *qu'il ne veut point dominer sur leur foi*[2]. L'Eglise le doit encore moins faire que lui. Il ne faut donc pas croire simplement sur sa parole; il faut examiner après elle, et se servir de sa raison, comme firent ceux de Béroé, qui examinaient les Ecritures[3], pour voir si les choses y étaient comme saint Paul les avait prêchées.

Quand M. Claude se fut tu, voilà, dis-je, bien des choses; mais il faut premièrement reprendre cet exemple incontestable que vous nous avez promis. Sur cela je lui remontrai que l'Eglise chrétienne avait de grands priviléges au-dessus de la Synagogue, même à considérer la Synagogue dans le temps de sa plus grande gloire : mais, sans parler de cela, que c'était une étrange chose de comparer la Synagogue tombante, au point où son endurcissement et sa réprobation était marquée clairement par les prophètes, avec l'Eglise chrétienne, qui ne doit jamais tomber. Mais enfin, monsieur, reprit-il, on eût pu faire alors à ce particulier le même argument que vous nous faites. Alléguer les prophéties, ce n'était rien; car c'était de l'application de ces prophéties à Jésus-Christ que la Synagogue doutait. Ainsi, un particulier ne pouvait plus croire en Jésus-Christ, sans croire en même temps qu'il entendait mieux l'Ecriture que toute la Synagogue; et voilà l'argument que vous nous faites.

Il y avait peu de monde dans la conférence, et tous étaient huguenots, excepté madame la maréchale de Lorge. Je vis deux de ces messieurs se regarder en cet endroit l'un l'autre avec complaisance. Je fus touché qu'un raisonnement si visiblement mauvais, fît une telle impression sur ces esprits; et je priai Dieu de me faire la grâce de détruire par quelque chose de net, la comparaison odieuse qu'on faisait de son Eglise toujours bien-aimée avec la Synagogue infidèle, dans le moment qu'il avait marqué pour la répudier.

Vous dites donc, monsieur, dis-je à M. Claude, que l'argument que je fais peut autoriser l'erreur des particuliers qui condamnaient Jésus-Christ sur la foi de la Synagogue; et au contraire condamner de présomption ceux qui crurent Jésus-Christ seul plutôt que la Synagogue tout entière. Oui, monsieur, la chose est ainsi; et il répéta de nouveau son raisonnement. Voyons, dis-je, si mon argument a cette malheureuse conséquence. Il consiste à dire, monsieur, qu'en niant l'autorité de l'Eglise, il n'y a plus de moyen extérieur dont Dieu se puisse servir pour dissiper les doutes des ignorants, et inspirer aux fidèles l'humilité nécessaire. Afin qu'on pût faire un tel argument du temps que Jésus-Christ fut condamné, il faudrait dire qu'il n'y avait alors aucun moyen extérieur, aucune autorité certaine à laquelle on dût nécessairement céder. Or, monsieur, qui le peut dire, puisque Jésus-Christ était sur la terre, c'est-à-dire, la vérité même qui paraissait visiblement au milieu des hommes, le Fils éternel de Dieu, à qui une voix d'en-haut rendit témoignage devant tout le peuple : *C'est ici mon Fils bien-aimé, écoutez-le*[1], qui, pour confirmer sa mission, ressuscitait les morts, guérissait les aveugles-nés, et faisait tant de miracles, que les Juifs confessaient eux-mêmes que jamais homme n'en avait tant fait? Il y avait donc, monsieur, un moyen extérieur, une autorité visible. Mais elle était contestée; il est vrai, mais elle était infaillible. Je ne prétends pas, monsieur, que l'autorité de l'Eglise, ne soit jamais contestée; je vous écoute, vous, monsieur, qui la contestez; mais je dis qu'elle ne doit pas l'être par les chrétiens. Je dis qu'elle est infaillible; je dis qu'il n'y eut jamais aucun temps où il n'y ait eu sur la terre une autorité visible et parlante à qui il faille céder. Avant Jésus-Christ nous avions la Synagogue; au point que la Synagogue devait défaillir, Jésus-Christ parut lui-même; quand Jésus-Christ s'est retiré, il a laissé son Eglise à qui il a envoyé son Saint-Esprit. Faites revenir Jésus-Christ enseignant, prêchant, faisant des miracles, je n'ai plus besoin de l'Eglise : mais aussi ôtez-moi l'Eglise, il me faut Jésus-Christ en personne parlant, prêchant, décidant avec des miracles, et une autorité infaillible. Mais vous avez sa parole. Oui, sans doute, nous avons une parole sainte et adorable, mais qui

1. Je devais dire *équivoque et imparfaite*, plutôt qu'*erronée*. — 2. *II. Cor.*, I. 24. — 3. *Act*, XVII 11.

1. *Matth.*, III. 17.

se laisse expliquer et manier comme on veut, et qui ne réplique rien à ceux qui l'entendent mal. Je dis qu'il faut un moyen extérieur de se résoudre sur les doutes, et que ce moyen soit certain. Et sans recommencer les raisons déjà alléguées, maintenant qu'il ne s'agit que de répondre à votre objection sur l'erreur de la Synagogue qui condamnait Jésus-Christ, je dis que tant s'en faut que vous puissiez dire qu'il n'y eût point alors de moyen extérieur assuré, ni d'autorité parlante à laquelle il fallût soumettre son jugement, il y en avait une, la plus haute et la plus infaillible qui fût jamais, qui est celle de Jésus-Christ; et ainsi qu'il n'y eut jamais de temps où l'on pût moins faire l'argument dont je me servais contre les protestants, qui est qu'ils manquent d'un moyen extérieur infaillible pour terminer les doutes sur les Ecritures.

Après que j'eus dit ces choses, je sentis qu'il n'y avait rien à me répliquer. En effet, on ne me dit mot sur tout cela, quoique je me tusse pour écouter ce qu'on aurait à répondre.

Je ne veux pas dire par là que M. Claude soit demeuré muet. C'est un effet qu'il ne faut guère attendre dans les conférences de cette nature. Il répéta quelque chose de ce qu'il avait déjà dit, et insista de nouveau sur ce que l'Apôtre lui-même avait déclaré qu'il ne dominait pas sur les consciences.

Je fus ravis qu'il revînt à ce passage, que j'avais eu dessein d'expliquer d'abord; mais il fallut aller au plus pressé, qui était l'exemple de la Synagogue. Cela étant fait, je demandai seulement à M. Claude si, quand l'Apôtre avait dit aux Corinthiens : *Nous ne dominons pas sur votre foi*, il voulait dire qu'il fallait examiner après lui. Il vit bien que non, et l'avoua. Je conclus : l'Eglise, monsieur, ne prétend non plus dominer à la foi, quand elle veut qu'on l'en croie dans ses décisions, parce qu'elle ne se donne pas cette autorité par elle-même, non plus que saint Paul, mais au Saint-Esprit qui l'inspire. Vous égalez donc, dit M. Claude, à saint Paul auteur de révélation, l'Eglise qui n'en est que simple interprète. Non, monsieur, repartis-je, je n'égale pas l'Eglise à saint Paul; mais je dis que prétendre qu'on en doive être cru sans examiner, quand on croit agir seulement comme un instrument dont le Saint-Esprit se sert, ce n'est pas dominer sur la conscience, comme l'exemple de saint Paul le démontre. Au reste, je ne prétends pas égaler l'autorité de l'Eglise à l'autorité apostolique. Les apôtres étaient auteurs de révélation, comme vous l'avez fort bien dit, c'est-à-dire, qu'ils avaient reçu les premiers les vérités qu'il plaisait à Dieu de révéler de nouveau : l'Eglise n'est qu'interprète et dépositaire. Mais en sauvant cette différence essentielle entre les apôtres et l'Eglise, je dis que l'Eglise est autant inspirée pour interpréter, que les apôtres pour établir; et que, tenant la grâce d'interpréter du même Esprit qui a donné la première révélation aux apôtres, elle ne domine non plus sur les consciences, en interprétant, que les apôtres en établissant; mais que les uns et les autres y font dominer le Saint-Esprit, selon la mesure qui est donnée à chacun. Il faudrait prouver, dit M. Claude, que l'Eglise a reçu une pareille grâce. Il ne faut point prouver, repris-je aussitôt; il faut seulement montrer que le passage que vous alléguez, ne conclut pas.

A cela il ne fut rien dit. Mais, si je m'en souviens bien, M. Claude exagéra un peu, combien il était étrange que nous voulussions obliger les hommes à croire l'Église comme Dieu même sur sa simple parole, sans se servir, pour interpréter l'Ecriture sainte, de la raison que Dieu même nous avait donnée; que ce n'était pas ainsi qu'avaient fait ceux de Béroé; et que l'Apôtre, selon nous, aurait eu grand tort de leur laisser examiner ses prédications.

Je répondis qu'il y avait une extrême différence, entre les fidèles déjà enfants de l'Eglise, et soumis à son autorité, et ceux qui doutaient encore s'ils entreraient dans son sein : que ceux de Béroé étaient dans ce dernier état, et que l'Apôtre n'aurait eu garde de leur proposer l'autorité de l'Eglise dont ils doutaient : mais que ce n'était pas de la même sorte qu'on avait instruit les fidèles après le concile de Jérusalem. Là les apôtres décident par l'autorité du Saint-Esprit : *Il a semblé bon*, disent-ils, *au Saint-Esprit et à nous*[1]. Que font après cela Paul et Silas, porteurs de la lettre du concile? *Ils parcouraient les Eglises*, comme il est écrit dans les Actes[2] : Quoi, pour y faire examiner le décret du concile de Jérusalem? C'eût été examiner après le Saint-Esprit même. Quoi donc? *Ils parcouraient les Eglises, leur enseignant de garder ce qui avait été jugé par les Apôtres et les anciens dans Jérusalem.* Voilà l'ordre : l'examen dans le concile; l'obéissance sans examiner après la décision; l'examen à ceux de Béroé, c'est-à-dire, à ceux qui, n'étant point dans l'Eglise, n'ont point encore d'autorité qui les règle; soumission sans examiner à ceux qui, étant déjà dans l'Eglise, n'ont qu'à écouter ses décrets. C'est là leur bonheur, d'être dans un corps qui, conduit par le Saint-Esprit, ne se puisse jamais tromper, et d'être délivrés par là du péril d'un examen, dont la fin serait peut-être l'erreur.

Il y avait déjà près de quatre heures que la conférence durait. J'avais déjà, de l'aveu de M. Claude, une des propositions que je voulais lui faire confesser, c'est-à-dire, que chaque particulier doit croire qu'il peut mieux entendre l'Ecriture sainte que les conciles universels et que tout le reste de l'Eglise. Il fallait encore qu'il avouât l'autre proposition non moins importante; et voici comme Dieu l'y conduisit.

Comme il avait beaucoup parlé de cette domination de l'Eglise sur les consciences, répétant trois ou quatre fois que nous lui rendions le respect qui n'était dû qu'à Dieu seul, quand nous la croyions sans examiner, je dis qu'il ne fallait point trouver si étrange une chose qu'ils faisaient aussi bien que nous; et sur cela je demandais si un fidèle, qui recevait la première fois des mains de l'Eglise l'Ecriture sainte, était obligé à douter, et ensuite à examiner si le livre qu'elle lui mettait en main était véritablement inspiré de Dieu, ou non. Si ce fidèle examine et doute, il renonce à la foi, et il commence la lecture de l'Evangile par un acte d'infidélité; et s'il ne doute pas, il reçoit donc sans examiner l'autorité de l'Eglise qui lui présente l'Evangile.

A cela voici la réponse de M. Claude. Le fidèle que vous supposez qui n'a pas lu l'Ecriture sainte,

1. *Act.*, XV. 28. — 2. *Act.*, XVI. 4.

et à qui on la met en main, à proprement parler, ne doute pas, il ignore : il ne sait ce que c'est que cette Ecriture qu'on lui dit être inspirée de Dieu. Il a ouï dire à son père, et à ceux qui l'ont instruit, qu'elle était divinement inspirée : il ne connaît encore d'autre autorité que celle-là ; et pour ce qui est de l'Ecriture, il ne sait ce que c'est. Ainsi on ne peut pas dire qu'il soit infidèle ni incrédule. Et je vous prie, monsieur, dit-il, que je vous fasse sur l'Eglise le même argument que vous me faites sur l'Ecriture. Le fidèle à qui on propose l'autorité de l'Eglise, ou il la croit sans examiner, ou il en doute. S'il doute, il est infidèle : s'il ne doute pas, par quelle autre autorité est-il assuré ? L'autorité de l'Eglise, est-ce une chose évidente par elle-même, et ne faut-il pas la trouver par quelque examen? Voilà votre difficulté que vous avez à résoudre, aussi bien que moi : ou quittons-la tous deux, ou la résolvons tous deux ensemble. Je vous déclare pour moi, que je répondrai pour l'Ecriture, ce que vous me répondrez pour l'Eglise.

Je vous entends, répondis-je : mais avant que je vous explique comment le chrétien croit à l'Eglise, il faut bien établir le fait dont il s'agit. N'est-il pas constant, monsieur, parmi vous, aussi bien que parmi nous, que lorsqu'on montre l'Ecriture sainte aux enfants qu'on élève dans l'Eglise, on la leur montre comme un livre inspiré de Dieu; et je demande s'ils ne peuvent pas, quand on leur en fait lire quelque chose, avant que de commencer, faire cet acte de foi : *Je crois certainement que ce que je m'en vais lire, est la parole de Dieu?* M. Claude répondit ici, que ceux dont je lui parlais n'avaient point encore de foi divine sur l'autorité de l'Ecriture, mais une simple persuasion humaine fondée sur la déférence qu'ils avaient pour leurs parents, et qu'ils n'étaient que catéchumènes. Catéchumènes, monsieur? il ne faut pas, s'il vous plaît, parler ainsi. Ils sont chrétiens, ils sont baptisés; ils ont en eux le Saint-Esprit et la foi infuse; ils sont dans l'alliance, selon vous; ils ont reçu le baptême comme un sceau de l'alliance à laquelle ils sont admis; et comme l'alliance est scellée en eux, par ce sceau extérieur du baptême, le Saint-Esprit la scelle intérieurement dans leurs cœurs. Reconnaissez votre doctrine. Sur cela, dit M. Claude, vous savez qu'on pourrait contester; mais j'avoue ce que vous dites. Hé bien donc, s'il est ainsi, repartis-je, ils sont, par la grâce du Saint-Esprit et la foi infuse, en état de faire un acte de foi, quand la foi leur sera prêchée; et je demande, si quand on leur montre l'Ecriture, reconnue par toute l'Eglise pour la parole inspirée de Dieu, ils ne sont pas en état de faire avec toute l'Eglise, cet acte de foi : *Je crois que cette Ecriture est la parole de Dieu, comme je crois que Dieu est.* M. Claude ne voulut jamais avouer cela, et il répondit toujours qu'ils n'avaient encore, sur l'Ecriture, qu'une persuasion humaine, et que la foi divine ne leur en viendrait que lorsqu'ils l'auraient lue. S'ils n'ont, dis-je, qu'une persuasion humaine, ils n'ont qu'une persuasion douteuse; et par conséquent ils doutent de ce qui est, selon vous, tout le fondement de la foi : en un mot, ils sont infidèles. Non, dit-il, ils sont simplement ignorants; et il faut bien que vous en disiez autant de la foi qu'on a en l'Eglise : car ce n'est pas une affaire de petite discussion, de discerner quelle est la vraie Eglise; et avant qu'on soit en état de le savoir par soi-même, on l'ignore, ou l'on n'en a tout au plus qu'une simple persuasion humaine sur la foi de ses parents. Ainsi, encore une fois, ce que vous direz sur l'Eglise, je vous le dirai sur l'Ecriture. Voyons, Monsieur, repris-je, si vous le direz, ou si vous aurez raison de le dire. Vous m'avouez donc qu'un chrétien baptisé, qui n'a pas lu ni entendu lire l'Ecriture sainte, n'est pas en état de faire cet acte de foi : *Je crois que cette Ecriture est la parole de Dieu, comme je crois que Dieu est.* Voilà un terrible inconvénient, qu'un fidèle ne puisse pas faire un acte de foi si essentiel. Cela n'est point parmi nous : car le fidèle qui reçoit l'Ecriture sainte des mains de l'Eglise, fait avec toute l'Eglise cet acte de foi : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que cette Ecriture est la parole de celui en qui je crois.* Et je dis qu'il ne peut faire cet acte de foi, que par la foi qu'il a déjà à l'autorité de l'Eglise qui lui présente l'Ecriture. Il faut ici, poursuivis-je, expliquer à fond, mais simplement toutefois, dans quel ordre sont instruits les chrétiens de la vérité de l'Ecriture. Je ne parle pas des infidèles, je parle des chrétiens baptisés; et je vous prie qu'on remarque bien cette distinction. Il y a deux choses ici à considérer. L'une est : qui nous inspire l'acte de foi par lequel nous croyons l'Ecriture sainte comme parole de Dieu; et nous convenons que c'est le Saint-Esprit : sur cela nous sommes d'accord. L'autre chose à considérer, c'est de quel moyen extérieur le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Ecriture sainte; et je dis que c'est l'Eglise. Qu'ainsi ne soit, il n'y a qu'à voir le Symbole des apôtres, c'est-à-dire, la première instruction que le fidèle reçoit : il n'a pas lu l'Ecriture sainte, et déjà il croit en Dieu, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, et l'Eglise universelle. On ne lui parle point de l'Ecriture; mais on lui propose de croire l'Eglise universelle, aussitôt qu'on lui propose de croire au Saint-Esprit. Ces deux articles entrent ensemble dans son cœur, le Saint-Esprit et l'Eglise; parce que qui croit au Saint-Esprit, croit aussi nécessairement l'Eglise universelle, que le Saint-Esprit dirige. Je dis donc que le premier acte de foi que le Saint-Esprit met dans le cœur des chrétiens baptisés, c'est de croire avec le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, l'Eglise universelle; et que c'est là le moyen extérieur par lequel le Saint-Esprit insinue dans les cœurs la foi de l'Ecriture sainte. Si ce moyen n'est pas certain, la foi en l'Ecriture sera par conséquent douteuse. Mais comme le catholique a toujours trouvé ce moyen certain, il n'y a aucun moment où il n'ait pu dire : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que Dieu a parlé aux hommes, et que cette Ecriture est sa parole.* Et la raison pour laquelle il peut faire d'abord cet acte de foi, c'est qu'il n'a jamais douté de l'autorité de l'Eglise, et que c'est la première chose que le Saint-Esprit lui a mise dans le cœur avec la foi en Dieu et en Jésus-Christ.

Quant à ce que vous me demandez, comment il croit à l'Eglise, ce n'est pas là précisément notre question : il suffit que nous voyions qu'il y croit toujours; puisque c'est la première chose que le Saint-Esprit lui met dans le cœur, et que c'est le

moyen extérieur par lequel il lui fait croire l'Ecriture sainte, Ecriture dont il n'a garde de douter jamais, puisqu'il n'a jamais douté de l'Eglise qui la lui présente. Voilà, monsieur, notre doctrine; et parce que cette doctrine n'est pas la vôtre, vous tombez nécessairement dans l'inconvénient que j'ai marqué : parce que vous ne croyez pas l'autorité de l'Eglise comme une chose qui ne peut manquer, on vous marque un point où vous ne pouvez faire un acte de foi sur l'Ecriture, et où, par conséquent, vous cessez d'être fidèle.

M. Claude me dit ici que l'enfant qui récitait le Symbole, parlait comme un perroquet, sans entendre ce qu'il disait, et qu'ainsi il ne fallait pas insister beaucoup sur cela : et qu'au reste j'avançais gratuitement que croire l'Eglise universelle fût le premier acte de foi que le Saint-Esprit mettait dans le cœur du chrétien baptisé, pour lui insinuer par ce moyen la foi en l'Ecriture sainte : enfin, que je ne répondais pas à ce qu'il me demandait sur l'Eglise, ni comment nous commencions à y croire; car, dit-il, le Saint-Esprit est le principe de croire, et non le motif de croire : qu'il fallait donc que j'expliquasse comment nous croyons à l'Eglise, et par quel motif; et que de la manière dont j'en parlais, il semblait qu'on y crût par enthousiasme et sans aucune raison qui nous induisît à le faire.

Je répondis sur cela que je ne prétendais pas qu'on crût à l'Eglise par enthousiasme; qu'il y avait pour la reconnaître, divers motifs de crédibilité que le Saint-Esprit suggérait à ses fidèles comme il lui plaisait; qu'il ne les ignorait pas, mais qu'il n'était pas question d'en parler ici. Il s'agit de savoir, disais-je, si le moyen extérieur, dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Ecriture sainte, n'est pas l'autorité de l'Eglise. Je ne parle pas gratuitement, quand je dis que c'est la première chose que le Saint-Esprit met dans le cœur des chrétiens baptisés; car dès le Symbole on leur parle de l'Eglise universelle, et on la leur propose à croire, sans leur parler de l'Ecriture. Il ne sert de rien de dire que les enfants répètent d'abord comme des perroquets, et le Symbole et le nom de l'Eglise universelle. Laissons, disais-je, le perroquet, qui ne parle que par mémoire : venons au point où le chrétien a l'usage de la raison, et où il peut faire un acte de foi. Par où commencera-t-il, si ce n'est par où on a commencé de l'instruire? Il croit donc l'Eglise universelle, avant que de croire l'Ecriture. En effet, faites lire, je ne dis pas à un enfant, mais à quelque homme que ce soit, le Cantique des cantiques, où il n'est parlé de Dieu, ni en bien ni en mal : de bonne foi, il ne croit ce livre inspiré de Dieu qu'à cause de la tradition, premièrement de la Synagogue, et secondement de l'Eglise chrétienne, c'est-à-dire, en un mot, par l'autorité de l'Eglise universelle. Mais tenons-nous à notre point. Regardons le chrétien au moment qu'on lui propose l'Ecriture sainte comme parole de Dieu. C'est le Saint-Esprit qui le lui fait croire; nous sommes d'accord de ce point : mais nous disputons du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert. Je dis que c'est l'Eglise, puisque c'est elle en effet qui lui propose l'Ecriture sainte; puisqu'il a cru l'Eglise devant que d'ouïr l'Ecriture; puisqu'en ouvrant l'Ecriture, il est en état de dire : *Je crois cette Ecriture, comme je crois que Dieu est.* Vous dites qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : il n'est donc pas fidèle, et son baptême ne lui sert de rien. Il faut l'instruire comme un fidèle, en lui disant : « Voilà l'Ecriture que je crois inspirée de Dieu, lis, » mon enfant, examine, vois si c'est la vérité même, » ou une fable. L'Eglise la croit inspirée de Dieu, » mais l'Eglise se peut tromper, et tu n'es pas en » état de faire avec elle cet acte de foi : Je crois, » comme je crois que Dieu est, que c'est lui-même » qui a inspiré cette Ecriture. » Si cette manière d'instruire, fait horreur aux chrétiens, et mène manifestement à l'impiété, il faut que le chrétien puisse faire d'abord un acte de foi sur l'Écriture que l'Eglise lui propose; il faut par conséquent qu'il croie que l'Eglise ne se trompe pas en lui donnant cette Ecriture. Comme il reçoit d'elle l'Ecriture, il en reçoit d'elle-même l'interprétation; et elle ne domine non plus sur les consciences, en obligeant ses enfants à croire ses interprétations sans examiner, qu'elle y domine en les obligeant à croire sans examiner l'Ecriture même.

Par cet argument, monsieur, reprit M. Claude, vous feriez conclure chacun en faveur de son Eglise. Les Grecs, les Arméniens, les Ethiopiens, nous-mêmes, que vous croyez dans l'erreur, nous sommes néanmoins baptisés; nous avons par le baptême, et le Saint-Esprit, et cette foi infuse dont vous venez de parler. Chacun de nous a reçu l'Ecriture sainte de l'Eglise où il a été baptisé : chacun la croit la vraie Eglise énoncée dans le Symbole; et dans les commencements on n'en connait pas même d'autre. Que si, comme nous avons reçu sans examiner l'Ecriture sainte de la main de cette Eglise où nous sommes, il nous en faut aussi, comme vous dites, recevoir à l'aveugle toutes les interprétations, c'est un argument pour conclure que chacun doit demeurer comme il est, et que toute religion est bonne.

C'était en vérité ce qui se pouvait objecter de plus fort; et quoique la solution de ce doute me parût claire, j'étais en peine comment je pourrais la rendre claire à ceux qui m'écoutaient. Je ne parlais qu'en tremblant; voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme; et je priais Dieu, qui me faisait voir si clairement la vérité, qu'il me donnât des paroles pour la mettre dans son jour : car j'avais à faire à un homme qui écoutait patiemment, qui parlait avec netteté et avec force, et qui enfin poussait les difficultés aux dernières précisions.

Je lui dis que, premièrement, il fallait distinguer leur cause d'avec celle des Grecs, des Arméniens, et des autres qu'il avait nommés, qui errent à la vérité en ce qu'ils prennent une fausse Eglise pour la vraie Eglise; mais qui croient du moins comme indubitable, qu'il faut croire à la vraie Eglise, quelle qu'elle soit, et qu'elle ne trompe jamais ses enfants. Vous êtes, lui disais-je, bien plus à l'écart; car je vous puis reprocher, non-seulement que, comme les Grecs et les Ethiopiens, vous prenez une fausse Eglise pour la vraie; mais, ce qui est incontestable, et ce que vous nous avouez, que vous ne voulez pas même qu'on en croie la vraie. Après cette distinction, qui m'a semblé nécessaire, venons à votre difficulté. Distinguons dans la créance des Grecs, et des autres fausses Eglises, ce qu'il y

a de vrai, ce qu'elles ont de commun avec la vraie Eglise universelle, en un mot, ce qui vient de Dieu d'avec ce qui vient de la prévention humaine. Dieu met, par son Saint-Esprit, dans le cœur de ceux qui sont baptisés dans ces Eglises, qu'il y a un Dieu, et un Jésus-Christ, et un Saint-Esprit. Jusques ici l'erreur n'y est pas; tout cela est de Dieu : n'est-il pas vrai? Il en convient. Ils croient qu'il y a aussi une Eglise universelle : n'ont-ils pas raison en cela, et n'est-ce pas une vérité révélée de Dieu qu'il y en a une en effet? J'attendis l'aveu; et après qu'il eût été donné, j'ajoutai que les Grecs et les Ethiopiens étaient disposés à croire, sans examiner, tout ce que la vraie Eglise leur proposait. C'est ce que vous n'approuvez pas, monsieur : en cela vous vous éloignez de tous les autres chrétiens, qui croient unanimement qu'il y a une vraie Eglise qui ne trompe jamais ses enfants. Moi, qui crois cela avec eux, je compte cette créance parmi les choses qui viennent de Dieu : mais voici où commencent les préventions humaines. C'est que ce baptisé, séduit par ses parents et par ses pasteurs, croit que l'Eglise où il est, est la véritable; et il attribue en particulier à cette fausse Eglise tout ce que Dieu lui fait croire en général de la vraie. Ce n'est pas le Saint-Esprit qui lui met cela dans le cœur : n'est-il pas vrai? Il est vrai, sans doute. En cet endroit il commence à croire mal. Ici donc commence l'erreur; ici la foi divine, infuse par le baptême, commence à périr. Heureux ceux en qui les préjugés humains sont joints à la vraie créance que le Saint-Esprit met dans le cœur. Ils sont exempts d'une grande tentation, et de la peine terrible qu'il y a à distinguer ce qui est de Dieu dans la foi de leur Eglise, d'avec ce qui est des hommes. Mais quelque peine qu'aient les hommes à distinguer ces choses, Dieu les connaît et les distingue; et il y aura une éternelle différence entre ce que son Saint-Esprit met dans le cœur des baptisés, quand il les dispose intérieurement à croire la vraie Eglise, et ce que les préventions humaines y ont ajouté en attachant leur esprit à une fausse Eglise. Comment ces baptisés pourront démêler ces choses dans la suite, et par quels moyens ils peuvent sortir de la prévention qui leur a fait confondre l'idée de la fausse Eglise où ils sont, avec la foi de la vraie Eglise que le Saint-Esprit leur a mise dans le cœur avec le Symbole; ce n'est pas de quoi il s'agit; et il suffit que nous ayons vu dans tous les baptisés une créance de l'Eglise qui leur vient de Dieu, distinguée de la pensée qui leur vient des hommes. Cela étant, je soutiens qu'à cette créance de l'Eglise, que le Saint-Esprit nous met dans le cœur avec le Symbole, est attachée une ferme foi, qu'il faut croire cette Eglise aussi certainement que le Saint-Esprit, à qui le Symbole même la joint immédiatement; et que c'est à cause de cette foi à l'Eglise que le fidèle ne doute jamais de l'Ecriture.

Je m'arrêtai un moment pour demander si on m'entendait. M. Claude répondit qu'il m'entendait parfaitement. Et si cela est, lui dis-je, vous devez voir l'inconvénient où vous jette votre créance, et vous devez voir aussi que je n'y suis pas dans la mienne. Vous dites que non-seulement il ne faut pas croire la fausse Eglise, mais qu'il ne faut pas même croire la vraie, sans examiner ce qu'elle dit; et vous parlez en cela contre tout le reste des chrétiens. Mademoiselle de Duras interrompit en ce lieu : Voilà, dit-elle, à quoi il faudrait répondre par oui et par non. Je le dis en effet, reprit M. Claude, et je n'ai point hésité à le dire d'abord. Tant mieux, repartis-je : on va bientôt voir qui a raison de nous deux, et en l'état de clarté où les choses ont été mises, par nos discours réciproques, le faible paraîtra bientôt de part ou d'autre. Dès que vous posez pour certain que l'Eglise, même la vraie, nous peut tromper, le fidèle ne peut pas croire, sur la seule foi de l'Eglise, que l'Ecriture est la parole de Dieu. Il le peut croire d'une foi humaine, reprit M. Claude, mais non pas d'une foi divine. Or la foi humaine, repris-je, est toujours fautive et douteuse : il doute donc si cette Ecriture est inspirée de Dieu ou non. M. Claude me pria ici de me souvenir de ce qu'il m'avait déjà dit, qu'il n'était pas dans le doute, mais dans l'ignorance. Comme un homme, dit-il, qui ne se connaît pas en diamants, qu'on lui demande, en lui en montrant quelqu'un, s'il croit ce diamant bon ou mauvais; il n'en sait rien, et ce qu'il a n'est pas un doute, mais une ignorance. De même, quand un maître enseigne quelque opinion de philosophie, le disciple, qui ne sait pas encore ce qu'il veut dire, n'a pas de doute formel; il est dans une simple ignorance. Ainsi en est-il de ceux à qui on donne la première fois l'Ecriture sainte. Et moi, dis-je, je soutiens qu'il doute, et que celui qui ne se connaît pas en diamants doute si celui qu'on lui présente est bon ou mauvais, et que le disciple doute, avec raison, de tout ce que lui dit son maître de philosophie, jusqu'à ce qu'il y voie clair, parce qu'il ne croit pas son maître infaillible; et que, par la même raison, celui qui ne croit pas l'Eglise infaillible doute de la vérité de la parole de Dieu qu'elle lui propose. Cela s'appelle ignorance, et non pas doute, disait toujours M. Claude; et moi je fis cet argument. Douter, c'est ne savoir pas si une chose est ou non : le chrétien dont nous parlons ne sait si l'Ecriture est véritable ou non; il en doute donc. Dites-moi, qu'est-ce que douter, si ce n'est ne savoir pas si une chose est ou non? A cela nulle réponse, sinon que ce chrétien ne doutait en aucune sorte de l'Ecriture, mais qu'il l'ignorait seulement. Mais, disais-je, il n'est pas comme un infidèle, qui n'en a peut-être jamais ouï parler. Il sait que l'Evangile de saint Matthieu, et les Epîtres de saint Paul sont lus dans l'Eglise comme parole de Dieu, et que tous les fidèles n'en doutent pas. Peut-il croire avec eux, aussi certainement qu'il croit que Dieu est, que cette parole est inspirée de Dieu? Vous avez dit qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : qui ne peut faire un acte de foi, sur un article qu'on lui propose, fait du moins, pour ainsi parler, un acte de doute. M. Claude répondait toujours, qu'il était dans une pure ignorance. Hé bien! laissons-là les mots : il n'en doute pas si vous voulez; mais il ne sait si cette Ecriture est une vérité ou une fable; il ne sait si l'Evangile est une histoire inspirée de Dieu, ou un conte inventé par les hommes. Il ne peut donc pas, sur ce point, faire un acte de foi divine, ni dire : *Je crois, comme Dieu est, que l'Evangile est de Dieu même.* N'avouez-vous pas qu'il ne peut faire cet acte, et qu'il n'a autre chose qu'une foi humaine? Il avoua encore franchement qu'il n'y

connaissait autre chose. Hé bien! monsieur, c'est assez. Enfin donc il y a un point où tout chrétien baptisé ne sait pas si l'Evangile n'est pas une fable : on lui donne cela à examiner : voilà où il en faut venir quand on donne à examiner après l'Eglise. On peut discourir sans fin : nous avons tout dit de part et d'autre, et on ne ferait plus que recommencer. C'est à chacun à examiner en sa conscience comment il peut soutenir qu'un chrétien baptisé doive avoir été un moment sans savoir si l'Evangile est une vérité ou une fable, et qu'il faille, entre les autres questions qu'on peut faire dans la vie, lui donner encore celle-là à examiner. Il me parut, à la contenance de mademoiselle de Duras, qu'elle m'avait entendu : j'attendis pourtant un peu; et M. Claude se leva.

Mademoiselle de Duras se leva avec nous, et nous dit en s'approchant : Mais je voudrais bien, avant qu'on se retirât, qu'on dît quelque chose sur la séparation. La chose est faite, lui repartis-je. Du moment qu'il est certain qu'on ne peut examiner après l'Eglise sans tomber dans un orgueil insupportable, et sans douter de l'Evangile, il n'y a plus rien à dire. Chacun n'a plus qu'à considérer s'il veut qu'on doute un seul moment de l'Evangile, et encore s'il se sent capable de mieux entendre l'Ecriture que tous les synodes du monde, et que tout le reste de l'Eglise universelle. Mais puisque Mademoiselle souhaite quelque particulier éclaircissement sur la séparation, je vous prie, dis-je à M. Claude, donnez-moi encore un moment. Je vous vais proposer des faits essentiels dont il faudra, si je ne me trompe, que vous conveniez bientôt. Je vous demande, monsieur, si les ariens se sont séparés de l'Eglise, et si leur secte, quand elle parut, n'était pas nouvelle? Ils ne se sont pas, dit-il, séparés de l'Eglise; ils l'ont corrompue. Il se mit à représenter avec beaucoup d'exagération, comme ils avaient entraîné toute l'Eglise. Cela n'est pas ainsi, monsieur, vous savez que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, tant d'autres saints évêques tenaient pour la vérité, et qu'un grand peuple les suivait. Vous savez que tout l'Occident, et Rome même, malgré la chute de Libérius, était orthodoxe. Mais laissons tout cela, lui dis-je : en quelque nombre qu'ils se soient séparés, il y avait une Eglise devant eux, avec qui ils ont rompu, et contre qui ils ont fait une autre Eglise. Non, dit-il, ils l'ont corrompue. Hé! monsieur, quelle difficulté est-ce là. Tous les hérétiques ne se sont jamais séparés qu'en corrompant quelques-uns des enfants de l'Eglise, et se séparant avec eux de l'Eglise où ils avaient tous été baptisés. Mais enfin, dites-moi, monsieur, la secte des ariens, et cette Eglise qu'on nomme arienne, n'était-elle pas nouvelle? Si vous voulez dire, monsieur, me repartit-il, qu'Arius ait parlé le premier contre la divinité du Fils de Dieu, il n'est pas vrai. Origène devant lui, et Justin, martyr, avaient dit la même chose. Ha! monsieur, qu'un martyr ait nié la divinité du Fils de Dieu, je n'en croirai jamais rien. Pour Origène, vous savez qu'on l'a allégué pour et contre; c'est un auteur ambigu et suspect. Mais, monsieur, laissons les faits incertains; tâchons de trouver un fait dont vous et moi convenions. Cette secte, qui, après la condamnation prononcée contre Arius, se joignit à ce prêtre excommunié, et forma une Eglise contre l'Eglise, n'était-elle pas nouvelle? Il fallut bien l'avouer. Pour lui prouver sa nouveauté, fallait-il remonter jusqu'aux apôtres, et ne pouvait-on pas lui dire : « Eglise séparée de » cette autre Eglise où Arius est né, et où il a reçu » le baptême, vous n'étiez pas hier ni avant-hier? » Oui, dit M. Claude. N'en peut-on pas dire autant de l'Eglise macédonienne, qui niait la divinité du Saint-Esprit; des nestoriens, qui séparaient la personne de Jésus-Christ; des eutychiens, qui confondaient ses deux natures; et des pélagiens, qui niaient le péché originel et la grâce de Jésus-Christ? Ne pouvait-on pas leur dire, sans remonter aux apôtres : « Quand vous êtes venus au monde, » vous avez trouvé l'Eglise baptisant les petits en» fants en rémission des péchés, et demandant la » conversion des pécheurs et des infidèles? » Donc ce qu'ont combattu tous ces hérétiques, et tous les autres que vous et nous connaissons, était cru, non-seulement du temps des apôtres, mais hier et avant-hier, et dans les temps où les hérésiarques sont venus; et ils trouvaient l'Eglise dans cette créance. Mais, répondit M. Claude, il y a deux manières d'établir l'erreur; l'une découverte, et l'autre cachée et insensible. Arrêtons là, monsieur, lui dis-je : nous devons proposer des faits constants dont les deux partis conviennent; je ne conviens point de cette manière insensible d'établir l'erreur. Hé! dit-il, la prière des saints et le purgatoire, voulez-vous dire, monsieur, que vous les trouverez du temps des apôtres? Non, monsieur, repris-je : je ne veux rien dire là-dessus, car vous n'en conviendriez pas; et je veux dire des choses dont vous conveniez. Usez-en de même avec moi. Celui qui tirera plus d'avantage solide des faits avoués par son adversaire aura un grand argument que la vérité est pour lui : car le propre de la vérité est de se soutenir partout, et de condamner l'erreur par les faits mêmes que l'erreur avoue. Et puisque vous me parlez de la prière des saints : vous êtes de bonne foi; n'est-il pas vrai que M. Daillé nous accorde treize cents ans d'antiquité? Treize cents ans, monsieur, répondit-il, ce n'est pas tous les temps de l'Eglise : J'en conviens, lui dis-je; mais enfin, l'adversaire me donne déjà treize cents ans; il me donne saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Augustin. Tout cela, dit M. Claude, des hommes. Des hommes tant qu'il vous plaira : mais enfin nous avons treize cents ans, de l'aveu de notre adversaire, pour la prière des saints, et pour l'honneur des reliques; car ces deux choses ont été jointes ensemble, selon M. Daillé, vous le savez. Et pour la prière des morts, combien nous a donné M. Blondel? Il est vrai, dit M. Claude, que c'est la plus ancienne erreur de l'Eglise. Quatorze cents ans d'antiquité, monsieur, c'est, lui dis-je, ce que nous accorde M. Blondel. Je ne dis pas ceci pour faire préjuger la vérité de notre doctrine; ce n'est pas de quoi il s'agit : mais je le dis pour montrer que nous ne sommes pas sans défense sur ces exemples d'erreurs insensiblement répandues, puisque déjà nous avons de votre consentement treize et quatorze cents ans. Venons donc à des faits

constants dont je puisse convenir. Car pour vous, vous convenez que les ariens, les nestoriens, les pélagiens, et en un mot tous les hérétiques se sont établis, comme j'ai dit. Ils n'ont point trouvé d'Eglise à laquelle ils se soient unis. Ils en ont érigé une autre, qui s'est séparée de toutes les autres Eglises qui étaient alors. Cela est certain : n'est-il pas constant? J'attendis : M. Claude ne contredit pas; je ne crus pas le devoir presser davantage sur une chose constante et déjà avouée. Maintenant, lui dis-je, comment se sont établies les Eglises orthodoxes? Quand les particuliers et les peuples, par exemple les Indiens, se sont convertis, n'ont-ils pas trouvé une Eglise déjà établie, à laquelle ils se sont unis? Il l'avoua. En avez-vous trouvé une dans toute la terre à laquelle vous vous soyez unis? Est-ce l'Eglise grecque, ou arménienne, ou éthiopique que vous avez embrassée en quittant l'Eglise romaine? Ne peut-on pas vous marquer la date précise de vos Eglises, et dire à toute cette Eglise, à toute cette société extérieure dans laquelle vous êtes ministre : *Vous n'étiez pas hier ?* Mais, dit ici M. Claude, n'étions-nous pas de cette Eglise? Nous n'en sommes pas sortis, on nous a chassés. On nous a excommuniés dans le concile de Trente. Ainsi nous sommes sortis : mais nous avons emporté l'Eglise avec nous. Quel discours, monsieur, lui dis-je! Si on ne vous en eût pas chassés, y fussiez-vous demeurés? A quoi sert donc ce commandement tant répété parmi vous : *Sortez de Babylone, mon peuple?* De bonne foi, dites-moi, fussiez-vous demeurés dans l'Eglise, si elle ne vous eût pas chassés? Non, monsieur, assurément, dit M. Claude. Que sert donc, repris-je, de dire ici qu'on vous a chassés? C'est, dit-il, que c'est un fait véritable. Hé bien! monsieur, poursuivis-je, il est véritable : cela vous est commun (ne vous fâchez pas du mot que je vais dire), cela, dis-je, vous est commun avec tous les hérétiques. L'Eglise, où ils avaient reçu le baptême, les a chassés, les a excommuniés. Ils eussent peut-être bien voulu y demeurer pour corrompre et pour séduire; mais l'Eglise les a retranchés. Et quant à ce que vous dites, que vous étiez dans cette Eglise qui vous a chassés, et que vous avez emporté l'Eglise avec vous, quel hérétique n'en peut pas dire autant? Ce n'est pas des païens que les anciens hérétiques ont composé leur Eglise; c'est des chrétiens nourris dans l'Eglise. Aussi n'avez-vous pas formé la vôtre en amassant des Mahométans; j'en conviens : mais en cela vous ne sortez pas des exemples des anciens hérétiques : et ils ont tous pu dire, aussi bien que vous, qu'ils ont été condamnés par leurs parties. Car on ne les a pas fait asseoir au nombre des juges, quand on a condamné leur nouveauté. Mais, monsieur, reprit M. Claude, nous ne convenons pas de cette nouveauté. Ce qui est dans l'Ecriture n'est pas nouveau. Patience, monsieur, je vous prie, lui répondis-je : aucun des anciens hérétiques n'est convenu de la nouveauté de sa doctrine; ils ont tous allégué pour eux l'Ecriture sainte : mais il y avait une nouveauté qu'ils ne pouvaient contester; c'est que le corps de leur Eglise n'était pas hier, et vous en êtes demeuré d'accord. Hé bien! dit enfin M. Claude, si les ariens, si les nestoriens, si les pélagiens avaient eu raison dans le fond, ils n'eussent point eu tort dans la procédure. Tort ou non, lui dis-je, monsieur, c'est le fond de la question : mais toujours demeure-t-il pour constant que vous avez le même procédé qu'eux, la même conduite, les mêmes défenses; en un mot, qu'en formant votre Eglise vous avez fait comme ont fait tous les hérétiques, et que nous faisons ce qu'ont fait tous les orthodoxes. Chacun peut juger en sa conscience, à qui il aime mieux ressembler, et je n'ai plus rien à dire.

M. Claude ne se tut pas en cette occasion, et il me dit que cet argument était excellent en faveur des Juifs et des païens, et qu'ils pouvaient soutenir leur cause par la raison dont je me servais. Voyons, monsieur, lui dis-je, et souvenez-vous que vous nous promettez le même argument. Le même, reprit-il, sans doute. Les Juifs et les païens ont reproché aux chrétiens leur nouveauté; vous le savez : les écrits de Celse en font foi, et tant d'autres. J'en conviens, lui dis-je, mais est-ce là tout? Et il était vrai, poursuivit-il, que le christianisme était nouveau, à le regarder dans l'état immédiatement précédent. Quoi, lui dis-je, quand Jésus-Christ commença sa prédication, on lui pouvait dire, comme je vous dis, que, dans l'Eglise où il était né, on ne parlait pas hier de lui ni de sa venue? Et qu'était-ce donc de saint Jean-Baptiste, et Anne la prophétesse, et Siméon, et les mages, et les pontifes consultés par Hérode, lorsqu'ils répondirent que le lieu de sa naissance était Bethléem? Fallait-il remonter jusqu'à Abraham pour prouver l'antiquité des promesses? Y a-t-il eu un seul moment où le Christ n'ait pas été attendu dans l'Eglise où il est né; si bien attendu que les Juifs l'attendent encore? Il est bien vrai, monsieur, qu'il fallait voir arriver une fois cette nouveauté, et ce changement du Christ attendu au Christ venu. Mais Jésus-Christ pour cela n'est pas nouveau. *Il était hier, il est aujourd'hui, et sera au siècle des siècles*[1]. Il est vrai, repartit M. Claude, mais la Synagogue ne convenait pas que ce Jésus fût le Christ. Mais, repris-je, la Synagogue n'a point condamné saint Jean-Baptiste; mais la Synagogue a ouï, sans rien dire, et les mages, et Siméon, et Anne. Jésus-Christ a recueilli dans la Synagogue, vraie Eglise alors, les enfants de Dieu qu'elle contenait. La Synagogue à la fin l'a condamné. Mais Jésus-Christ avait déjà fondé son Eglise. Il lui donne sa dernière forme aussitôt après sa mort, et le nouveau peuple a suivi sans interruption : voilà des vérités incontestables. Et pour ce qui est du paganisme, il est vrai que les païens ont reproché aux chrétiens leur nouveauté. Mais qu'ont répondu les chrétiens? N'ont-ils pas fait voir clairement que les Juifs avaient toujours cru le même Dieu que les chrétiens adoraient, et attendu le même Christ? que les Juifs croyaient tout cela hier, et avant-hier, et toujours sans interruption? Mais, monsieur, encore une fois, dit M. Claude, les gentils ne convenaient pas de tout cela? Quoi, repris-je, y avait-il parmi eux quelqu'un assez déraisonnable pour dire qu'il n'y eût jamais eu de Juifs, ou que ce peuple n'eût pas attendu un Christ, et n'eût pas adoré un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre? Ne faisait-on pas voir aux païens le commencement manifeste de

1. *Heb.*, XIII. 8.

leurs opinions, et la date, je ne dis pas des auteurs de leurs sentiments, mais de leurs dieux mêmes; et cela, par leurs propres histoires, par leurs propres auteurs, par leur propre chronologie? Croyez-vous qu'un païen eût pu faire avouer à un chrétien que la religion d'un chrétien était nouvelle, et qu'il n'y avait jamais eu de société qui eût eu la même créance que les chrétiens avaient alors, comme je vous fais avouer que tous les hérétiques, que vous et moi reconnaissons pour tels, sont venus de cette sorte, et que vous avez fait comme eux? Voilà, monsieur, comme vous prouvez que les Juifs et les païens pouvaient soutenir leur cause par le même argument dont je me sers : personne ne le pourra jamais, et personne ne pourra jamais nier le fait constant que j'avance, qui est que nous faisons comme tous les orthodoxes, et vous, comme tous les hérétiques.

Là, finit la conversation. Elle avait duré cinq heures avec une grande attention de toute l'assemblée. On s'était écouté l'un l'autre paisiblement : on parlait de part et d'autre assez serré; et à la réserve du commencement, où M. Claude étendait un peu son discours, dans tout le reste il allait au fait, et se présentait à la difficulté sans reculer. Il est vrai qu'il tendait plutôt à m'envelopper dans les inconvénients où je l'engageais, qu'à montrer comme il en pouvait sortir lui-même : mais enfin tout cela était de la cause; et il a dit assurément tout ce que la sienne pouvait fournir dans le point où nous nous étions renfermés.

Pour moi, je n'avais garde d'en sortir, puisque c'était celui sur lequel mademoiselle de Duras demandait éclaircissement. Elle me parut touchée : je me retirai toutefois en tremblant, et craignant toujours que ma faiblesse n'eût mis son âme en péril, et la vérité en doute.

III.

Suite de la conférence.

Je la vis le lendemain. Je fus consolé de voir qu'elle avait parfaitement entendu tout ce que j'avais dit. C'est ce que je lui avais promis. Je lui avais représenté que parmi les difficultés immenses que faisaient naître parmi les hommes l'esprit de chicane et la profondeur de la doctrine chrétienne, Dieu voulait que ses enfants eussent un moyen aisé de se résoudre en ce qui regardait leur salut; que ce moyen était l'autorité de l'Eglise; que ce moyen était aisé à établir, aisé à entendre, aisé à suivre; si aisé, disais-je, et si clair, que quand vous n'entendrez pas ce que je dirai sur cela, je consens que vous croyiez que j'ai tort. Cela, en effet, doit être ainsi, quand la matière est bien traitée : mais je n'osais pas me promettre de l'avoir dignement traitée. Je reconnus avec joie, et avec action de grâces, que Dieu avait tout tourné à bien. Les endroits qui devaient frapper, frappèrent. Mademoiselle de Duras ne pouvait comprendre qu'un particulier ignorant pût croire, sans un orgueil insupportable, qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture que tous les conciles universels, et que tout le reste de l'Eglise. Elle avait vu, aussi bien que moi, combien était faible l'exemple de la Synagogue, quand elle condamna Jésus-Christ, et combien il y avait peu de raison de dire que les particuliers qui croyaient bien, manquassent, pour se résoudre, d'une autorité extérieure, lorsqu'ils avaient en la personne de Jésus-Christ, la plus grande et la plus visible autorité qu'il soit possible d'imaginer. Je repassai sur le doute où il fallait être touchant l'Ecriture, si on doutait de l'Eglise. Elle dit qu'elle n'avait jamais seulement songé qu'un chrétien pût douter un moment de l'Ecriture; et au reste, elle entendit parfaitement, que, rejetant le nom de doute, M. Claude avait reconnu la chose en d'autres termes; ce qui ne servait qu'à faire paraître combien cette chose était dure, et à penser et à dire, puisque forcé de l'avouer, il n'avait pas cru le devoir faire en termes simples. Car enfin, ne savoir pas si une chose est ou non, si ce n'est douter, ce n'est rien. Il parut donc clairement que les deux propositions dont il s'agissait, étaient établies : et je fis voir en peu de mots à mademoiselle de Duras, que son Eglise, en croyant deux choses aussi étranges, avait changé tout l'ordre d'instruire les enfants de Dieu, pratiqué de tout temps dans l'Eglise chrétienne.

Il ne fallait pour cela, que lui répéter en peu de mots ce qu'elle m'avait ouï dire, et ce qu'elle avait ouï accorder à M. Claude. Dieu me mit pourtant dans le cœur quelque chose de plus expliqué; et voici ce que je lui dis.

L'ordre d'instruire les enfants de Dieu, est de leur apprendre avant toutes choses, le Symbole des apôtres : *Je crois en Dieu le Père, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, la sainte Eglise universelle, la communion des saints, la rémission des péchés*, et le reste. Autant que le fidèle croit en Dieu le Père, et en son Fils Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, autant croit-il l'Eglise universelle, où le Père, où le Fils, où le Saint-Esprit est adoré. Autant, dis-je, qu'il croit le Père, autant croit-il l'Eglise, qui fait profession de croire que Dieu, Père de Jésus-Christ, a adopté des enfants qu'il a unis à son Fils. Autant qu'il croit au Fils, autant croit-il l'Eglise qu'il a assemblée par son sang, qu'il a établie par sa doctrine, qu'il a fondée sur la pierre, et contre qui il a promis que les portes d'enfer ne prévaudraient point. Autant qu'il croit au Saint-Esprit, autant croit-il cette Eglise à qui le Saint-Esprit a été donné pour docteur. Et celui qui dit : *Je crois en Dieu, en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit*, quand il dit : *Je crois*, il professe : *il croit de cœur pour la justice, et il confesse de bouche pour le salut*, comme dit saint Paul[1], et il sait que la foi qu'il a n'est pas un sentiment particulier. Il y a une Eglise, une société d'hommes, qui croit comme lui : c'est l'Eglise universelle qui n'est pas ici, ni là, ni en ce temps, ni en un autre. Elle n'est pas renfermée dans une seule contrée comme l'ancienne Eglise judaïque : elle ne doit point finir comme elle; et *son royaume ne doit point passer à un autre peuple*, comme il est écrit dans Daniel[2]. Elle est de tous les temps et de tous les lieux, et tellement répandue, que quiconque veut venir à elle, le peut. Elle n'a point d'interruption dans sa suite : car il n'y a point de temps où on n'ait pu dire : *Je crois l'Eglise universelle*, comme il n'y en a point où on n'ait pu dire : *Je crois en Dieu le*

1. *Rom.*, x. 9, 10. — 2. *Dan.*, II 44, VII 14.

Père, et en son Fils, et au Saint-Esprit. Cette Eglise est sainte, parce que tout ce qu'elle enseigne est saint; parce qu'elle enseigne toute la doctrine qui fait les saints, c'est-à-dire, toute la doctrine de Jésus-Christ; parce qu'elle enferme tous les saints dans son unité. Et ces saints ne doivent pas être seulement unis en esprit : ils sont unis extérieurement dans la communion de cette Eglise; et c'est là ce que veut dire la communion des saints. Dans cette Eglise universelle, dans cette communion des saints, est la rémission des péchés. Là est le baptême, par lequel les péchés sont remis; là est le ministère des clefs, par lesquelles *ce qui est remis ou retenu sur la terre, est remis ou retenu dans le ciel*[1]. Voilà donc dans cette Eglise un ministère extérieur, et qui dure autant que l'Eglise, c'est-à-dire toujours, puisqu'on croit cette Eglise en tous les temps, non comme une chose qui ait été, ou qui doive être, mais comme une chose qui est actuellement. Voyez donc à quoi cette Eglise est attachée, et ce qui est attaché à cette Eglise. Elle est attachée immédiatement au Saint-Esprit qui la gouverne : *Je crois au Saint-Esprit, la sainte Eglise universelle.* A cette Eglise est attachée la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle. Hors de cette Eglise il n'y a ni communion des saints, ni rémission des péchés, ni résurrection pour la vie éternelle. Voilà la foi de l'Eglise établie dans le Symbole. Il ne parle point de l'Ecriture. Est-ce qu'il la méprise? A Dieu ne plaise. Vous la recevrez des mains de l'Eglise; et parce que jamais vous n'avez douté de l'Eglise, jamais vous ne douterez de l'Ecriture, que l'Eglise a reçue de Dieu, de Jésus-Christ, et des apôtres, qu'elle conserve toujours comme venant de cette source, qu'elle met dans les mains de tous les fidèles.

Il me sembla que cette doctrine vraiment sainte et apostolique, faisait l'effet qu'elle devait faire : mais il y a, dis-je, encore un mot. C'est ce que je disais à M. Claude, et je le réduis maintenant à ce raisonnement très-simple, que tout le monde peut également entendre, je veux dire, le savant comme l'ignorant, et le particulier comme le pasteur. Le chrétien baptisé, avant que de lire l'Ecriture sainte, ou peut faire cet acte de foi : *Je crois que cette parole est inspirée de Dieu, comme je crois que Dieu est*, ou il ne le peut pas faire. S'il ne le peut pas faire, il en doute donc : il est réduit à examiner si l'Evangile n'est pas une fable : mais s'il le peut faire, par quel moyen le fera-t-il? Le Saint-Esprit le lui mettra dans le cœur. Ce n'est pas répondre; car on est d'accord que la foi en l'Ecriture vient du Saint-Esprit. Il est question du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert, et il ne peut y en avoir d'autre que l'autorité de l'Eglise. Ainsi chaque chrétien reçoit de l'Eglise, sans examiner, cette Ecriture, comme Ecriture inspirée de Dieu.

Passons encore plus avant. L'Eglise nous donne-t-elle seulement l'Ecriture en papier, l'écorce de la parole, le corps de la lettre? Non sans doute; elle nous donne l'esprit, c'est-à-dire, le sens de l'Ecriture : car nous donner l'Ecriture sans le sens, c'est nous donner un corps sans âme, et une lettre qui tue. L'Ecriture sans sa légitime interprétation, l'Ecriture destituée de son sens naturel, c'est un couteau pour nous égorger. L'arien s'est coupé la gorge par cette Ecriture mal entendue; le nestorien se l'est coupée; le pélagien se l'est coupée. A Dieu ne plaise donc que l'Eglise nous donne seulement l'Ecriture, sans nous en donner le sens. Elle a reçu l'un et l'autre ensemble. Quand elle a reçu l'Evangile de saint Matthieu et l'Epître aux Romains, et les autres, elle les a entendus : ce sens, qu'elle a reçu avec l'Ecriture, s'est conservé avec l'Ecriture, et le même moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire recevoir l'Ecriture sainte, il s'en sert pour nous en donner le sens véritable. Tout cela vient du même principe; tout cela est de la suite du même dessein. Comme donc il n'y a rien à examiner après l'Eglise, quand elle nous donne l'Ecriture sainte; il n'y a rien à examiner quand elle l'interprète, et qu'elle en propose le sens véritable. Et c'est pourquoi vous avez vu qu'après le concile de Jérusalem, Paul et Silas ne disent pas : *Examinez ce décret;* mais ils enseignent aux Eglises à observer ce qu'avaient jugé les apôtres.

Voilà comme a toujours procédé l'Eglise. « Je ne » croirais pas l'Evangile, dit saint Augustin[1], si je » n'étais touché de l'autorité de l'Eglise catholi- » que. » Et un peu après : « Ceux à qui j'ai cru » quand ils m'ont dit : Croyez à l'Evangile, je les » crois encore quand ils me disent : Ne croyez pas » à Manichée. » Cette société de pasteurs établie par Jésus-Christ, et continuée jusqu'à nous, en me donnant l'Evangile, m'a dit aussi qu'il fallait détester les hérétiques et les mauvaises doctrines; je crois l'un et l'autre ensemble, et par la même autorité.

C'est la manière dont les chrétiens ont été instruits dès les premiers temps, dans lesquels on a soutenu aux hérétiques qu'ils n'étaient pas recevables à disputer de l'Ecriture, « parce que sans » Ecriture on leur peut montrer que l'Ecriture n'est » point à eux[2], » et qu'il n'y a rien de commun entre eux et l'Ecriture.

Et remarquez, s'il vous plaît, que toutes les sociétés chrétiennes, excepté les Eglises nouvellement réformées, ont conservé cette manière d'instruire. Nous disions, M. Claude et moi, que l'Eglise grecque, l'éthiopienne, l'arménienne, et les autres, se trompaient à la vérité, en se croyant la vraie Eglise; mais toutes croient du moins qu'il n'y a rien à examiner après la vraie Eglise.

Il n'y a point d'autre manière d'enseigner les fidèles. Si on leur dit qu'ils peuvent mieux entendre l'Ecriture sainte, que tout le reste de l'Eglise ensemble, on nourrit l'orgueil, on ôte la docilité. Nul ne le dit, que les Eglises qui se disent réformées. Partout ailleurs, on dit, comme nous faisons, qu'il y a une vraie Eglise, qu'il faut croire sans examiner après elle. Cela est cru, non-seulement dans la vraie Eglise, mais dans celles qui imitent la vraie Eglise.

L'Eglise prétendue réformée est la seule qui ne le dit pas. Si la vraie Eglise, quelle qu'elle soit, le dit; l'Eglise prétendue réformée n'est donc pas la vraie Eglise, puisqu'elle ne le dit pas.

Qu'on ne nous dise pas : L'éthiopienne le dit,

1. *Matth.*, XVI. 19; *Joan.*, XX 23.

1. *Cont. Ep. fundam Manich.*, *n.* 6; *t.* VIII, *c.* 151. — 2. *Tertul.*, *de Præscrip. adv. hæret.*, *n.* 18, 37.

la grecque le dit, l'arménienne le dit, la romaine le dit; à qui croirai-je?

Si votre doute consistait à choisir entre la romaine et la grecque, il faudrait entrer dans cet examen. Mais maintenant on convient dans votre religion, que l'Eglise grecque, que l'Eglise éthiopienne, et les autres ont tort contre la romaine; et si elles étaient vraies Eglises, en quittant la romaine, qui, selon vous, ne l'était pas, vous eussiez dû rechercher leur communion.

Elles ne sont donc pas la vraie Eglise. Vous ne l'êtes pas non plus : car la vraie Eglise croit qu'il faut croire sans examen ce qu'enseigne la vraie Eglise. Vous enseignez le contraire. Vous vous dites la vraie Eglise, et vous dites en même temps qu'il faut examiner après vous, c'est-à-dire, qu'on peut se damner en vous croyant. Vous renoncez donc dès là à l'avantage de la vraie Eglise. Vous n'êtes pas la vraie Eglise : il vous faut quitter : c'est par-là qu'il faut commencer. Si quelqu'un est tenté en vous quittant de s'unir à l'Eglise grecque, on lui répondra.

Mademoiselle de Duras ayant entendu ces choses, il me sembla qu'après cela rien ne la pouvait troubler que l'habitude contractée dès l'enfance, et la crainte d'affliger madame sa mère, pour qui je savais qu'elle avait toute la tendresse et tout le respect qu'une mère de cette sorte mérite. Je vis même qu'elle était peinée des reproches qu'on lui faisait, d'avoir des desseins humains, et surtout d'avoir attendu à douter de sa religion, après une donation que madame sa mère lui avait faite. Vous savez bien, lui dis-je, en votre conscience, en quel état vous étiez quand cette donation vous a été faite; si vous aviez quelque doute, et si vous l'avez supprimé dans la vue de vous procurer cet avantage. Je n'y songeais pas seulement, répondit-elle. Vous savez donc bien, lui dis-je, que ce motif n'a aucune part à ce que vous faites. Ainsi demeurez en paix; pourvoyez à votre salut, et laissez dire les hommes : car cette appréhension, qu'on ne nous impute des vues humaines, est une sorte de vue humaine des plus délicates, et des plus à craindre.

Elle souhaita que je répétasse en présence de M. Coton ce qui avait été dit, par un désir qu'elle avait qu'il s'instruisît avec elle. On le fit venir; on convint des faits. M. Coton me fit, avec une extrême douceur, quelques objections sur la doctrine que j'avais expliquée. J'y répondis. Il me dit qu'il n'était pas exercé dans la dispute, ni versé dans ces matières. Il disait vrai, il se remettait à M. Claude. Je priai Dieu de l'éclairer, et je partis pour revenir à mon devoir.

Après une conversation que nous eûmes encore à Saint-Germain, mademoiselle de Duras et moi, dans l'appartement de madame la duchesse de Richelieu, elle me dit qu'elle se croyait en état de prendre dans peu sa résolution, et qu'il ne lui restait qu'à prier Dieu de la bien conduire. Le succès fut tel que nous le souhaitions. Le 22 mars, je retournai à Paris pour recevoir son abjuration. Elle la fit dans l'église des RR. PP. de la Doctrine chrétienne. L'exhortation que je lui fis ne tendait qu'à lui représenter qu'elle rentrait dans l'Eglise que ses pères avaient quittée, qu'elle ne se croirait pas dorénavant plus capable que l'Eglise, plus éclairée que l'Eglise, plus pleine du Saint-Esprit que l'Eglise; qu'elle recevrait de l'Eglise, sans examiner, le vrai sens de l'Ecriture, comme elle en recevait l'Ecriture même; qu'elle allait dorénavant bâtir sur la pierre, et qu'il fallait que sa foi fructifiât en bonnes œuvres. Elle sentit la consolation du Saint-Esprit, et l'assistance fut édifiée de son bon exemple.

RÉFLEXIONS

SUR UN ÉCRIT DE M. CLAUDE.

On a vu, dans l'Avertissement qui est à la tête de ce livre, qu'après que M. Claude eut lu mon récit, il fit une réponse à l'instruction que j'avais donnée à mademoiselle de Duras, et quoiqu'il y joignît une Relation de notre Conférence, qu'il avait faite, à ce qu'il marque dans cet écrit même, *dès le lendemain de notre entrevue.*

J'ai reçu de divers endroits, et même des provinces les plus éloignées, cet écrit de M. Claude avec sa Relation : mais la copie la plus entière et la plus correcte que j'en ai vue, m'a été communiquée par M. le duc de Chevreuse, qui l'avait eue d'une dame de qualité de la religion prétendue réformée. J'ai vu aussi entre les mains de M. de Chevreuse une déclaration signée de M. Claude, où il avoue tout l'écrit; de sorte qu'on ne peut douter qu'il ne soit de lui.

Je trouve beaucoup de choses, dans cet écrit, qui confirment manifestement tout ce qu'on vient de lire dans le mien. Je ne prétends pas relever ici toutes ces choses, ni répondre à celles où M. Claude me paraît, par le défaut de sa cause, aussi peu d'accord avec lui-même, qu'avec nous. Pour faire de telles remarques, il faut qu'un écrit soit entre les mains de tout le monde, et que chacun puisse voir si on en rapporte bien les passages, et si on en prend bien le sens et la suite; il faut, en un mot, qu'il soit public. Il le sera quand il plaira à M. Claude. Je ferai, en attendant, quelques réflexions sur des choses dont je ne crois pas qu'il puisse disconvenir, et qui peuvent beaucoup aider les prétendus réformés à prendre une bonne résolution sur la matière que nous avons traitée.

Première réflexion : *Sur la réponse de M. Claude, aux actes tirés de la Discipline des prétendus réformés.* — Ma première réflexion est sur la réponse que fait M. Claude aux Actes tirés de la Discipline de ses Eglises. Je me suis servi de ces Actes pour montrer qu'il était si nécessaire à tous les particuliers, dans les questions de la foi, de se soumettre à l'autorité infaillible de l'Eglise, que les prétendus réformés, qui la rejetaient dans la spéculation, se trouvaient forcés en même temps à la reconnaître dans la pratique. Ce qu'il y a de plus pressant dans ces Actes, c'est qu'au seul synode national, à l'exclusion des consistoires, colloques et synodes provinciaux, est attribuée *la dernière et finale résolution par la parole de Dieu*[1]. Mais parce que c'est *la dernière et finale résolution*, les Eglises et les

1. *Discip.*, *ch.* V, *art.* XXXI.

provinces, en députant à ce synode, jurent solennellement *de se soumettre à tout ce qui sera conclu dans cette assemblée, persuadées que Dieu y présidera par son Saint-Esprit et par sa parole*[1]. Ainsi, parce qu'on croit devoir une soumission entière à cette sentence suprême; quand elle sera prononcée, on jure de s'y soumettre, avant même qu'elle l'ait été; c'est agir conséquemment. Mais si, après une promesse confirmée par un serment si solennel, on prétend se laisser encore la liberté d'examiner, j'avoue que je ne sais plus ce que les paroles signifient; et il n'y eut jamais d'évasion mentale si pleine d'illusion et d'équivoque.

On peut bien croire, sans que je le dise, que les ministres se sentent pressés par un raisonnement si clair : dans de telles occasions, où la vérité se découvre avec tant d'évidence, plus on a d'esprit, plus on sent la difficulté, et plus on se trouve embarrassé. Aussi n'y a-t-il rien de plus visible que l'embarras qui paraît dans la réponse de M. Claude, je dis même dans sa réponse, telle qu'il la marque dans sa propre Relation.

Elle se réduit à dire qu'on fait ce serment, parce qu'on doit bien présumer d'une telle assemblée; et au surplus que ces paroles : *Nous jurons de nous soumettre à votre assemblée, persuadés que Dieu y présidera*, enferment une condition sans laquelle la promesse ainsi jurée n'a point son effet. C'est tout ce qu'on peut répondre. L'anonyme, qui a dédié son livre à M. Conrart, m'a fait le premier cette réponse[2]. Un autre anonyme, dont le livre est intitulé : *Le déguisement démasqué*, l'a faite après lui[3]. M. Noguier[4] et M. de Brueis, autre auteur qui a répondu à l'*Exposition*[5], n'ont eu que cela à dire. M. Jurieu s'en est tenu à cette réponse dans son *Préservatif*[6]; et seulement il explique plus simplement que les autres que toute cette persuasion, qui sert de fondement au serment, *est une clause de civilité, des termes de laquelle il ne faut point abuser*. M. Claude n'a point eu d'autre réplique, et c'est la seule qui paraît encore dans sa Relation.

Ainsi, ce serment si sérieux et si solennel de tous nos réformés, et de leurs Eglises en corps, à leur synode national, se réduit à cette proposition, qui ne serait au fond qu'un inutile compliment : *Nous jurons devant Dieu de nous soumettre à tout ce que vous déciderez, si vous décidez par sa parole, comme nous le présumons et nous l'espérons.*

Mais pourquoi donc ne pas énoncer ce grand serment en ces termes, si ce n'est qu'on a bien vu, qu'en se réduisant à ces termes on ne disait rien, et qu'on a voulu dire ou sembler dire quelque chose?

Pour moi, plus je considère ce qui se trouve dans la Discipline des prétendus réformés sur ce serment de leurs Eglises, plus je le trouve éloigné du sens qu'on y veut donner.

Je trouve premièrement, comme je l'ai remarqué dans la conférence, que ce serment ne se fait que pour le synode national, c'est-à-dire, pour celui *où se doit faire la dernière et finale résolution par la parole de Dieu*[7]; et le synode national de Castres a déclaré « qu'on n'userait point ès-lettres » d'envoi portées par les députés des Eglises particulières aux colloques et synodes provinciaux, de » clauses de soumission SI ABSOLUES que celles qui » sont insérées ès-lettres des provinces aux synodes » nationaux. » Pourquoi, si ce n'est pour faire voir la différence qu'il y a entre la dernière décision, et toutes les autres?

En effet, quand j'ai recherché en quoi consistait cette différence, j'ai trouvé une autre sorte de soumission pour les colloques et pour les synodes provinciaux. C'est que ceux qui sont accusés d'altérer la saine doctrine, sont obligés *préalablement de faire promesse expresse de rien semer de leurs opinions avant la convocation du colloque, ou du synode provincial*[1]. C'est un règlement de discipline et de police. Mais quand on vient au synode, où se doit faire *cette dernière et finale résolution*, les particuliers à la vérité réitèrent la même promesse; mais on ne s'en tient pas là et les Eglises en corps y ajoutent ce grand serment de se soumettre en tout et partout à la décision, persuadées que Dieu même en sera l'auteur.

Une simple *présomption humaine*, comme l'appelle M. Claude, *une clause de civilité*, comme le nomme M. Jurieu, ne peut pas être la matière et le fondement d'un serment : aussi voyons-nous que non-seulement les particuliers, mais les consistoires et les provinces entières sentirent dans ce serment quelque chose de plus fort qu'on ne veut présentement nous y faire entendre; en sorte qu'elles y firent une grande résistance, qui ne put être vaincue que par un long temps, et par les décrets réitérés des synodes nationaux.

Je vois durer cette résistance jusqu'à l'an 1631. En cette année et au-dessus, je trouve presque toujours, dans les synodes nationaux, des provinces entières censurées, parce que leur députation, ou, comme ils parlent, *leur envoi*, ne contenait pas cette clause de soumission[2]. Les Eglises avaient de la peine à faire un serment si peu convenable à la doctrine qu'on leur avait inspirée, et à jurer, contre les principes de la nouvelle Réforme, une telle soumission à une assemblée, qui, après tout, quelque nom qu'on lui donnât, n'était qu'une assemblée d'hommes toujours, selon ces principes, sujets à faillir : mais il y fallut passer. On vit qu'on ne faisait rien, si à la fin on n'obligeait les hommes à une soumission absolue; et que leur laisser l'examen libre, après la dernière et finale résolution, c'était nourrir l'orgueil, la dissension et le schisme.

Ainsi, contre les principes de la réformation prétendue, il fallut donner d'autres idées; et on résolut de s'attacher immuablement à la soumission et au serment dans les termes que nous avons marqués.

La raison dont on se servit au synode de la Rochelle pour obliger les provinces à *cette clause de soumission aux choses qui seraient résolues dans le synode national*, c'est qu'elle était *nécessaire à la validité des conclusions de l'assemblée*[3]. En général, pour valider les actes d'une assemblée, il suffirait que ceux dont elle serait composée eussent un pouvoir d'y porter les suffrages de ceux qui les auraient

1. *Discip.*, *ch.* IX, *art.* III. *Observ.*, *p.* 144. — 2. *I. Rép.*, *p.* 341. — 3. *Ch.* XXXV, *pag.* 192. — 4. *Nog.*, *II. part.*, *ch.* XXIII, 147. — 5. *Pag.* 298. — 6. *Prés. ref.*, *art.* XV, *pag.* 28. — 7. *Discip.*, *ch.* IX, *art.* III. *Observ.*, *p.* 144.

1. *Discip.*, *ch.* V, *art.* XXXI. — 2. *Idem*, *ch.* IX, *art.* III. *Observ.*, *p.* 143, 144. — 3. *Ibid.*

envoyés; et les députés, tant des colloques que des synodes provinciaux venaient toujours munis de tels pouvoirs. Mais il fallait quelque chose de plus fort au synode national; et comme il s'y agissait *de la dernière résolution*, pour valider un tel acte, et lui donner toute sa force, on jugea qu'il devait être précédé d'une soumission aussi absolue que la résolution en devait paraître irrévocable.

A cette décision du synode de la Rochelle, celui de Tonneins ajouta que *la soumission serait promise en propres termes à tout ce qui serait conclu et arrêté* SANS CONDITION ET MODIFICATION[1]. Maintenant ce n'est plus qu'une *clause de civilité*, et une promesse conditionnelle qu'on ferait, si on voulait, non-seulement au synode provincial, et au colloque, et au consistoire, mais encore à tout ministre particulier. On ne la fait néanmoins ni à ces ministres particuliers, ni à ce consistoire, ni à ces colloques, ni à ces synodes provinciaux : pourquoi, si ce n'est pour réserver quelque chose de particulier et de propre à l'assemblée où se devait faire *la finale résolution*, après laquelle il n'y a plus qu'à obéir? Mais si tout ce qu'il y a ici de particulier et de propre, au fond n'est que des paroles; était-ce de quoi occuper les Eglises de la nouvelle Réforme, et cinq ou six de leurs synodes nationaux?

C'est ce qu'il fallait expliquer, si on voulait dire quelque chose : c'est sur quoi on ne dit mot, quoique cette difficulté, par manière de dire, saute aux yeux, et que je l'aie expressément relevée.

Enfin, pour réduire mon raisonnement en peu de mots, tout serment doit être fondé sur une vérité certaine et connue. Or, cette promesse faite au synode national, est confirmée par le serment solennel de toutes les Eglises prétendues réformées, *Nous jurons et promettons de suivre vos décisions, persuadés que vous jugerez bien;* cette promesse, dis-je, de quelque manière qu'on la tourne, n'a de certitude que dans l'un de ces deux sens. Le premier, *Nous jurons et promettons de suivre vos décisions, si nous trouvons que vous jugiez bien :* chose à la vérité très-certaine, mais en même temps illusoire, puisqu'il n'y a personne sur la terre à qui on n'en puisse dire autant; et comme je l'ai remarqué dans la conférence, M. Claude me le peut dire aussi bien que moi à lui. Le second, *Nous sommes si persuadés que vous jugerez bien, que nous jurons et promettons de suivre vos décisions;* auquel cas le serment est faux, si on n'est entièrement assuré que l'assemblée à qui on le fait ne peut mal juger.

Les prétendus réformés n'ont maintenant qu'à choisir entre ces deux sens, dont l'un est une illusion manifeste, et l'autre, qui paraît aussi le seul naturel, suppose clairement l'infaillibilité de l'Eglise.

Et il ne faut pas répondre ici que cette soumission ne regarde que l'ordre public et la discipline; car, en matière de foi, une décision n'oblige à rien moins qu'à ce qu'a dit l'apôtre saint Paul, c'est-à-dire, *à croire de cœur, et à confesser de bouche*[2]. Et nos réformés eux-mêmes l'entendent ainsi, lorsqu'ils déclarent, dans leur Discipline, que l'effet de la décision *dernière et finale* du synode national, c'est qu'*on y acquiesce de point en point, avec exprès désaveu de la doctrine contraire.* Celui donc qui jure de se soumettre à la décision qu'on fera dans une assemblée, jure de croire de cœur, et de confesser de bouche la doctrine qu'on y aura décidée.

Mais pour faire cette promesse, et la confirmer par serment, il faut que l'assemblée à qui on la fait ait une promesse divine de l'assistance du Saint-Esprit, c'est-à-dire, qu'elle soit infaillible.

M. Claude insinua dans la conférence, qu'il y avait en effet une promesse divine, que *ceux qui chercheraient, trouveraient;* et que le serment de ses Eglises pouvait avoir son fondement dans cette assurance. Mais jamais il ne sortira par cette réponse de l'embarras où il est. Car afin de rendre le serment conforme à la promesse, il doit être conditionnel, comme la promesse l'est : et comme Jésus-Christ a dit : *Si vous cherchez bien, vous trouverez,* le sens du serment serait aussi : *Si vous faites votre devoir, nous vous en croirons;* ce qui serait retomber dans la pitoyable illusion que nous avons rejetée.

Afin donc de pouvoir faire sans témérité le serment dont il s'agit, il faut être fondé sur une promesse absolue de Dieu, sur une promesse qui nous assure même contre les infidélités des hommes; enfin, sur une promesse telle que Jésus-Christ la fait à son Eglise, lorsqu'il assure indéfiniment et absolument, que *les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle*[1].

Tant que nos réformés s'obstineront à nier que l'autorité des décisions de l'Eglise soit fondée sur cette promesse, leur serment sera toujours une illusion ou une témérité manifeste; et ils se trouveront forcés, ou à déférer plus qu'ils ne veulent à l'autorité de l'Eglise, ou à reconnaître qu'ils ont imposé, par de magnifiques paroles, à la crédulité des peuples; puisqu'après avoir distingué de toute autre décision la dernière décision de l'Eglise par un caractère si marqué, et par la protestation d'une soumission si particulière, au fond il se trouvera qu'une telle soumission, confirmée par un serment si singulier, n'est pas d'une autre nature ni d'un autre genre que celle qu'on doit naturellement à toute assemblée ecclésiastique, et à tout pasteur légitime; c'est-à-dire qu'on pourra toujours en venir à de nouveaux doutes, et toujours examiner, *après la dernière résolution,* comme on ferait après toutes les autres.

Il est ainsi en effet, selon les principes de la nouvelle Réforme : mais les principes de la nouvelle Réforme n'ont pu changer la condition nécessaire de l'humanité, qui demande pour empêcher les divisions, et mettre les esprits en repos, une décision finale et indépendante de tout nouvel examen général et particulier.

L'Eglise chrétienne n'est pas exempte de cette loi; et plus elle est ordonnée, plus sa constitution dépend d'une entière soumission de l'esprit, plus elle a besoin d'une semblable autorité. C'est pourquoi, dès l'origine du christianisme, Dieu même a mis dans le cœur de tous les vrais chrétiens qu'il ne faut plus chercher ni examiner après l'Eglise. Cette inviolable tradition a fait son effet dans nos réformés, malgré leurs principes. Je ne m'étonne

1. *Discip.*, *ch.* IX, *art.* III; *Observ.*, *p.* 143, 144. — 2 *Rom.* X 10.

1. *Matth.*, XVI. 18

pas. Saint Basile a dit très-sagement et très-véritablement que la Tradition faisait dire aux hommes plus qu'ils ne voulaient, et leur inspirait des choses contraires à leurs sentiments[1]. Et si nos réformés ne veulent pas devoir à la Tradition cette résolution dernière et finale, ni cette soumission si solennellement jurée, c'est donc la nécessité et l'expérience qui les y aura forcés; c'est qu'il faut pouvoir mettre fin aux doutes et à l'examen des particuliers par une autorité absolue, si on veut avoir la paix, et entretenir l'humilité; c'est que si on n'a pas, ou si on n'exerce pas cette autorité, il faut faire semblant de l'avoir et de l'exercer, et du moins en donner l'idée; c'est, en un mot, qu'on peut discourir et répondre du moins de parole à des arguments, mais que l'ignorance, l'infirmité et l'orgueil naturel à l'esprit humain demandent d'autres remèdes.

Seconde réflexion : *Sur une des propositions avouées par M. Claude, dans la conférence, et sur l'examen qu'elle prescrit après le jugement de l'Eglise.* — J'ai prétendu faire voir, dans la conférence, qu'en niant l'autorité infaillible de l'Eglise, on tombe dans ces deux inconvénients; et je ne dis pas dans l'un des deux, mais dans tous les deux inévitablement. Le premier est, qu'on oblige chaque particulier, pour ignorant qu'il puisse être, à croire qu'avec cela il peut mieux entendre la parole de Dieu que les synodes les plus universels, et que tout le reste de l'Église ensemble. Le second, qu'il y a un temps où un chrétien baptisé n'est pas en état de faire un acte de foi sur l'Ecriture sainte; mais que, mal gré qu'il en ait, il se trouvera obligé de douter si elle est inspirée de Dieu.

Je n'ai vu aucun des prétendus réformés, à qui ces propositions n'aient fait horreur, et qui ne m'ait dit, que non-seulement il ne les croirait jamais, mais qu'il détesterait ceux qui les croient. Voyons donc comme il demeure établi, par la conférence, qu'elles sont des suites de la doctrine des prétendus réformés, et des suites si manifestes qu'elles sont avouées par les ministres.

Et déjà, sans sortir de la relation de M. Claude, lui-même y tranche le mot : qu'après toute assemblée ecclésiastique, chaque particulier doit examiner si elle a bien entendu la parole de Dieu, ou non. Comme il avait parlé des intérêts humains, qui souvent, disait-il, offusquent la vérité dans les assemblées les plus authentiques et les plus universelles de l'Eglise : pour détruire cette réponse, et montrer au fond que ce n'était qu'une chicane, je lui avais demandé si tout se passant dans l'ordre, et sans qu'il parût aucun intérêt humain dans les délibérations, il ne faudrait pas encore que chaque particulier examinât. Il avait avoué qu'il le fallait; et il l'avoue encore dans sa propre Relation, soutenant qu'il n'y a nulle absurdité, ni nul orgueil à un particulier, de croire qu'il puisse mieux entendre la parole de Dieu que toutes les assemblées ecclésiastiques, quelque bon ordre qu'on y garde, et de quelques personnes qu'elles puissent être composées.

Voilà une proposition et une doctrine qui paraîtra affreuse à tout esprit docile. Mais afin que la chose soit plus sensible, faisons l'application de cette doctrine à un exemple particulier.

1. *Basil., de Spir. Sancto*, 29

L'Eglise calvinienne, depuis six à sept vingts ans, qu'elle a commencé de s'établir, n'a tenu aucune assemblée plus authentique ni plus solennelle que le synode de Dordrecht. Outre toutes les Eglises des Pays-Bas, toutes les autres de même créance, celles d'Angleterre, celle de Genève, celles du Palatinat, celles de Hesse, celles de Suisse, celle de Brême, et les autres de langue allemande, s'y sont trouvées par leurs députés, et l'ont reçue; et afin que rien n'y manquât, si les Eglises prétendues réformées de ce royaume furent empêchées de s'y trouver, elles en adoptèrent toute la doctrine au synode national de Charenton en 1631, où tous les articles de Dordrecht, traduits de mot à mot, furent embrassés et jurés par tout le synode, et ensuite par toutes les provinces et toutes les Eglises particulières. Depuis ce temps aucun des prétendus réformés ne réclame contre ce synode. Il n'y a que les arminiens, qu'on y condamna, qui en blâment la doctrine, et en racontent les cabales et la part qu'y a eue la politique et les intérêts de la maison d'Orange. Tout le reste a ployé, et s'il y a quelque chose qu'on puisse dire reçu d'un consentement unanime par toutes les Eglises de la réformation prétendue, c'est sans doute les décrets de ce synode. Et néanmoins je soutiens à M. Claude, qu'interrogé si un particulier, quel qu'il soit, de son Eglise, peut se reposer sur une autorité aussi grande parmi les siens, que celle-là, sans examiner davantage; si on le presse de répondre par oui ou par non, dans une question si précise, et dans un fait si bien articulé, il faudra qu'il dise que non, et qu'enfin, malgré tout cela, ce n'est que des hommes, quelque habiles, quelque éclairés, quelque saints qu'on les imagine, toujours sujets à faillir, dont si on suivait les sentiments à l'aveugle et sans examen, on égalerait les hommes à Dieu. Ainsi, selon les maximes de la nouvelle Réforme, tout particulier, et jusqu'aux femmes les plus ignorantes, doivent croire qu'elles pourront mieux entendre l'Ecriture sainte qu'une assemblée composée de tout ce qu'il y a de plus grand dans toute l'Eglise, qu'il reconnaît pour la seule où Dieu est servi purement; et non-seulement de cette assemblée, mais de tout le reste de l'Eglise, et de tout ce qu'il en connaît dans tout l'univers. Voilà ce que M. Claude m'a avoué; voilà en substance ce qu'il dit encore dans sa propre Relation; et voilà ce que tout ministre, bon gré mal gré qu'il en ait, avouera dans une conférence, en présence de qui on voudra, à moins qu'il s'obstine à ne vouloir point parler précisément : auquel cas on verra qu'il biaise, et cette tergiversation sera plus forte qu'un aveu, puisqu'outre qu'elle fera voir que l'aveu est inévitable, elle fera voir de plus qu'on en sent les pernicieuses conséquences.

Et ce que je dis du synode de Dordrecht, on forcera M. Claude et tout autre ministre à le dire du concile de Nicée, du concile de Constantinople, de celui d'Ephèse, de celui de Chalcédoine et des autres, que nous recevons eux et nous d'un commun accord : et quand ils le diront, ils ne diront rien de nouveau, ni qui soit inusité dans leur religion. Calvin l'a dit en termes formels, lorsqu'en parlant en général des conciles de tous les siècles précédents, il a écrit ces paroles : « Je ne prétends pas

» en ce lieu qu'il faille condamner tous les con-» ciles, et casser tous leurs décrets[1]. Toutefois, » poursuit-il, vous m'objecterez que je les range » tellement dans l'ordre, que je permets à tout le » monde indifféremment de recevoir ou de rejeter » ce que les conciles auront établi; nullement, ce » n'est pas là ma pensée. » Vous diriez qu'il s'en éloigne beaucoup. La majesté des conciles, et l'autorité d'un si grand nom le frappe d'abord; mais la suite de sa doctrine lui fait bientôt oublier ce qu'il semblait vouloir dire à leur avantage : car voici comme il conclut : « Lors, dit-il, que l'on allègue » l'autorité d'un concile, je désire premièrement » que l'on considère en quel temps, et pour quel » sujet il a été assemblé, et quelles personnes y » ont assisté; après, que l'on examine le point » principal selon la règle de l'Ecriture, de sorte » que la définition du concile ait son poids, et » qu'elle soit comme un préjugé, mais qu'elle » n'empêche pas l'examen. » C'est à quoi aboutit enfin cette soigneuse recherche du temps, du sujet et des personnes, à faire qu'en quelque temps que se soit tenu un concile, quelque matière qu'on y ait traitée, et de quelques personnes il ait été composé, *tout le monde indifféremment*, car c'est de quoi il s'agit, en examine le point principal par la parole de Dieu, et croie qu'il peut mieux entendre cette divine parole que tous les conciles.

Voilà jusqu'où ces messieurs poussent l'examen : ils le poussent même bien plus avant, puisqu'ils veulent qu'on examine après les apôtres. Ce n'est pas une conséquence que je tire de leur doctrine; c'est leur propre proposition et leur doctrine en termes formels, et celle de M. Claude en particulier. Car sur ce que j'ai dit dans l'*Exposition*[2], qu'après le concile de Jérusalem et la décision des apôtres, où ils dirent : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*[3], personne n'avait plus rien à examiner; et qu'en effet *Paul et Barnabé avec Silas*, comme il est écrit dans les Actes[4], *allaient parcourant les Eglises, et leur enseignant*, non point à examiner ce qu'avaient fait les apôtres, mais *à suivre leurs ordonnances :* parce que j'ai conclu de là qu'ils donnaient la forme à tous les siècles suivants, et nous apprenaient comme en tous les temps les fidèles devaient, sans examiner, se soumettre aux décisions de l'Eglise; après diverses réponses toutes vaines, il a fallu à la fin me répondre nettement, qu'on devait encore examiner après le concile des apôtres. C'est l'anonyme, c'est le premier qui a répondu à l'*Exposition*, qui l'a écrit en ces termes : « On ne voit pas que les apôtres publient leur déci-» sion avec un ordre absolu d'y obéir : mais ils en-» voient Paul, Barnabas et Silas pour instruire les » fidèles de garder cette ordonnance, c'est-à-dire, » évidemment, pour leur en persuader les motifs et » les fondements, ce qui ne dit pas qu'on leur dé-» fendît d'examiner. »

C'est ce que dit l'anonyme : l'endroit est remarquable; on le trouvera dans l'article XIX de la première Réponse, dans la quatrième et dernière remarque qu'il fait sur le concile des apôtres, en la page 328. Ce n'est pas un sentiment particulier de cet auteur, puisqu'on a mis à la tête l'approbation des quatre ministres de Charenton, où M. Claude se trouve nommé; afin qu'il ne dise pas que je lui impute une doctrine étrangère, en lui imputant celle de cet anonyme.

Ainsi ce n'est pas les Juifs et les Gentils incrédules, c'est les fidèles et les Eglises chrétiennes qui doivent examiner après les apôtres, et après les apôtres assemblés, et après qu'ils ont prononcé, *il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous;* et ce prodige de doctrine est enseigné dans une Eglise qui se vante de n'écouter que les pures paroles des apôtres. Voilà jusqu'où les ministres et les prétendus réformés, et M. Claude en particulier, sont forcés par leur créance à pousser la nécessité de l'examen.

Il ne restait plus qu'à dire qu'il fallait encore examiner après Jésus-Christ, et qu'avec tous ses miracles et toute l'autorité que son Père lui avait donnée, il n'en avait pas assez pour obliger les hommes à le suivre sans examen, et sur sa parole : M. Claude l'a dit dans notre conférence, et le dit encore dans sa Relation.

Je prie le sage lecteur de croire que dans une matière de cette importance je ne veux ni imposer ni exagérer : qu'il me suive seulement avec attention, et il verra la vérité manifeste.

On a vu que j'objectais, dans la conférence, qu'à moins de reconnaître une autorité vivante et parlante, à laquelle tout particulier fût obligé de se soumettre sans examiner, on réduisait les particuliers à la présomption de croire qu'ils pouvaient mieux entendre l'Ecriture sainte que tous les conciles ensemble, et que tout le reste de l'Eglise. Pour me prouver qu'en cela il n'y avait rien de si orgueilleux, ni de si absurde, M. Claude me répondit que du temps que Jésus-Christ était sur la terre, le cas était arrivé, où un particulier devait élever son jugement au-dessus de la Synagogue assemblée, qui condamnait Jésus-Christ : ce qui loin d'être un sentiment d'orgueil, était l'acte d'une foi parfaite.

Cette réponse, je l'avoue, me fit horreur : car afin de la soutenir, il fallait dire que du temps que la Synagogue jugeait Jésus-Christ, et qu'il était lui-même sur la terre, il n'y avait point, sur la terre, d'autorité vivante et parlante à laquelle il fallût céder sans examen; de sorte que l'on devait examiner après Jésus-Christ, et qu'il n'était pas permis de l'en croire sur sa parole. Je fis cette réponse à M. Claude, et lui montrai que loin qu'il fallût alors que chacun se déterminât par un examen particulier, et s'élevât au-dessus de toute autorité vivante et parlante, il y en avait une alors, la plus grande qui fût jamais ou qui puisse être, qui est celle de Jésus-Christ et de la vérité même : à qui le Père rendait publiquement témoignage par une voix venue du ciel, par les miracles les plus grands et les plus visibles qu'on eût jamais faits, et enfin par les moyens les plus éclatants aussi bien que les plus certains que la toute-puissance divine ait pu pratiquer.

Si je remarque dans la conférence qu'il n'y eut point de réponse à ce raisonnement, on sent bien que c'est qu'en effet il n'y en doit point avoir. M. Claude dit néanmoins dans sa Relation qu'il me répondit que les miracles de Jésus-Christ faisaient

1. *IV. Institut.*, c. 9. — 2. *Exp.*, *art.* XIX. — 3. *Act.*, XV. 18. — 4. *Idem*, XVI. 4.

un des sujets de la question; qu'il y a de faux miracles, dont Moïse au Deutéronome avait averti les Israélites de se donner garde; que la Synagogue avait jugé que les miracles de Jésus-Christ étaient faits au nom de Béelzébub; « qu'enfin une autorité » ne décide rien que premièrement elle ne soit » reçue, et que celle de Jésus-Christ ne l'était pas » encore, puisqu'il s'agissait de la recevoir ou de la » rejeter. » Je suis obligé d'observer qu'assurément je n'entendis rien de tout cela dans la conférence; et on va voir qu'en effet il vaut mieux se taire que de dire de telles choses. Mais puisque M. Claude veut les avoir dites, il faut donc qu'il dise encore qu'à cause que les miracles de Jésus-Christ étaient rejetés comme des signes trompeurs par des envieux, par des opiniâtres, en un mot, par les ennemis déclarés de la vérité, ces miracles n'étaient pas assez convaincants pour pouvoir obliger les hommes à en croire Jésus-Christ sur sa parole sans examiner davantage; et qu'après, par exemple, qu'il eût ressuscité le Lazare en témoignage exprès *que Dieu l'avait envoyé*[1]; ceux qui virent de leurs propres yeux un si grand miracle, étaient, je ne dis pas recevables, mais expressément obligés à examiner si Jésus-Christ était vraiment envoyé de Dieu. Il faut, dis-je, pousser jusqu'à cet excès la nécessité de l'examen : autrement il sera vrai, comme je l'ai dit, qu'il y avait alors une autorité visible et palpable, à laquelle tout devait céder sans examiner; de sorte qu'il n'y eut jamais de temps où l'on fût moins exposé à la tentation de l'orgueil, en s'élevant au-dessus de toute autorité vivante et parlante, puisque celle de Jésus-Christ, la plus vivante et la plus parlante, aussi bien que la plus grande et la plus infaillible qui fut jamais, était alors sur la terre, et qu'on ne s'élevait au-dessus de la Synagogue, qu'en se soumettant à Jésus-Christ, dont les miracles, comme il dit lui-même, *ôtaient toute excuse* à ceux qui ne croyaient pas en lui[2] : ce que l'assemblée qui le condamna, reconnut si bien, que refusant obstinément de croire en Jésus-Christ, elle ne trouva ni d'autre réponse à ses miracles, ni d'autres moyens de lui résister, que de s'en défaire[3], et de se défaire avec lui de Lazare même[4], pour étouffer, si elle eût pu par un même coup, avec les miracles qu'elle avait vus, la mémoire de celui qui les avait faits.

Il ne faut donc plus ici éblouir le monde par de frivoles réponses, ni faire perdre aux lecteurs la suite d'un raisonnement, en introduisant des questions inutiles. Je veux dire qu'il ne sert de rien d'émouvoir ici la question des signes trompeurs, ni de répondre que la Synagogue doutait de la vérité des miracles de Jésus-Christ. Il s'agit uniquement de savoir si ce doute n'était pas l'effet d'une malice évidente, et enfin, s'il n'est pas certain parmi les chrétiens qu'il y avait dans les miracles de Jésus-Christ une si pleine démonstration de la puissance divine, et une si claire confirmation de la mission de Jésus-Christ, que tout esprit raisonnable fût obligé de céder sans examiner davantage; en sorte qu'il y eût alors une autorité vivante et parlante, à laquelle il n'y eût rien à opposer qu'une malice grossière, et une manifeste obstination. Voilà de quoi il s'agit : et si, après cette explication de la question, on croit se sauver encore, en disant avec M. Claude, que l'*autorité de Jésus-Christ n'était pas reçue*, il faut aller plus loin, et dire à Jésus-Christ même, avec les Juifs : « Vous vous rendez » témoignage à vous-même; votre témoignage n'est » pas recevable[1]. » Alors nous répondrons avec Jésus-Christ : « Quoique je me rende témoignage à » moi-même, mon témoignage est véritable. » Et encore : « Je ne suis pas seul, mais mon Père, qui » m'a envoyé, rend aussi témoignage de moi[2]. » Et encore : « Les miracles que mon Père m'a donné de » faire, ces miracles rendent témoignage que mon » Père m'a envoyé[3]. » Et enfin : « Leur péché n'a » plus d'excuse : si je n'avais pas fait au milieu » d'eux des miracles que nul autre n'a faits, ils » n'auraient point de péché, et maintenant ils les » ont vus, et ils haïssent et moi et mon Père[4]. » C'est-à-dire, que les miracles sont clairs, que l'autorité est incontestable, et que la résistance ne peut plus avoir de fondement qu'une haine aveugle.

J'attends qu'on réponde encore que Jésus-Christ ajoute après tout cela : « Sondez les Ecritures, elles-» mêmes rendent aussi témoignage de moi[5]; » et qu'on ose conclure de là qu'on pouvait et qu'on devait examiner après Jésus-Christ, en sorte que cette parole qu'il a prononcée, nous démontre, non pas dans les Ecritures, une surabondance de conviction, mais dans la personne de Jésus-Christ une insuffisance d'autorité. Si on fait encore cette objection, il n'y aura plus qu'à se taire, et à laisser Jésus-Christ défendre sa cause.

En attendant, nous conclurons que c'est l'autorité même de Jésus-Christ que nous révérons dans son Eglise. Si nous disons qu'il faut croire l'Eglise sans examiner; c'est à cause que Jésus-Christ, qui l'enseigne et qui la conduit, est au-dessus de tout examen. Nous ne laisserons pas, en imitant Jésus-Christ, de dire encore pour comble de conviction à tous les ennemis de l'Eglise : *Sondez les Ecritures :* nous les confondrons par cette Ecriture, à laquelle ils disent qu'ils croient, et nous les verrons succomber encore dans cet examen; mais ce sera après les avoir forcés à reconnaître qu'il se faut soumettre, sans examiner, à l'autorité de l'Eglise, dans laquelle cet Esprit que Jésus-Christ a envoyé pour tenir sa place, parle toujours.

Il n'y a donc rien de moins à propos que l'exemple de la Synagogue : et nos prétendus réformés destitués de cet exemple, qui faisait leur fort, demeurent seuls à se croire, chacun en particulier, capables de mieux entendre l'Ecriture sainte que tout ce qui a dans l'univers l'autorité de l'interpréter et de juger de la doctrine, et que tout ce qui leur paraît de fidèles dans le monde; ce qui est l'erreur précise des indépendants, ou quelque chose de pis.

On dira que ce particulier, qui examine après l'Eglise, sera toujours bien assuré de n'être pas seul de son sentiment, puisque toujours il restera quelque élu caché qui pensera comme lui : comme si, sans réfuter cette vision, ce n'était pas un orgueil assez détestable de se mettre seul au-dessus de tout ce qu'on voit et de tout ce qu'on entend parler dans

1. *Joan.*, XI. 42. — 2. *Idem*, XV. 22, 23, 24. — 3. *Ibid.*, XI. 47, 53. — 4. *Ibid.*, XII. 10.

1. *Joan.*, VIII. 13. — 2. *Idem*, 14, 16. — 3. *Ibid.*, V. 36. — 4. *Ibid.*, XV. 22, 24. — 5. *Ibid.*, V. 39.

tout le reste de l'Eglise. On dira encore : Ce n'est point orgueil de se croire éclairé par le Saint-Esprit. Mais au contraire, c'est le comble de l'orgueil, que des particuliers osent croire que le Saint-Esprit les instruise, et abandonne à l'erreur tout ce qui paraît de fidèles dans le reste de l'Eglise. Et il ne sert de rien de répondre, comme fait M. Claude dans sa Relation, *que l'Esprit souffle où il veut*[1] : car il faudrait montrer que cet Esprit, qui se repose sur les humbles, ne laisse pas de souffler sur ceux qui se croient eux seuls plus capables d'entendre l'Ecriture sainte que tout le reste de l'Eglise, puisqu'ils examinent après elle; et non-seulement de souffler sur eux, mais encore de leur inspirer lui-même cette superbe pensée. Mais enfin, quoi qu'il en soit, et sans disputer davantage, puisque ce n'en est pas ici le lieu, nous avons montré que c'est un dogme avoué dans la nouvelle Réforme, que tout particulier doit examiner après l'Eglise, et par conséquent, doit croire qu'il se peut faire qu'il entende mieux l'Ecriture qu'elle et toutes ses assemblées. Ceux à qui cette présomption fait horreur, ou qui, en s'examinant, ne trouvent point en eux-mêmes cette fausse capacité, n'ont qu'à chercher leur salut dans une autre Eglise, que dans celle où l'on professe un dogme si prodigieux.

Troisième réflexion : *Sur une autre proposition avouée par M. Claude, dans la conférence. Explication de la manière d'instruire les chrétiens : et que l'autorité infaillible de l'Eglise est nécessaire pour reconnaître et entendre l'Ecriture.* — La seconde absurdité que j'ai promis de faire avouer à M. Claude et à tout bon protestant, c'est qu'à moins de reconnaître dans l'Eglise une autorité après laquelle il ne faille plus examiner ni douter, on est forcé à mettre un point où le fidèle en âge de raison ne puisse pas faire un acte de foi sur l'Ecriture, et où par conséquent il faille douter si elle est véritable ou fausse. J'ai assigné pour ce point de doute tout le temps où un chrétien, par quelque cause que ce soit, n'a pas lu l'Ecriture sainte. M. Claude se récrie ici contre une si détestable proposition; et moi je persiste à dire, non-seulement qu'il l'a avouée dans la conférence, mais même qu'en quelque manière qu'il ait ici tâché de tourner les choses, il n'a pu si bien faire qu'il ne l'avouât encore dans sa Relation.

A la vérité, c'est ici un des endroits où je reconnais le moins nos véritables discours. Mais il y en a encore assez pour le convaincre : puisque si cette Relation devient publique, tout le monde verra qu'il y reconnaît en termes formels, « que celui » qui n'a pas lu encore l'Ecriture sainte la croit » parole de Dieu de foi humaine, parce que son » père le lui a dit, ce qui est un état de catéchu» mène; et que lorsqu'il a lu lui-même ce livre, et » qu'il en a senti l'efficace, il la croit parole de » Dieu, non plus de foi humaine, parce que son » père le lui a dit, mais de foi divine, parce qu'il » en a senti lui-même immédiatement la divinité, » et c'est là l'état de fidèle. »

Il est donc vrai qu'il a reconnu ce temps que j'entreprends de faire voir, où un chrétien baptisé n'est pas en état de faire un acte de foi surnaturelle et divine sur l'Ecriture sainte, puisqu'il ne la croit parole de Dieu que de foi humaine, et que la foi divine ne peut venir qu'après la lecture.

De quelque manière qu'il tourne cette foi humaine, c'est une proposition qui fait horreur, qu'un chrétien baptisé et en âge de raison ne puisse pas faire sur l'Ecriture un acte de cette foi, par laquelle nous sommes chrétiens. Car de là il s'ensuit que le chrétien, qui va lire la première fois l'Ecriture sainte, ne doit, ni se porter de lui-même, ni être induit par personne à dire en l'ouvrant : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que l'Ecriture que je m'en vais lire est sa parole.* Il faut au contraire lui faire dire : *Je m'en vais examiner si dorénavant, et dans le reste de ma vie, je dois lire cette Ecriture avec une telle foi.* C'est renverser tout l'ordre de l'instruction; c'est perdre le fruit du baptême; c'est réduire les chrétiens à instruire leurs enfants baptisés comme s'ils ne l'étaient pas, et qu'ils eussent encore à délibérer de quelle religion ils doivent être.

Et ce que dit M. Claude sur l'Ecriture, il faut qu'il le dise sur la foi de la Trinité, sur celle de l'Incarnation, sur celle de la mission de Jésus-Christ, et la rédemption du genre humain. Car ce qui force M. Claude et tout protestant à dire que le fidèle, qui n'a pas lu l'Ecriture sainte, ne peut croire que de foi humaine qu'elle soit inspirée de Dieu, c'est qu'autrement il faudrait reconnaître un acte de foi divine sur la seule autorité de l'Eglise : ce qui ferait reconnaître cette autorité comme infaillible, et renverser par les fondements toute la nouvelle Réforme. Mais le même argument revient sur tous les articles de notre foi; et si le fidèle peut croire d'une foi divine, et la Trinité, et l'Incarnation, et la mission de Jésus-Christ, sur la seule autorité de l'Eglise, et avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte, je conclurai toujours avec une pareille certitude que l'autorité de l'Eglise sera infaillible. Il faut donc, par la conséquence du principe de M. Claude et de tous les protestants, il faut, dis-je, en réduisant les chrétiens, qui vont lire l'Ecriture sainte, à une simple foi humaine sur cette Ecriture, les y réduire tout d'un coup sur les points les plus essentiels de notre créance.

Ce n'est pas là la méthode de nos pères; ce n'est pas ainsi qu'ils ont appris aux chrétiens à instruire leurs enfants. Quand ils les ont baptisés dans leur bas-âge, on a dit en leur nom, *Credo*, *Je crois.* N'importe que nos réformés aient changé cette formule; elle est de la première antiquité, et sera toujours sainte et vénérable malgré eux. Mais cette formule, dont on use envers les enfants, nous fait voir que lorsqu'ils auront l'usage de la raison, il faudra d'abord leur apprendre à faire un acte de foi, et ne point perdre de temps à les y exciter. Ils en seront donc capables : ils pourront dire le même *Credo* qu'ils auraient dit, si on les avait baptisés en âge de connaissance; et les réduire à une foi simplement humaine, c'est leur ôter la grâce de leur baptême, et justifier la pratique aussi bien que la doctrine des anabaptistes.

Et je conjure messieurs de la religion prétendue réformée, de ne croire pas que je leur allègue ici les anabaptistes par une manière d'exagération, ou pour les rendre odieux : ces manières ne sont pas dignes de chrétiens. Je soutiens, au pied de la lettre, que la doctrine qu'enseigne ici M. Claude,

1. *Joan*, III. 8.

et que tous les protestants doivent enseigner avec lui, introduit l'anabaptisme. Car s'il faut tenir en suspens les actes de foi divine, jusqu'à ce qu'on ait lu l'Ecriture sainte, et qu'on soit instruit par soi-même; si tous les actes qui précèdent cette instruction ne sont pas des actes de chrétiens, puisqu'ils n'ont pour fondement qu'une foi humaine : il faut, par la même raison, différer le baptême jusqu'à ce temps, et ne pas faire des chrétiens qui, dans l'âge de raison, soient incapables de produire des actes de leur religion.

Quatrième réflexion : *Sur ce que M. Claude nous fait sur l'Eglise la même difficulté que nous lui faisons sur l'Ecriture.* — C'est en vain que M. Claude nous répond qu'il nous fera pour l'Eglise le même argument que nous lui faisons pour l'Ecriture; car il faudrait, pour cela, que comme nous lui montrons un certain point, qui, même dans l'usage de la raison, précède nécessairement la lecture de l'Ecriture, il pût aussi nous en montrer un qui précédât les enseignements de l'Eglise : mais c'est ce qu'il ne trouvera jamais. Quoi qu'il fasse, nous lui marquerons toujours avant la lecture de l'Ecriture un certain point, qui est celui où l'Eglise nous la met en main : mais avant l'Eglise il n'y a rien; elle prévient tous nos doutes par ses instructions.

C'est une erreur de s'imaginer qu'il faille toujours examiner avant que de croire. Le bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi dire, dans le sein de la vraie Eglise, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que la foi précède ou plutôt exclut l'examen.

De demander maintenant par quel motif Dieu nous fait sentir l'autorité de son Eglise, c'est sortir visiblement de la question. Il ne manque pas de motifs pour attacher ses enfants à son Eglise, à laquelle il a donné des caractères si particuliers et si éclatants. Cela même, qu'elle est la seule de toutes les sociétés qui sont au monde, à laquelle nul ne peut montrer son commencement, ni aucune interruption de son état visible et extérieur par aucun fait avéré, pendant qu'elle le montre à toutes les autres sociétés qui l'environnent, par des faits qu'elles-mêmes ne peuvent nier; cela même est un caractère sensible, qui donne une inviolable autorité à la vraie Eglise. Dieu ne manque pas de motifs pour faire sentir à ses enfants ce caractère si particulier de son Eglise. Mais quels que soient ces motifs, et sans vouloir ici les étaler, parce que ce n'en est pas le lieu, il est certain qu'il y en a; puisqu'enfin il faut pouvoir croire sur la parole de l'Eglise, avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte, et que dans la première instruction que nous recevons, sans nous parler de l'Ecriture, on nous apprend à dire comme un acte fondamental de notre foi : *Je crois l'Eglise catholique.*

M. Claude nous dit que, pour autoriser la méthode par laquelle nous prétendons mettre la foi de l'Eglise comme le fondement de tout le reste, il faudrait dans le Symbole avoir commencé par dire : *Je crois l'Eglise,* au lieu qu'on y commence par dire : *Je crois en Dieu le Père, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit.* Et il ne songe pas que c'est l'Eglise elle-même qui nous apprend tout le Symbole, c'est sur sa parole que nous disons : *Je crois en Dieu le Père, et en Jésus-Christ son Fils unique,* et le reste; ce que nous ne pouvons dire avec une ferme foi, sans que Dieu nous mette en même temps dans le cœur que l'Eglise, qui nous l'enseigne, ne nous trompe pas. Après donc que nous avons dit sur sa parole : *Je crois au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit,* et que nous avons commencé notre profession de foi par les Personnes divines que leur majesté met au-dessus de tout, nous y ajoutons une sainte réflexion sur l'Eglise qui nous propose cette créance, et nous disons : *Je crois l'Eglise catholique.* A quoi nous joignons aussitôt, après toutes les grâces que nous recevons par son ministère, *la communion des saints, la rémission des péchés, la bienheureuse résurrection, et enfin la vie éternelle.*

Cinquième réflexion : *Sur ce que M. Claude nous allègue ici l'Eglise grecque, et les autres semblables : que c'est vouloir embrouiller la matière, et non pas résoudre la difficulté.* — C'est vouloir embrouiller les choses, que de nous alléguer ici, avec M. Claude, l'Eglise grecque, l'arménienne, l'égyptienne, ou l'éthiopique, et celle des Cophtes, et tant d'autres qui ne se vantent pas moins d'être l'Eglise véritable que fait l'Eglise romaine. Ceux, dit-on, qui sont élevés dans ces Eglises, en révèrent l'autorité : chacune de ces Eglises a des sectateurs aussi zélés que la nôtre. Le zèle véritable et pur n'a point de marque sensible : chacun attribue le sien, comme nous faisons, à la grâce du Saint-Esprit; et se reposant sur l'autorité de l'Eglise où il se trouve, il dit que le Saint-Esprit se sert de cette autorité pour le conduire à la foi de l'Ecriture, et à toutes les vérités du christianisme.

C'est à peu près l'objection de M. Claude; et c'est ainsi quelquefois que, lorsqu'on ne peut se débarrasser, on croit se sauver en tâchant de jeter les autres dans un embarras semblable au sien. Mais il ne gagnera rien par cette adresse : car enfin, pour quelle cause prétend-il combattre? est-ce pour l'indifférence des religions? Veut-il dire, avec les impies, qu'il n'y a pas une Eglise véritable, où l'on agisse en effet par des mouvements divins? et sous prétexte que le démon, ou, si l'on veut, la nature, savent imiter, ou, pour mieux dire, contrefaire ces mouvements, soutiendra-t-il que ces mouvements sont partout imaginaires? A Dieu ne plaise : nous voulons tous deux éviter cet écueil. Il avouera donc avec moi qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, où le Saint-Esprit agit; encore qu'à ne regarder que le dehors, on ne puisse pas toujours si aisément discerner qui sont ceux où il habite. Jusqu'ici nous sommes d'accord; voyons jusqu'où nous pourrons marcher ensemble. Nous convenons qu'il y a une vraie Eglise où le Saint-Esprit agit : nous convenons qu'il se sert de moyens extérieurs pour nous mettre la vérité dans le cœur : nous convenons qu'il se sert de l'Eglise et de l'Ecriture. Notre question est de savoir par où il commence, si c'est par l'Ecriture ou par l'Eglise; si c'est, dis-je, par l'Ecriture qu'il nous fait croire à l'Eglise, ou si c'est plutôt par l'Eglise qu'il nous fait croire à l'Ecriture. Je dis que c'est par l'Eglise que le Saint-Esprit commence; et il faut bien qu'il soit ainsi, puisque constamment c'est l'Eglise qui nous met en main l'Ecriture. M. Claude néanmoins me quitte

ici, et commence à marcher tout seul; mais il tombe dès le premier pas dans le précipice. Car la peur qu'il a de reconnaître dans la vraie Eglise une infaillible autorité, et de croire que sur la parole de l'Eglise, même véritable, on puisse faire un acte de foi divine et surnaturelle sur la vérité de l'Ecriture, l'oblige à dire qu'il n'est pas possible de commencer la lecture de l'Ecriture sainte par un tel acte de foi, et que tout acte de foi qui précède cette lecture est un acte de foi humaine. Voilà l'état déplorable où il met le chrétien qui va lire l'Ecriture sainte pour la première fois. M. Claude ne peut sortir de cet abîme sans revenir à l'endroit où il a commencé de me quitter, et dire ensuite avec moi qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, dont le Saint-Esprit inspire d'abord la vénération aux vrais fidèles; que par cette vénération, qu'il leur met d'abord dans le cœur, il les attache à l'Ecriture que cette Eglise leur présente; que cette Eglise exige aussi, de tous ceux qu'elle peut instruire, qu'ils adorent sur sa parole l'infaillible vérité de cette Ecriture, et ne reconnaît pas pour ses enfants ceux qui n'ont pour cette Ecriture qu'une foi humaine.

Mais, dit-on, l'Eglise romaine n'est pas la seule à s'attribuer cette autorité : l'Eglise grecque, et d'autres Eglises, veulent aussi qu'on les en croie sur leur parole, et enseignent que c'est le moyen de lire l'Ecriture sainte avec une soumission de foi divine. Hé bien! s'il est ainsi, il ne reste plus qu'à choisir entre ces Eglises. Mais dès là, et du premier coup, l'Eglise calvinienne est tombée : elle se dégrade elle-même, pour ainsi parler, du titre d'Eglise, puisqu'elle ne se sent pas assez d'autorité pour faire faire à tous ceux qu'elle commence à instruire un acte de chrétien, et un acte de foi divine, pas même sur la vérité de l'Ecriture, d'où on suppose qu'elle doit apprendre toutes les autres.

Mais M. Claude demande comment on choisira entre ces Eglises. Sera-ce par enthousiasme? Ce serait par enthousiasme, comme je l'ai remarqué dans la conférence, si l'Eglise véritable n'avait pas ses caractères particuliers qui la distinguent des autres. Elle a, sans aller plus loin ni approfondir davantage, sa succession, où personne ne lui montrera par aucun fait positif aucune interruption, aucune innovation, aucun changement. C'est de quoi nulle fausse Eglise ne se glorifiera jamais aussi clairement que la véritable, parce que s'en glorifiant elle se condamnerait visiblement elle-même. Il y aura donc toujours dans l'instruction que l'Eglise véritable donnera à ses enfants sur son état quelque chose que nulle autre secte ne pourra ni n'osera dire. C'est par là que nous convaincrions, s'il en était question, les Grecs, les Ethiopiens, les Arméniens et les autres sectes qui semblent à cet égard plus décevantes à cause de l'apparence de succession qu'elles montrent; qui aussi leur donne lieu de s'attribuer avec un peu plus de fondement l'autorité de l'Eglise. Mais pour l'Eglise calvinienne, c'est fait d'abord, puisqu'elle n'a pas même une succession apparente et colorée, et qu'elle n'ose elle-même, comme nous venons de le voir par l'aveu de M. Claude, s'attribuer cette autorité, sans laquelle il ne peut y avoir ni d'instruction certaine, ni de fondement assuré d'une foi divine, ni enfin d'Eglise.

Ce serait donc bien en vain que nous perdrions ici le temps à disputer aux Egyptiens et aux Grecs la succession dont ils se vantent. Ce ne serait pas un grand travail de leur marquer le point manifeste de leur innovation. Les prétendus réformés le savent aussi bien que nous, et eux-mêmes, quand ils veulent, ils le leur montrent. Ainsi, quand ils nous pressent de le faire, ce n'est pas qu'ils croient nous engager à une chose impossible, ou même obscure et difficile : mais c'est, en un mot, que dans une cause si mauvaise c'est toujours gagner quelque chose, que de se jeter à l'écart, et faire perdre la suite d'un raisonnement.

Ainsi j'ai eu raison de dire à mademoiselle de Duras; dans une des Instructions de ce livre, que si quelqu'un dégoûté de l'Eglise calvinienne, était tenté d'embrasser la religion des Cophtes, ou celle des Grecs, il serait temps alors de leur montrer dans ces Eglises ce point inévitable de leur nouveauté, qu'elles ne peuvent nier non plus que les autres sectes : mais que comme les calvinistes, à qui nous avons à faire, en convenaient, et que personne ne songeait à les quitter que pour venir à nous; quand nous obligions à les quitter, en montrant, de l'aveu de leur ministre, les énormes absurdités de leur doctrine, l'ouvrage était consommé, et tout le reste en cette occasion était inutile.

Et afin qu'on entende bien la méthode de la conférence, et l'état de la question qui y est traitée, il ne s'y agissait pas directement d'établir l'Eglise romaine, mais de montrer seulement qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, à laquelle il se faut soumettre sans examiner : et au reste que cette Eglise ne peut pas être la calvinienne, puisqu'elle-même veut qu'on examine après elle; ce qui lui fait avouer les absurdités que nous avons remarquées, et perdre par cet aveu le titre d'Eglise.

Cela fait, il ne s'agit plus de prêcher l'Eglise romaine, c'est-à-dire, ce corps d'Eglise dont Rome est le chef; puisqu'à celui qui veut choisir entre deux Eglises, en exclure l'une, c'est établir l'autre, sans qu'il soit besoin pour cela de disputer davantage. Outre que l'Eglise romaine porte si évidemment ces beaux caractères de la vraie Eglise, qu'il n'y a guère d'hommes de bons sens, même parmi nos réformés, qui ne conviennent que s'il y a au monde une autorité à laquelle il faille céder, c'est celle de cette Eglise.

Mais en tout cas, quand on voit les absurdités qu'on est forcé d'avouer dans le calvinisme, faute d'avoir reconnu dans l'autorité de l'Eglise les véritables principes de l'instruction chrétienne, on se retire bientôt d'une Eglise dont la méthode et l'instruction est si manifestement défectueuse; et on est assez sollicité par le reste de christianisme, qu'on sent en son fond, à retourner à l'Eglise d'où on est sorti.

Sixième réflexion : *Sur ce que M. Claude réduit, autant qu'il peut, cette dispute à l'instruction des enfants.* — On voit, dans les discours de M. Claude, que, pressé par ce défaut d'autorité qui ruine toute l'instruction dans son Eglise, il affecte de réduire notre dispute à l'instruction des enfants, et qu'il croit trouver quelque avantage à faire dépendre cette instruction, des parents et des nourrices que

l'on connaît plus dans cet âge que l'Eglise et ses ministres. Par ce moyen il croit nous cacher l'autorité de l'Eglise dans les premiers exercices et les premiers actes que nous faisons de la foi avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte. Mais il fallait songer, premièrement, que l'argument que je lui faisais ne regardait pas seulement les enfants : les enfants ne sont pas les seuls chrétiens qui n'ont pas lu l'Ecriture. M. Claude n'ignore pas qu'il n'y ait eu au commencement du christianisme, non pas des hommes particuliers, mais des nations entières, qui, au rapport de saint Irénée[1], n'avaient point l'Ecriture sainte, et, sans la lire, ne laissaient pas d'être de parfaits chrétiens. Il s'agit donc entre nous, en général, de tous ceux qui n'ont pas lu l'Ecriture sainte, en quelque âge qu'ils soient, et de quelque manière qu'il soit arrivé qu'ils n'auront pas fait cette lecture. Car c'est de ceux-là, et, si l'on veut, c'est de ceux dont parle saint Irénée, ou de leurs semblables, que je demande sur la foi de qui ils croient l'Ecriture, et se préparent à la lire comme étant inspirée de Dieu. S'ils n'ont qu'une foi humaine, comme le dit M. Claude, ils ne sont pas chrétiens; et s'ils ont une foi divine, comme il le faut avouer, à moins que de tomber dans une absurdité qui fait horreur, il est donc vrai que la foi divine, sans qu'on ait lu l'Ecriture, suit immédiatement la doctrine de l'Eglise, et en établit l'infaillible autorité. C'est sur cette autorité que tout chrétien, qui prend en main l'Ecriture, commence par croire d'une ferme foi que tout ce qu'il y va lire est divin et il n'attend pas qu'il ait tout lu, pour croire la vérité de cette Ecriture; il croit le premier chapitre avant que d'avoir lu le second, et il croit le tout avant que d'avoir lu la première lettre, et que d'avoir seulement ouvert le livre. Il ne forme donc pas sa foi par la lecture de l'Ecriture : cette lecture trouve la foi déjà formée; cette lecture ne fait que confirmer à un chrétien tout ce qu'il croyait déjà, et tout ce qu'il avait déjà trouvé dans la créance de l'Eglise. Il a donc cru avant toutes choses que l'Eglise ne le trompait pas, et c'est par là qu'il a commencé à faire des actes de chrétien. Les enfants ne sont pas instruits par une autre voie. Quand ils écoutent leurs parents, c'est l'Eglise qu'ils écoutent, puisque nos parents ne sont nos premiers docteurs que comme enfants de l'Eglise. C'est pour cela que le Saint-Esprit nous renvoie à eux : *Interrogez votre père, et il vous l'annoncera; demandez à vos ancêtres, et ils vous le diront*[2]. Saint Basile, un si grand théologien, se justifie, et tout ensemble il confond les hérétiques, en leur alléguant la foi de sa mère et de son aïeule sainte Macrine[3]; et il imite saint Paul, qui loue Timothée d'avoir *une foi sincère, telle qu'elle s'était trouvée, premièrement dans sa mère Eunice, et dans Loïde son aïeule*[4]. C'est-à-dire, que la doctrine doit toujours venir de main en main, et qu'il y aura toujours une vraie Eglise, à laquelle jamais personne ne pourra montrer son commencement, ni trouver dans son état ces marques d'interruption et de nouveauté que toutes les autres sectes portent sur leur front. Les parents chrétiens, attachés à cette Eglise, y attachent leurs enfants, et les mettent aux pieds de ses ministres pour y être instruits.

Il ne faut pas s'imaginer que les enfants en qui la raison commence à paraître, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité. On les voit apprendre à parler dans un âge plus infirme encore, de quelle sorte ils apprennent, par où ils font le discernement entre le nom et le verbe, le substantif et l'adjectif, ni ils ne le savent, ni nous, qui avons appris par cette méthode, ne le pouvons bien expliquer; tant elle est profonde et cachée. Nous apprenons à peu près de même le langage de l'Eglise. Une secrète lumière nous conduit dans un état comme dans l'autre; là c'est la raison, et ici la foi. La raison se développe peu à peu, et la foi, infuse par le baptême, en fait de même. Il faut des motifs pour nous attacher à l'autorité de l'Eglise; Dieu les sait, et nous les savons en général : de quelle sorte il les arrange, et comment il les fait sentir à ces âmes innocentes, c'est le secret de son Saint-Esprit. Tant y a que cela se fait, et il est certain que c'est par là qu'il commence. Comme c'est là le premier acte de chrétien que nous faisons, et que c'est sur ce fondement que tout est bâti, c'est aussi ce qui subsiste toujours. Viendra le temps que nous saurons plus distinctement pourquoi nous croyons; et l'autorité de l'Eglise de jour en jour deviendra plus ferme dans notre esprit. L'Ecriture même fortifiera les liens qui nous y attachent : mais il en faudra toujours revenir à l'origine, c'est-à-dire, à croire sur l'autorité de l'Eglise. En quelque âge que l'on soit, c'est par là que l'on commence à croire l'Ecriture : on continue aussi sur le même fondement; et saint Augustin était déjà consommé dans la science ecclésiastique, quand il a dit *qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne l'y obligeait*[1]. Je pourrais, s'il en était question, montrer le même sentiment dans les autres Pères. C'est qu'il faut toujours remonter au premier principe, et c'est ce premier principe qui nous attache à l'Eglise. Qu'on ne nous reproche point ce cercle vicieux : l'Eglise nous fait croire l'Ecriture, l'Ecriture nous fait croire l'Eglise. Cela est vrai de part et d'autre à divers égards. L'Eglise et l'Ecriture sont tellement faites l'une pour l'autre, et s'assortissent l'une avec l'autre si parfaitement, qu'elles s'entre-soutiennent, comme les pierres d'une voûte et d'un édifice se tiennent mutuellement en état. Tout est plein, dans la nature, de pareils exemples. Je porte le bâton sur lequel je m'appuie : les chairs lient et couvrent les os qui les soutiennent; et tout s'aide mutuellement dans l'univers. Il en est ainsi de l'Eglise et de l'Ecriture. Il n'y avait qu'une Eglise, telle que Jésus-Christ l'a fondée, à qui on pût adresser une Ecriture telle que nous l'avons; c'est-à-dire, qui osât promettre à l'Eglise où cette Ecriture avait été faite, une éternelle durée. Si quelqu'un reçoit l'Ecriture; par l'Ecriture je lui prouverai l'Eglise; qu'il reconnaisse l'Eglise, par l'Eglise je lui prouverai l'Ecriture : mais comme il faut commencer de quelque côté, j'ai fait voir assez clairement, par l'aveu de M. Claude, que si on ne commence par l'Eglise, la divinité de l'Ecriture et

1. *Iren.*, *lib.* III, *c.* 4, *p.* 175. — 2. *Deuter.*, XXXII. 7. — 3. *Epist.* LXXIX *nunc* CCXXIII, *t.* III, *p.* 338. — 4. *II. Tim.*, I. 5.

1. *Cont. Ep. fundam. Man.*, *n.* 6, *tom.* VIII, *col.* 154.

la foi qu'on y doit avoir est en péril. C'est pourquoi le Saint-Esprit commence notre instruction par nous attacher à l'Eglise : *Je crois l'Eglise catholique*. Parmi nos adversaires il faut tout examiner avant que de croire; et il faut examiner avant toutes choses l'Ecriture, par laquelle on examine tout le reste. Ce n'est pas assez d'en avoir lu quelques versets détachés, quelques chapitres, quelques livres : jusqu'à ce qu'on ait tout lu, tout conféré, tout examiné, la foi demeure en suspens, puisque c'est par cet examen qu'elle se forme. Parmi les vrais chrétiens on croit d'abord : *Ta foi t'a sauvé*, dit Jésus-Christ. *Ta foi*, remarque Tertullien dans ce divin ouvrage des *Prescriptions*, *et non pas d'être exercé dans les Ecritures*[1]. Il n'est pas besoin de passer par des opinions, par des doutes, par les incertitudes d'une foi humaine. « Je » n'ai jamais changé, dit saint Basile[2] : ce que j'ai » cru dès l'enfance n'a fait que se fortifier dans la » suite de l'âge. Sans passer d'un sentiment à un » autre, je n'ai fait que perfectionner ce qui m'a » été donné d'abord par mes parents. Comme un » grain qu'on sème, de petit qu'il était devient » grand, mais demeure toujours le même en soi, » et sans changer de nature, il ne fait que prendre » de l'accroissement : ainsi ma foi s'est accrue :.... » et cela n'est pas un changement où l'on passe de » ce qui est pis au meilleur, mais un accomplisse- » ment de l'ouvrage déjà commencé, et la confir- » mation de la foi par la connaissance. » De cette sorte on ne passe pas, comme parmi nos réformés, d'un état de doute à un état de certitude; ou, comme M. Claude aime mieux le dire, d'une foi humaine à une foi divine. La foi divine se déclare d'abord dès les premières instructions de l'Eglise; et cela ne serait jamais, n'était que son infaillible autorité prévient tous nos doutes et tout examen.

C'est ainsi, comme dit saint Augustin, c'est ainsi, dis-je, que croient *ceux qui, ne pouvant parvenir à l'intelligence, mettent leur salut en sûreté par la simplicité de leur foi*[3]. S'il fallait toujours examiner avant que de croire, il faudrait commencer par examiner si Dieu est, et écouter durant quelque temps, avec une espèce de suspension d'esprit, les raisonnements des impies, c'est-à-dire, qu'il faudrait passer à la créance de la divinité par l'athéisme, puisque l'examen et le doute en est une espèce. Mais non : Dieu a mis sa marque dans le monde, qui est l'œuvre de ses mains, et par cette marque divine il imprime, avant tous les doutes, le sentiment de la divinité dans les âmes. De même il a mis sa marque dans son Eglise, ouvrage le plus parfait de sa sagesse. A cette marque le Saint-Esprit fait reconnaître la vraie Eglise aux enfants de Dieu; et ce caractère si particulier, qui la distingue de toute autre assemblée, lui donne une si grande autorité, qu'avant tous les doutes et toutes les opinions, on admet sans hésiter, sur sa parole, non-seulement l'Ecriture sainte; mais encore toute la saine doctrine. C'est ainsi que sont instruits les enfants de la vraie Eglise : ceux qui ont été élevés dans une Eglise étrangère, dès qu'ils sentent qu'elle vacille en quelque partie que ce soit de son instruction, doivent tendre les bras à l'Eglise, qui a raison de ne vaciller jamais, parce qu'elle n'a jamais ni varié, ni vacillé; et ils sentent qu'il y faut rentrer, parce qu'il n'en fallait jamais sortir.

Septième réflexion : *Sur ce que M. Claude a dit, dans sa Relation, que j'avais paru embarrassé en cet endroit de la dispute.* — On peut juger maintenant si j'ai dû être embarrassé de la promesse que j'avais faite à mademoiselle de Duras de faire reconnaître à M. Claude un moment, où, par les principes de sa religion, un chrétien n'avait qu'une foi humaine sur la vérité de l'Ecriture. Comment pourrais-je être embarrassé d'une chose que M. Claude avoua dans la conférence, et qu'il avoue encore dans sa Relation, quoiqu'il ait affaibli et ma preuve et son aveu? Il est vrai qu'il ne veut pas lâcher le mot de doute : mais je n'ai pas prétendu faire former à sa langue ces deux syllabes; l'équivalent me suffit. C'est un assez grand excès de réduire le chrétien, qui va lire l'Ecriture sainte, à être incapable d'une foi divine : se contenter en cet état d'une foi humaine, c'est toujours trop évidemment renoncer au christianisme. J'ai donc manifestement ce que je voulais; de l'aveu de M. Claude. Que s'il dit que la foi humaine, qu'il nous vante ici, exclut le doute, et ressemble à celle qui nous fait croire qu'il y a une ville de Constantinople, ou qu'il y a eu autrefois un Alexandre, quoique nous ne le sachions que par des hommes : à la vérité, ce n'est pas assez pour un chrétien, qui doit agir par le motif d'une foi divine; mais c'en est toujours assez pour confondre M. Claude, puisque, selon cette réponse, l'Eglise aurait toujours une autorité égale à celle qu'a pour ainsi dire, tout le genre humain, quand il dépose unanimement d'un fait sensible. Ainsi de quelque manière que M. Claude nous explique sa foi humaine, la victoire de la vérité, que je soutenais, demeurera assurée, de son aveu : puisque s'il dit que sa foi humaine exclut tout doute, il y suppose une vérité infaillible; et s'il dit qu'elle laisse un doute, il aura enfin proféré ces fatales syllabes qu'il évitait. Dans une cause si assurée, si j'ai tremblé pour autre chose que pour le péril de ceux à qui je craignais de ne pouvoir, ou par ma faiblesse, ou par leur préoccupation, faire entrer la vérité assez avant dans le cœur, j'ai mal entendu la vérité que je défendais. Cependant, parce que j'ai dit, dans le récit de la conférence, qu'à l'endroit où M. Claude m'objecta l'Eglise grecque, et les autres, je tremblai dans l'appréhension qu'une objection proposée avec tant d'adresse et d'éloquence, ne mît une âme en péril; M. Claude a pris ce moment pour me faire paraître abattu. « Ici, dit-il, on peut dire avec vérité qu'on vit que » l'esprit de M. de Condom n'était pas dans son état » ordinaire, et que cette liberté qui lui est si natu- » relle, diminua sensiblement. » Je veux bien dire à mon tour que mon tremblement, d'où on tire cet avantage, fut intérieur; et j'ai peine à croire que M. Claude eût pu s'en apercevoir, si je ne l'avais raconté moi-même de bonne foi dans mon récit. Mais qu'importe quel ait été ni l'effet ni le sujet de ma crainte? On dira, si l'on veut, que déconcerté par l'objection de M. Claude, j'ai voulu couvrir le désordre où je suis tombé visiblement, par le tremblement que je feins d'avoir pour le salut d'une âme qui attendait son instruction de mon secours.

1 *Tertul., de Præf., n.* 14. — 2. *Ep.* LXXIX. *Vid. sup.* — 3. *Cont. Ep. Man., n.* 5, *col.* 153.

Je l'avouerai, si l'on veut, ou plutôt pour ne point mentir, je le laisserai passer sans opposition. Je veux bien avoir tremblé devant M. Claude, pourvu que même en tremblant j'aie dit la vérité. Je l'ai dite : il n'y a qu'à voir quelles ont été mes réponses, et si j'en ai moins tiré de la bouche de M. Claude l'aveu que j'en prétendais. Après cela, plus j'aurai tremblé et plus j'aurai été faible, plus il sera assuré que c'est la vérité qui me soutenait.

Huitième réflexion : *Sur une autre proposition, que M. Claude avoua dans la conférence, où est exposée la manière dont toutes les fausses Eglises se sont établies.* — Il y a un endroit de la conférence que M. Claude passe en quatre mots. C'est celui où je lui fis voir l'horrible état de son Eglise, qui s'établit à l'exemple de toutes les fausses Eglises, en se séparant de tout ce qu'il y avait d'Eglises chrétiennes dans l'univers, et sans trouver aucune Eglise qui pensât comme elle dans le temps qu'elle s'établit : de sorte qu'elle ne tenait par aucune continuité, ni au temps qui précédait, ni à aucune Eglise chrétienne qui parût alors dans le monde. Ce fait passa pour constant; et quelque court qu'ait été M. Claude, dans le récit de cet endroit, il en dit assez pour faire voir qu'en avouant ce fait important, il a tâché seulement de couvrir la honte d'un tel état par l'exemple des apôtres, lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue.

Je ne répéterai pas ce que je dis sur ce sujet : on l'a vu dans la conférence; et M. Claude, qui n'en rapporte qu'un mot, ne m'oblige à aucun nouvel éclaircissement. Mais je dirai seulement qu'il donne une idée bien fausse de cet endroit de la dispute. « La compagnie se leva, dit-il, et la conversation, » qui continua encore quelque temps, devint beau- » coup plus confuse, et il y fut parlé de diverses » choses. » Je ne sais pourquoi M. Claude veut que notre conversation ait été confuse : elle ne le fut en aucun endroit, et le fut moins, s'il se peut, dans celui-ci que dans tous les autres. Il est vrai qu'on s'était levé, et qu'une partie des assistants s'étaient retirés; mais nous demeurâmes de pied ferme M. Claude et moi, l'un devant l'autre. Mademoiselle de Duras parut avoir redoublé son attention, et après tant de principes exposés, la dispute devint plus vive et plus concluante que jamais. Si on parla de diverses choses, ce ne fut pas vaguement, et tout tendait au même but. On le peut voir en lisant; et si on ne veut pas m'en croire, quand M. Claude fera paraître sa Relation, on verra que ce peu qu'il dit demande naturellement tout ce que je récite. Tant y a, qu'il fut avéré que les prétendus réformés, en établissant leur Eglise, avaient fait tout le contraire de ce qu'ont toujours fait tous les orthodoxes, et précisément ce qu'ont fait tous les hérétiques; et M. Claude, pressé sur cette matière, ne put, dans toute l'histoire du christianisme, marquer une seule Eglise, vraiment chrétienne, fondée comme les Eglises de la nouvelle Réforme.

On peut juger maintenant quelle apparence il y a que ce qu'ont fait tous les hérétiques, contre la pratique de tous les orthodoxes, puisse jamais être autorisé par l'exemple des apôtres lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue. Mais comme M. Claude met le fort de sa défense dans cet exemple, je le prie d'ajouter aux faits constants que je lui ai allégués, sur ce sujet, ces courtes réflexions : qu'encore que Jésus-Christ autorisé de lui-même, n'eût besoin d'aucune suite pour se faire croire; néanmoins, pour nous inculquer combien il est nécessaire à la véritable religion d'avoir une suite toujours manifeste, il a voulu, en venant au monde, y trouver une Eglise actuellement subsistante dans tout son état : qu'il est né, et qu'il a vécu dans cette Eglise actuellement subsistante, c'est-à-dire, dans la Synagogue, et qu'il a tellement voulu former son Eglise au milieu d'elle, que même les saints apôtres, après son ascension et la descente du Saint-Esprit, ont persisté publiquement dans le service du temple, qui était alors la marque la plus authentique de communion : qu'on ne voit pas en effet, quoi qu'on pût ordonner contre eux, qu'ils s'en soient jamais retirés tant que le temple a subsisté, et que la Synagogue a pu conserver ou sa forme extérieure, ou même quelque apparence de son état ancien : que Dieu, qui voulait enfin que les siens fussent entièrement séparés d'avec les Juifs, avait auparavant éteint dans ce peuple ingrat, par une manifeste réprobation, avec le sacrifice et le sacerdoce, toutes les marques d'Eglises, en sorte qu'il parût que la Synagogue tombait plutôt en ruine avec son temple, que les enfants de Dieu ne s'en éloignaient : que loin de laisser alors aucune espérance à ce peuple, comme il avait fait autrefois dans l'ancienne transmigration et à la ruine du premier temple, il avait donné au contraire toutes les marques possibles d'une implacable fureur : qu'afin qu'une telle chute du peuple autrefois élu, et le divorce déclaré à la Synagogue autrefois épouse, ne pût donner le moindre prétexte de soupçonner à l'avenir aucun événement semblable, il avait fait dénoncer par tous ses prophètes cette chute et ce divorce futur, comme un exemple unique de sa colère, et avait protesté en même temps que rien de tel n'arriverait à cette Eglise avec laquelle il faisait une alliance éternelle : qu'avec tout cela, et encore que la réprobation de la Synagogue fût clairement expliquée dans l'Ecriture, et même que les apôtres, sans rien innover dans la doctrine, ne fissent que suivre celui que jusqu'à eux sans aucune interruption on avait toujours attendu; néanmoins, parce qu'il y avait quelque rupture avec la Synagogue autrefois Eglise véritable, pour les autoriser dans cette action, il n'avait rien fallu de moins que Jésus-Christ présent sur la terre avec toute l'autorité du Père éternel : en un mot, que pour s'éloigner des sentiments de la Synagogue, quoique d'ailleurs convaincue par les Ecritures, il fallut que Jésus-Christ, la pierre angulaire, en qui tout devait être uni, parût visiblement avec les marques incontestables de sa mission. Je laisse maintenant à considérer si un exemple de cette nature peut donner quelque occasion de se séparer jamais de l'Eglise de Jésus-Christ; ou de dire que cette Eglise, fondée sur la pierre, dût tomber; ou que la succession, dont Jésus-Christ est la source, pût souffrir quelque interruption; et si tout ne crie pas plutôt ici contre une telle entreprise.

Neuvième réflexion : *Sur la visibilité de l'Eglise : que M. Claude ne combat la doctrine que j'ai expliquée, qu'après s'en être formé une fausse idée.* — Jusqu'ici nous avons vu ce qui regarde la confé-

rence, et la manière dont M. Claude la raconte. Il faut maintenant considérer ce qu'il oppose aux instructions qui l'ont précédée.

Il y répond amplement dans l'écrit dont nous avons déjà parlé[1]. Cet écrit n'a aucun titre, et il est fait en forme de lettre. Pour nous faire mieux entendre, donnons-lui un nom, et appelons-le *la réponse manuscrite de M. Claude*. Comme on a vu que la conférence fut précédée de ma part de deux Instructions[2], dont la première établit la perpétuelle visibilité de l'Eglise, et la seconde éclaircit quelques objections tirées du livre *des Rois*[3], M. Claude a suivi cette division. Il divise aussi sa réponse en deux parties : la première est subdivisée en quatre questions. Dans la première, il traite de l'Eglise universelle, dont il est parlé dans le Symbole, et me blâme de n'y avoir pas compris, avec tous les bienheureux esprits, les saints qui naîtront jusqu'à la fin du monde. Dans la seconde, il examine si l'Eglise peut être définie par sa communion extérieure, comme il suppose que je l'ai fait. Il parle dans la troisième de la perpétuelle visibilité de l'Eglise; et recherche dans la quatrième à quelle Eglise appartiennent les promesses de Jésus-Christ, si c'est à celle que j'ai posée ou à celle qu'il a établie. Il tire ensuite onze conséquences de la doctrine qu'il a expliquée; et passe à la seconde partie, où il soutient les passages du livre *des Rois*. Voilà l'idée de son ouvrage.

C'est dans ces quatre questions et dans ces onze conséquences qu'il attaque de toute sa force la doctrine que j'ai enseignée sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise : mais on va voir qu'il ne l'a pu faire qu'après s'en être formé une fausse idée.

Pour montrer que l'Eglise, dont il est parlé dans le Symbole, devait être toujours visible, j'ai dit que « tous les chrétiens entendaient par le nom » d'Eglise une société qui fait profession de croire » la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner » par sa parole; d'où il s'ensuit qu'elle est visi» ble[4], » et liée par une communion sensible et extérieure. Voilà comme j'ai d'abord posé ma thèse, et c'est aussi ce que j'avais à établir.

Il ne s'agissait pas, comme M. Claude le suppose, de donner une parfaite définition de l'Eglise, ni d'en établir l'union intérieure par le Saint-Esprit, par la foi, par la charité : c'est chose dont nous convenons; et la question n'étant que des marques extérieures de cette union, j'avais tout fait en montrant que ces marques extérieures sont inséparables de l'Eglise, et par conséquent qu'elle est toujours visible.

Cependant sur ce que j'ai dit, qu'on entend par le mot d'Eglise *une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ*, M. Claude me veut faire accroire dans toute sa Réponse manuscrite, mais principalement dans la deuxième et quatrième question, que je regarde l'Eglise comme une société *simplement extérieure*, constituée en son essence par *une simple profession de croire*, sans croire en effet, *dont toute la nature et l'essence consiste en de simples dehors, et en des apparences, sans réalité;* dont l'unité *n'est qu'une unité de profession, une unité extérieure, en sorte que l'intérieure n'y soit que par accident; et que quand il n'y aurait ni fidèles ni justes, et qu'elle fût toute composée d'hypocrites, elle ne laisserait pas d'être la vraie Eglise de Jésus-Christ.*

Voilà en effet une affreuse idée de l'Eglise, et je ne m'étonne pas que M. Claude en ait horreur : aussi est-elle autant éloignée de mon esprit et de l'esprit de tous les catholiques, que le ciel l'est des enfers; et je ne sais comment M. Claude a pu lire mes Instructions, sans y voir tout le contraire de ce qu'il m'impose.

Puisque le lecteur a maintenant ces Instructions devant les yeux, je le prie de les repasser dans cet imprimé. Il y trouvera, à la vérité, qu'il est de l'essence de l'Eglise d'être visible par la prédication et par les sacrements; mais il y trouvera aussi « que les élus et les saints en sont la plus noble » partie; qu'ils y sont sanctifiés, qu'ils y sont régé» nérés, souvent même par le ministère des réprou» vés; qu'il ne les faut pas considérer comme fai» sant dans l'Eglise un corps à part, mais comme » en faisant la plus belle et la plus noble partie[1]. »

On y trouvera qu'il est de l'essence de l'Eglise, « parce qu'elle est sainte, d'enseigner toujours » constamment, et sans varier, une sainte doc» trine; » mais on trouvera aussi « que cette sainte » doctrine, qu'elle ne cesse d'enseigner, enfante » continuellement des saints dans son unité, et que » c'est par cette doctrine qu'elle instruit, et entre» tient dans son sein les élus de Dieu[2]. » Est-ce là ce qu'on appelle une simple profession de la doctrine de Jésus-Christ sans réalité, et un pur amas d'hypocrites?

On y trouvera que l'enfer ne peut prévaloir contre la société visible et extérieure de l'Eglise, mais on y trouvera aussi que c'est à cause « qu'il ne peut » pas prévaloir contre les élus, qui sont la par» tie la plus pure, et la plus spirituelle de cette » Eglise[3]. » C'est, dis-je, pour cela « que ne pou» vant prévaloir contre les élus, il ne peut non » plus prévaloir contre l'Eglise qui les enseigne, où » ils confessent l'Evangile, et où ils reçoivent les » sacrements. » Ainsi, loin qu'on puisse croire que cette Eglise, qui subsiste éternellement, puisse, selon nos principes, subsister sans les élus : on voit au contraire que nous regardons les élus comme faisant la partie la plus essentielle et la force de cette Eglise.

On y trouvera qu'il est de l'essence de l'Eglise, jusqu'à la résurrection générale, d'avoir le ministère ecclésiastique qui la rend visible[4] : mais on y trouvera aussi que l'effet de ce ministère est d'amener les enfants de Dieu à la parfaite stature de Jésus-Christ, c'est-à-dire, à la perfection, qui, après les avoir rendus saints, les rendra glorieux en corps et en âme.

Enfin, on y trouvera « la communion extérieure » et intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des » fidèles entre eux : communion intérieure par la » charité, et dans le Saint-Esprit qui nous anime; » mais en même temps extérieure dans les sacre» ments, dans la confession de la foi, et dans tout » le ministère extérieur de l'Eglise[5]. »

De là je conclus que « ce n'est pas seulement la

1. *Sup. Avert. et Réf.*, p. 221. — 2. *Sup.*, p. 202 — 3. *Sup.*, p. 207. — 4. *Vid. Sup.*, p. 202 *et seq.*

1. *Vid. sup.*, p. 203. — 2. *Idem*, p. 203 *et seq.* — 3. *Sup.*, p. 204. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.*, p. 205.

» société des prédestinés qui subsistera à jamais ; » mais que c'est le corps visible où sont renfermés » les prédestinés, qui les prêche, qui les enseigne, » qui les régénère par le baptême, qui les nourrit » par l'Eucharistie, qui leur administre les clefs, » qui les gouverne, et les tient unis par la disci- » pline, QUI FORME EN EUX JÉSUS-CHRIST : c'est ce » corps visible qui subsistera éternellement. »

On voit par là que loin de faire une Eglise dont la communion soit purement extérieure de sa nature, et *intérieure seulement par accident*, le fond de l'Eglise est au contraire la communion intérieure, dont la communion extérieure est la marque, et que l'effet de cette marque est de désigner que les enfants de Dieu sont gardés et renfermés sous ce sceau. On voit aussi que les élus sont la fin dernière pour laquelle tout se fait dans l'Eglise, et ceux à qui doit servir principalement tout son ministère : de sorte qu'ils font la partie la plus essentielle, et, pour ainsi dire, le fond même de l'Eglise.

Si donc j'ai plus parlé de la communion extérieure, que de la communion intérieure de l'Eglise, on voit bien que ce ne peut être que pour la raison que j'ai dite; c'est-à-dire, que les prétendus réformés demeurant d'accord avec nous que le fond, pour ainsi parler, de l'Eglise, était son union intérieure, je n'avais à établir que l'extérieure, dont ces messieurs nous contestent la nécessité.

Ainsi, lorsque j'ai dit d'abord, dans mon Instruction, que l'Eglise était la société qui confessait la vraie foi, M. Claude devait entendre que cette confession de la bouche n'excluait pas la créance du cœur, mais la supposait plutôt dans la partie vivante et essentielle de l'Eglise, dont je ne parlais pas alors, parce que ce n'était pas la question que j'avais à proposer et à résoudre. Conclure de ce silence que je n'admets point d'autre union essentielle au corps de l'Eglise, que cette union extérieure, c'est de même que si quelqu'un, ayant entrepris d'expliquer seulement ces ligatures extérieures qui tiennent le corps humain uni au dehors, et renferment pour ainsi parler, dans une même continence avec les membres vivants, les ongles, les cheveux, les humeurs peccantes, et même les membres morts qui ne seraient pas encore retranchés du corps, on lui faisait accroire qu'il ne connaît dans le corps humain aucun autre principe d'union; et dire, sous ce prétexte, que, selon les principes de cet homme, il pourrait y avoir un corps humain, qui ne serait que cheveux, et ongles, et membres pourris, et humeurs peccantes, sans qu'il y eût en effet rien de vivant : c'est ce que fait M. Claude lorsqu'il conclut, de mon discours, que l'Eglise de Jésus-Christ pourrait n'être qu'un amas de méchants et d'hypocrites.

Mais ceci s'éclaircira davantage dans la suite par les propres principes de M. Claude : il me suffit en cet endroit de lui faire voir que cette Eglise purement extérieure, qu'il appelle l'Eglise des cardinaux Bellarmin et du Perron, et de M. de. C. est une Eglise qui ne subsiste que dans sa pensée; et on peut croire, par la manière dont il a jugé de mes sentiments, qu'il n'a pas mieux entendu ceux de ces illustres cardinaux.

DIXIÈME RÉFLEXION : *Sur ce que la confession de foi des prétendus réformés ne reconnaît point d'Eglise qui ne soit visible, et sur ce que M. Claude répond à cette difficulté.* — Pour montrer que le mot d'*Eglise* signifie dans le Symbole des apôtres une Eglise visible, j'ai posé pour fondement que dans une confession de foi, telle qu'était ce Symbole, les mots étaient employés en leur signification la plus naturelle et la plus simple; et j'ai ajouté que le mot d'*Eglise* signifiait si naturellement l'Eglise visible, que les prétendus réformés, auteurs de la chimère d'Eglise invisible, dans toute leur confession de foi, n'employaient jamais en ce sens le mot d'*Eglise*, mais seulement pour exprimer l'Eglise visible revêtue des sacrements, et de la parole et de tout le ministère public. On peut voir les passages de cette Confession de foi que j'ai rapportés[1], avec les conséquences que j'en ai tirées.

Ce n'est pas moi qui ai fait le premier cette remarque : elle est d'un synode national des prétendus réformés. Ces messieurs, qui avaient tant prêché l'Eglise invisible, et qui, pressés sur la succession, avaient appuyé sur ce fondement l'invisible succession dont ils se servaient, furent étonnés de n'en avoir pas dit un seul mot dans leur Confession de foi, où au contraire le mot d'*Eglise* se prend toujours pour l'Eglise visible. Surpris de ce langage, si naturel aux chrétiens, mais si peu conforme aux principes de leur réforme, ils firent ce décret en 1603, dans le synode de Gap, au chapitre qui a pour titre : *Sur la Confession de foi*[2]. C'est par où commencent tous les synodes; et la première chose qu'on y fait, est de revoir cette Confession de foi ; ce qui donnait lieu aux imprimeurs de la réimprimer avec ce titre défendu dans les synodes[3] : *Confession de foi des Eglises réformées, revue et corrigée par le synode national.* Mais venons au décret de Gap : en voici les termes : « Les » provinces seront exhortées de peser aux synodes » provinciaux en quels termes l'article XXV de la » Confession de foi doit être couché, d'autant » qu'ayant à exprimer ce que nous croyons tou- » chant l'Eglise catholique, dont il est fait mention » au Symbole, il n'y a rien en la dite Confession » qui se puisse prendre que pour l'Eglise militante » et visible; comme aussi au XXIXe article, elles » verront s'il est bon d'ajouter le mot *pure* à celui » de *vraie Eglise*, qui est au dit article : et en géné- » ral tous viendront préparés sur les matières de » l'Eglise. »

Nous avons rapporté la substance de cet article XXV[4]. On peut voir dans le même endroit les articles XXVI, XXVII et XXVIII. Et pour l'article XXIX, il porte que « la vraie Eglise doit être gouvernée se- » lon la police que Notre Seigneur Jésus-Christ a » établie; c'est qu'il y ait des pasteurs, des sur- » veillants et des diacres, afin que la pure doctrine » ait son cours, et que les assemblées se fassent au » nom de Dieu. »

L'addition du mot de *pure Eglise*, qu'on délibérait d'ajouter à celui de *vraie*, est fondée sur une doctrine des prétendus réformés, qui dit qu'une *vraie Eglise* peut n'être pas *pure*, parce qu'avec les vérités essentielles elle peut avoir des erreurs mêlées, je dis même des erreurs grossières et considérables contre la foi : et c'est un des mystères de

1. *V. Sup.*, p. 202. — 2. *Syn. de Gap; sur la Conf. de foi*, art. III. — 3. *Syn. de Privas*, 1612. — 4. *Sup.*, pag. 202.

la nouvelle Réforme, que M. Claude nous expliquera bientôt : mais ce n'est pas ici de quoi il s'agit. Ce qu'il y a d'important, c'est que ces gens, qui se disent envoyés de Dieu pour ressusciter la pure doctrine de l'Evangile, ayant à expliquer, comme ils le déclarent eux-mêmes dans leur Confession de foi, *l'Eglise dont il est fait mention dans le Symbole*, n'avaient néanmoins parlé que de *l'Eglise militante et visible*. J'en dirais bien la raison, c'est que cette *Eglise, dont il est fait mention dans le Symbole*, est en effet l'Eglise visible; c'est que le mot d'*Eglise* naturellement emporte cette visibilité, et que le mot de *catholique*, bien loin d'y déroger, la suppose; c'est que dans une Confession de foi il arrive souvent de parler suivant les idées naturelles que les mots portent avec eux, plutôt que selon les raffinements et les détours qu'on invente pour se tirer de quelque difficulté. Ainsi l'Eglise invisible ne se présenta point du tout à nos réformés lorsqu'ils dressèrent leur Confession de foi; le sens d'Eglise visible y parut seul; on ne vit rien en cela que de naturel jusqu'en 1603. En 1603 on se réveilla; on commença à trouver étrange qu'une Eglise qui fondait sa succession sur l'idée d'Eglise invisible, et d'Eglise de prédestinés, n'en eût pas dit un seul mot dans sa Confession de foi, et eût laissé pour constant que la signification naturelle du mot d'*Eglise*, emportait toujours une société visible; de sorte qu'à bien parler on ne pouvait plus montrer la suite de l'Eglise sans montrer la suite de sa visibilité : chose entièrement impossible à la nouvelle réforme. C'est ce qui portait tout le synode à vouloir retoucher à cet article, et à exhorter les provinces à venir *prêtes sur les matières de l'Eglise*, qu'on n'avait jamais bien entendues parmi les nouveaux réformés, qu'on n'y entend pas encore, et qui feront catholiques tous ceux qui sauront les bien entendre.

Mais c'était une affaire bien délicate de retoucher à cet article. C'était réveiller tous les esprits : c'était trop visiblement marquer le défaut, et donner lieu aux imprimeurs de mettre plus que jamais, *Confession revue et corrigée.* Ainsi en 1607, au synode de la Rochelle, « on résolut de ne rien ajouter » ou diminuer aux articles XXV et XXIX, et ne tou- » cher de nouveau à la matière de l'Eglise. » Par la décision de ce synode, la seule Eglise visible paraît dans la Confession de foi des prétendus réformés : l'Eglise invisible n'y a point de part, et on se tire comme on peut des conséquences.

Celle que je tire est fâcheuse[1] : car si l'Eglise ne paraît que comme visible dans la Confession de foi des prétendus réformés, et que d'ailleurs ils nous vantent cette Confession de foi comme conforme en tout point à l'Ecriture, il faut qu'ils nous disent que cette manière d'expliquer l'Eglise vient de l'Ecriture, et que c'est de l'Ecriture qu'elle a passé naturellement dans le langage ordinaire des chrétiens, dans les Confessions de foi, et par conséquent dans le Symbole, qui, de toutes les Confessions de foi, n'est pas seulement la plus autorisée, mais encore la plus simple.

M. Claude nous répond[2] *que l'usage change; que par la suite des temps les noms s'éloignent souvent de leur première et naturelle signification;* et qu'au reste quand il serait vrai, comme je l'ai dit, que *le mot d'Eglise pris simplement*, signifierait *l'Eglise visible*, le mot d'*universelle* changerait cette signification. Mais il ne nous échappera pas par ce subterfuge : car il nous demeure toujours un raisonnement accablant pour toute la réformation prétendue. Le voici, tiré des propres principes qu'elle pose. Le mot d'*Eglise* doit se prendre dans la Confession de foi de l'Eglise prétendue réformée, comme il se prend naturellement dans l'Ecriture : autrement, dans un article fondamental de la religion chrétienne, cette Confession de foi ne se serait point conformée, comme elle s'en vante, à l'Ecriture sainte. Or dans cette Confession de foi le mot d'*Eglise* se prend pour une société visible : cette proposition est avouée dans le synode de Gap, comme nous venons de le voir. C'est donc ainsi que le mot d'*Eglise* se prend naturellement dans l'Ecriture. Mais il se prend dans le Symbole au même sens qu'il se prend dans l'Ecriture; M. Claude et les protestants ne le nieront pas : il se prend donc également et dans l'Ecriture et dans le Symbole pour une Eglise visible; et le terme de *catholique* ou d'*universelle*, mis dans le Symbole, comme M. Claude l'avoue[1], pour distinguer tout le corps de l'Eglise vraiment chrétienne, répandue par toute la terre, *de toutes les fausses Eglises, et de toutes les Eglises particulières*, loin de rendre l'Eglise invisible, la rend d'autant plus visible, qu'elle la sépare plus visiblement de toutes les fausses Eglises, et met expressément dans son sein toutes les Eglises particulières si visibles et si marquées par leur commune profession de foi, et par leur commun gouvernement.

ONZIÈME RÉFLEXION : *Sur ce que M. Claude reconnaît lui-même la perpétuelle visibilité de l'Eglise : doctrine surprenante de ce ministre.* — Mais sans disputer davantage, nous n'avons qu'à écouter M. Claude, et entendre ce qu'il nous accorde, dans sa Réponse manuscrite, sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise. Et plût à Dieu que je pusse ici transcrire tout cet ouvrage! on y verrait bien des choses favorables à notre doctrine, que je ne puis bien faire entendre, que lorsqu'il sera public. Mais ce n'est pas à moi à le publier, et je me suis contenté de transcrire au long, autant qu'il a été nécessaire, les passages que l'on va voir, tels que je les ai trouvés dans le manuscrit de M. le duc de Chevreuse, avoué, comme je l'ai dit, par M. Claude lui-même.

Que si l'on trouve qu'il parle de l'Eglise d'une manière nouvelle dans la réformation prétendue, il ne faut point sur cela faire d'incident, pour deux raisons. La première, parce qu'il est vrai qu'il a enseigné à peu près la même doctrine dans ses autres livres, quoiqu'il l'ait ici expliquée plus à fond et avec plus d'ordre que jamais. La seconde, c'est qu'il prétend ne rien dire de nouveau; chose dont nous devons nous réjouir, n'y ayant rien de plus désirable que de voir accroître le nombre des principes et des articles dont nous convenons.

Entrons donc de tout notre cœur dans ce dessein charitable : voyons de quoi M. Claude convient avec nous, et rapportons sa doctrine dans le même ordre dont il la propose dans sa troisième et quatrième question, et ensuite dans ses onze conséquences.

1. *V. Sup.*, p. 202 *et seq.* — 2. *Rep. man.*, q. I.

1. *Rép. man.*, q. I.

Ce que je trouve d'abord est, « qu'il est constant » qu'encore que la vraie Eglise soit mêlée avec les » méchants dans une même Confession, elle ne » laisse pas d'être visible dans le mélange, comme » le bon froment avec l'ivraie dans un même champ, » et comme les bons poissons le sont avec les mau- » vais dans un même rets. » Cela va bien, poursuivons. « Ce mélange empêche bien le discernement » juste des personnes; mais il n'empêche pas le » discernement ou la distinction des ordres des » personnes, même avec certitude. Nous ne savons » pas certainement quels sont en particulier les » vrais fidèles, ni quels sont les hypocrites : mais » nous savons certainement qu'il y a de vrais fidè- » les, comme il y a des hypocrites; ce qui suffit » pour faire la visibilité de la vraie Eglise. » J'écoute ceci avec joie : assurément nous avancerons. M. Claude nous donne déjà *pour constant* qu'il y aura toujours un corps visible, dont on pourra dire : *Là sont les vrais fidèles.*

Je continue à lire sa Réponse, et je trouve qu'il me reprend d'imputer aux prétendus réformés, qu'ils ne croient pas que le corps où Dieu a mis, selon saint Paul, *les uns apôtres*, *les autres docteurs, les autres pasteurs*, et le reste, soit l'Eglise de Jésus-Christ. Que je suis aise d'être repris, pourvu que nous avancions! Tant y a qu'il est constant que le corps de Jésus-Christ, qui est l'Eglise, sera toujours composé de pasteurs, de docteurs, de prédicateurs, et aussi de peuple : il est donc par conséquent toujours très-visible, et la suite des pasteurs aussi bien que celle du peuple y doit être manifeste.

M. Claude confirme ici son discours par un passage de M. Mestresat, qui décide *qu'il ne faut pas chercher l'Eglise de Dieu hors de l'état visible du ministère et de la parole.* Tant mieux, et je suis ravi que M. Claude trouve dans son Eglise beaucoup de sectateurs de cette doctrine.

J'avais eu peur que les ministres ne voulussent pas trouver l'Eglise visible dans ce passage de saint Paul aux Ephésiens[1], où l'Eglise nous est proposée *sans ride et sans tache*[2], et je m'étais mis en peine de prouver que cette Eglise, marquée par saint Paul, *était visible*, puisqu'elle était *lavée par le baptême et par la parole.* M. Claude entre d'abord dans mon sentiment. Il dit que dans ce passage il faut entendre à la vérité *l'Eglise qui est déjà au ciel*, *mais aussi l'Eglise visible qui est sur la terre*, comme ne faisant ensemble *qu'un même corps*, et il cite encore ici M. Mestresat. Je reçois cette doctrine; et si quelqu'un de nos réformés, fût-ce M. Claude lui-même, m'objecte jamais qu'il ne faut pas tant appuyer sur la visibilité de l'Eglise, puisqu'il y a du moins une partie de cette Eglise qui est invisible, c'est-à-dire, celle qui est dans le ciel, je répondrai que cela ne doit point nous embarrasser, puisqu'enfin, par cette doctrine de M. Mestresat et de M. Claude, étant en communion avec la partie visible de l'Eglise, je suis assuré d'y être aussi avec la partie invisible qui est déjà dans le ciel avec Jésus-Christ; de sorte qu'il est bien certain que tout se réduit enfin à la visibilité.

M. Claude passe de là aux objections qu'on peut faire, et il décide d'abord *que la visibilité de l'Eglise est une visibilité de ministère.* Il faudra donc à la fin, que, comme il reconnaît dans l'Eglise une perpétuelle visibilité, il en vienne à nous montrer une succession dans le ministère, et en un mot une suite de légitimes pasteurs.

Il s'objecte *que le ministère est commun aux bons et aux méchants*, d'où il semble qu'on pourrait conclure, contre sa doctrine, que les bons et les méchants composent l'Eglise. Et il répond, « que » si dans l'usage le ministère est commun aux bons » et aux méchants, ce n'est que par accident, et par » la fraude de l'ennemi; que de droit il n'appar- » tient qu'aux vrais fidèles, et que la surnaturelle » destination n'est que pour eux. » Tout cela est clair, excepté ce mot, *le ministère n'appartient de droit qu'aux vrais fidèles.* Car comme on pourrait entendre par là qu'il n'y a que les vrais fidèles qui soient pasteurs légitimes, on tomberait dans l'inconvénient d'avoir à examiner chacun en particulier si les pasteurs en effet sont de vrais fidèles, et de croire qu'ils cessent d'être pasteurs quand ils cessent d'être gens de bien, fût-ce sans scandale : pernicieuse doctrine de Wiclef, qui mettrait toute l'Eglise en confusion! En éloignant ce mauvais sens, qui ne peut pas être de l'esprit de M. Claude, je lui avoue tout ce qu'il avance; car sans doute il n'est pas du premier dessein de Jésus-Christ qu'il y ait des ministres trompeurs : cela n'arrive que par la malice de l'ennemi. La destination du ministère est pour les vrais fidèles; Jésus-Christ ne l'a pas établi pour appeler dans l'Eglise des trompeurs et des hypocrites; qui en doute? Mais néanmoins ces trompeurs et ces hypocrites peuvent être assez de l'Eglise pour y être pasteurs légitimes : et les vrais fidèles ayant à vivre jusqu'à la fin des siècles sous l'autorité de ce ministère mêlé, il faudra donc, sans examiner si les ministres sont bons ou mauvais, nous en montrer une suite toujours manifeste, sous laquelle se soit conservé le peuple de Dieu.

Plus je continue ma lecture, plus je trouve cette vérité évidemment déclarée. Car, entrant dans la quatrième question, je remarque bien que M. Claude y prétend montrer que les passages où Jésus-Christ promet à l'Eglise de la conserver toujours sur la terre, regardent uniquement la société des vrais fidèles : mais il ne laisse pas d'avouer toujours également que cette Eglise ne cesse jamais d'être visible, et que Jésus-Christ l'a ainsi promis.

J'ai prétendu démontrer l'Eglise visible dans ces paroles : *Tu es Pierre, et sur cette pierre j'établirai mon Eglise, et les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle*[1]. On a pu voir les raisons dont je me suis servi pour le prouver[2]. M. Claude reçoit cette doctrine avec ses preuves, et il avoue que « l'Eglise dont il est parlé dans ce passage est en » effet une Eglise confessante, une Eglise qui pu- » blie la foi, une Eglise à qui Jésus-Christ a donné » un ministère extérieur, une Eglise qui use du » ministère des clefs, et qui lie et délie, une Eglise » par conséquent qui a un extérieur et une visibi- » lité. » C'est une telle Eglise que Jésus-Christ a promis en cet endroit de conserver toujours sur la terre; M. Claude ne peut pas souffrir qu'on lui dise *qu'elle cesse d'être*, et ainsi elle est toujours avec tout ce ministère, qui lui est essentiel : ce qui fait

1. *V. Sup.*, p. 203. — 2. *Ephes.*, v. 27.

1. *Matth.*, XVI. 18. — 2. *V. Sup.*, *pag.* 203 *et* 204.

que M. Claude conclut avec moi[1], « que le minis- » tère ecclésiastique durera, sans discontinuer, jus- » qu'à la résurrection générale; » et qu'il avoue sans peine que cette promesse de Jésus-Christ : *Je serai toujours avec vous*[2], regarde la perpétuité du ministère ecclésiastique. « Jésus-Christ promet, » dit-il, d'être avec l'Eglise, de baptiser avec elle, » et D'ENSEIGNER AVEC ELLE, SANS INTERRUPTION, JUS- » QU'A LA FIN DU MONDE. » Il y aura donc toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera, et la vraie prédication ne cessera jamais dans son Eglise.

Mais ce ministère durera-t-il toujours si pur, que personne n'y soit admis que des gens de bien? Nous avons vu que M. Claude ne le prétend pas. En effet, il n'y a point de promesse de cette perpétuelle pureté : la promesse est que, quelles que soient les mœurs de ces ministres, Jésus-Christ agira toujours, baptisera toujours, ENSEIGNERA TOUJOURS avec eux; et l'effet de ce ministère, quoique mêlé, sera tel, que sous son autorité « l'Eglise sera toujours » visible, non pas à la vérité, dit M. Claude, d'une » vue distincte, qui aille jusqu'à dire avec certi- » tude : Tels et tels personnellement sont vrais » fidèles; mais d'une vue indistincte, qui est pour- » tant CERTAINE, et qui va jusqu'à dire : Les vrais » fidèles de Jésus-Christ sont là, savoir, DANS CETTE » PROFESSION EXTÉRIEURE. »

N'appelons pas, si l'on veut, du nom d'*Eglise toute cette profession extérieure :* abstenons-nous de ce nom, puisque M. Claude y répugne; et comme de vrais chrétiens raisonnables et pacifiques, tâchons de convenir de la chose. *Cette profession extérieure,* qu'on peut toujours désigner, et, pour ainsi dire, montrer au doigt, est mêlée de bons et de mauvais; le ministère qui la gouverne est mêlé aussi. M. Claude convient de tout cela : on peut dire néanmoins : Sous ce ministère et *dans cette profession extérieure sont les vrais fidèles :* c'est ce que nous venons d'entendre de la bouche du même ministre. Si donc, selon sa doctrine, la société des vrais fidèles subsiste toujours, et toujours demeure visible sur la terre; si on la peut toujours montrer dans une profession extérieure, et que ce soit là seulement qu'elle soit visible, comme M. Claude le dit, il s'ensuit non-seulement que les vrais fidèles seront toujours sur la terre, mais que cette profession mêlée de bons et de mauvais, où on trouve ces vrais fidèles, où on les montre, où on les désigne, sera toujours; aussi c'est de quoi nous convenons avec M. Claude. Mais comme tous ces passages sont dispersés deçà et delà dans sa Réponse, en voici un où il a pris soin de tout ramasser.

C'est après sa quatrième question, et dans sa septième conséquence, que ce ministre tâchant d'expliquer l'article XXXI de la Confession de foi, où il est dit que *de nos jours*, et avant la Réformation, *l'état de l'Eglise était interrompu;* il distingue l'état de l'Eglise, *interrompu* pour un temps, d'avec l'Eglise, qui jamais n'est interrompue, selon ses principes, et il définit ainsi l'Eglise : « L'Eglise, » dit-il, c'est les vrais fidèles qui font profession de » la vérité chrétienne, de la piété, et d'une véri- » table sainteté, sous un ministère qui lui fournit » les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, » sans lui en soustraire aucun. » Nous découvrirons en son lieu le secret de ces aliments spirituels. En attendant, convenons avec M. Claude, que l'Eglise subsiste toujours, et subsiste toujours visible, puisque par sa définition elle n'est autre chose « que les vrais fidèles qui FONT PROFESSION DE » LA VÉRITÉ CHRÉTIENNE sous le ministère ecclésias- » tique. » Voilà un fondement inébranlable. Voyons ce que nous pourrons bâtir dessus; mais avant que de bâtir, nous allons voir tomber les objections.

1. V. *Sup*, *pag*. 204. — 2. *Matth*., XXVIII. 19, 20.

DOUZIÈME RÉFLEXION : *Deux principales objections de M. Claude, résolues par sa doctrine.* — M. Claude m'objecte premièrement qu'en vain je veux établir ma société composée de bons et de mauvais, et son éternelle durée, sur ces promesses inviolables de Jésus-Christ : *Tu es Pierre;* et *: Je suis toujours avec vous.* Ce n'est point, dit-il[1], *des méchants qu'il peut être dit, que l'enfer ne prévaudra point contre eux;* ce n'est point *avec des méchants et des hypocrites que* Jésus-Christ *a promis d'être toujours;* et ces promesses ne regardent que les vrais fidèles. Ajoutons, selon les principes de M. Claude, que si ces promesses ne regardent que les vrais fidèles, elles les regardent du moins dans ce ministère et dans cette profession extérieure : l'objection en même temps sera résolue. Car enfin, si les vrais fidèles doivent toujours être démontrés et toujours être visibles, selon M. Claude, dans cette profession extérieure, où les bons sont mêlés avec les méchants; il s'ensuit que ce composé, de quelque nom qu'on l'appelle, paraîtra toujours sur la terre. Or nul ne peut s'assurer qu'une société subsiste toujours, et toujours dans un état visible, si Dieu ne l'a promis. Ses promesses regardent donc même ce mélange; et non-seulement les vrais fidèles, mais avec eux toute la société où ils doivent, selon ses décrets, toujours paraître. Par conséquent, il nous faut entendre ces promesses de Jésus-Christ autrement que M. Claude ne les enseigne. Les promesses de Jésus-Christ ne regardent pas les méchants tout seuls, ni pour l'amour d'eux : s'il ne disait que cela, il aurait raison; mais ces promesses, que Jésus-Christ fait à ses fidèles, enferment aussi les méchants qui sont mêlés avec eux. Quand Dieu promettait par ses prophètes à l'ancien peuple de lui donner des moissons abondantes, avec le grain il promettait aussi la paille; et conserver la moisson, c'est conserver la paille avec le grain. Ainsi promettre l'Eglise et son éternelle durée, c'est promettre, avec les élus, les méchants, au milieu desquels Dieu les enferme. Les méchants même dans l'Eglise sont pour les justes, comme la paille dans la moisson est pour le grain; et comme Dieu ne promet la paille ni seule ni pour elle-même, il ne promet les méchants ni seuls ni pour eux-mêmes. Mais néanmoins, tout ce composé subsistera, en vertu de la promesse divine, jusqu'à la dernière séparation, où les méchants, comme la paille, seront jetés dans ce feu qui ne s'éteindra jamais. Jésus-Christ sera toujours, en attendant, avec tout le composé, y conservant dans tout le dehors la saine doctrine qu'il sait porter au dedans jusque dans le cœur de ceux qui vivent; de même que la nourriture, présentée à tout notre corps par la même voie, ne vivifie que les membres qui sont disposés à la recevoir.

1. *Rep. min.*, 3 *q*.

Une seconde objection de M. Claude va tomber par le même principe.

Il m'objecte qu'en définissant l'Eglise catholique, dont il est parlé dans le Symbole, je ne parle que de l'Eglise qui est actuellement sur la terre, au lieu d'y comprendre tous les élus qui ont été, qui sont, et qui seront, et enfin avec les saints anges, toute la Jérusalem céleste[1]. Je lui ai déjà répondu, que je n'ai voulu ni dû définir l'Eglise que par rapport à notre sujet, et à sa visibilité. Mais j'ajoute qu'en disant cela, selon les propres principes de M. Claude, j'ai tout dit : car, selon lui[2], *dans la profession extérieure*, c'est-à-dire, dans ce qui rend l'Eglise visible, on peut désigner les vrais fidèles, avec lesquels tous les saints, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils puissent être, sans en excepter les saints anges, sont unis. « L'Eglise qui » est sur la terre, dit M. Claude, est une avec » celle qui est déjà recueillie au ciel, et avec celle » que Dieu fera naître jusqu'à la fin des généra» tions, qui toutes trois ensemble n'en font qu'une, » qu'on appelle l'Eglise universelle. » Dieu soit loué : quand j'aurai trouvé la profession extérieure qui rend l'Eglise visible, M. Claude nous a déjà dit que j'aurai trouvé les vrais fidèles, c'est-à-dire, selon lui, la vraie Eglise actuellement présente sur la terre; et il nous dit maintenant qu'avec cette Eglise, j'aurai trouvé, par même moyen, et celle qui est déjà dans le ciel, et celle que Dieu fera naître dans tous les siècles suivants. Nous n'avons donc qu'à nous enquérir de l'Eglise qui est sur la terre, et de la profession extérieure qui nous la démontre, assurés d'y avoir trouvé, sans nous enquérir davantage, la parfaite communion des saints, et la société de tous les élus.

Au reste, quand j'ai entendu sous le nom d'*Eglise catholique*, l'Eglise qui est sur la terre, j'ai parlé avec tous les Pères. Ils joignent ordinairement au titre d'*Eglise catholique* celui de *répandue par toute la terre; toto orbe diffusa*. A ce titre de *catholique* ils joignent aussi le titre d'*apostolique;* et c'est ainsi qu'il est mis dans le Symbole de Nicée, où se voit la plus authentique, aussi bien que la plus parfaite interprétation du Symbole des apôtres. Ce titre d'*apostolique* fait partie de la catholicité de l'Eglise, et nous montre entre autres choses, qu'elle est descendue des apôtres par la perpétuelle succession de ses pasteurs, et par les chaires épiscopales établies par toute la terre. Tous les saints, dont les âmes bienheureuses sont avec Dieu, ont été conçus dans cette Eglise; tous ceux qui viendront y seront pareillement régénérés : de sorte qu'il n'y en aura jamais aucun qui n'ait fait une partie essentielle de ce corps, dont Jésus-Christ est le chef. Pour les anges, à ne regarder que la directe signification des mots, ils n'ont jamais fait partie de cette Eglise fondée par les apôtres, et répandue par toute la terre, où elle doit faire son pèlerinage; et encore que Jésus-Christ soit leur chef, il l'est d'une façon plus particulière des fidèles lavés dans son sang, et renouvelés par sa parole. Mais les anges, quoiqu'unis à Jésus-Christ d'une autre sorte, sont nos frères, et ne sont pas étrangers à l'Eglise catholique, dont au contraire ils sont établis à leur manière coopérateurs et ministres. C'est une vérité constante, mais dont je n'avais que faire en ce lieu : il suffisait de marquer, dans le Symbole, ce que nos Pères y ont trouvé expressément, et immédiatement désigné par le mot d'*Eglise catholique*, en y ajoutant le titre d'*apostolique* si naturel à la catholicité, et l'éloge d'être répandue par toute la terre. Connaître la doctrine de cette Eglise, c'est connaître la doctrine de tous les élus. On ne voit dans le ciel, et dans les splendeurs des saints, que ce qu'on croit dans cette Eglise; et les saints anges, qui, comme dit l'apôtre saint Paul[1], ont appris par l'Eglise de si hauts secrets de la sagesse divine, en respectent la créance. Ainsi tout se réduisant, comme je l'ai déjà dit, à la visibilité, M. Claude ne veut que me faire perdre le temps et me jeter à l'écart, quand il veut que je traite ici autre chose, pour faire connaître cette Eglise catholique qui est confessée dans le Symbole.

Treizième et dernière réflexion : *Que la doctrine de M. Claude montre à messieurs de la religion prétendue réformée, qu'il n'y a de salut pour eux que dans l'Eglise romaine.* — Il ne me reste maintenant qu'à exhorter messieurs de la religion prétendue réformée, et M. Claude lui-même, s'il me le permet, à tirer les conséquences manifestes des principes qu'il a posés : alors ils ne pourront plus résister à la vérité, et demeureront convaincus qu'il n'y a de salut pour eux qu'en retournant au sein de l'Eglise romaine.

Nous avons vu que, pour vérifier les promesses de l'Evangile, M. Claude s'est obligé à reconnaître une Eglise toujours visible[2], puisque l'Eglise qui n'est pas visible n'est pas Eglise, et que, selon la définition qu'il nous a donnée, « l'Eglise, c'est les » vrais fidèles, qui font profession de la vérité chré» tienne sous un ministère qui lui fournit les ali» ments nécessaires pour la vie spirituelle[3]. » Ces fidèles ne sont donc pas un corps en l'air, puisqu'ils font profession de la vérité, *sous un ministère ecclésiastique* toujours subsistant; et que, comme nous l'avons vu, il doit y avoir, sans aucune interruption, une profession extérieure dont on ait pu dire : *Là sont les vrais fidèles.*

Ainsi il ne suffit pas de nous alléguer vaguement des fidèles cachés : on s'oblige à nous montrer, sans interruption, premièrement une société visible, dont on ait pu dire : *Ils sont là;* c'est là qu'ils servent Dieu en esprit et en vérité; c'est là qu'ils confessent l'Evangile.

Et ce ne sera pas assez qu'on nous montre ces fidèles dispersés : il faut secondement qu'on nous les montre recueillis sous l'autorité du ministère ecclésiastique, avec la prédication de la parole, avec l'administration des sacrements, avec l'usage des clefs et tout le gouvernement ecclésiastique.

Par conséquent, ce qu'on nous doit montrer est une société de pasteurs et de peuples : d'où il s'ensuit, en troisième lieu, qu'on doit pouvoir nous nommer ces pasteurs, puisque la suite en est manifeste.

De chercher tout cela dans l'Eglise prétendue réformée, telle qu'elle est maintenant, séparée de l'Eglise romaine, c'est-à-dire, de ce corps d'Eglise qui reconnaît l'Eglise romaine et le Pape pour son chef,

1. *Rép. man.*, 1. *q.* — 2. *Rép. man.*, 4. *q.*

1. *Eph.*, III. 10. — 2. *V. Sup.* XI *Ref.*, *pag.* 236, *etc.* — 3. *Sup.*, *pag* 237

c'est à quoi M. Claude ne songe seulement pas : il lui suffit que jusqu'au temps de la séparation des prétendus réformés, il trouve tout cela dans l'Eglise romaine même. Les vrais fidèles y étaient, tant que ceux qui ont composé la Réformation prétendue y étaient : quand ils en sont sortis, ou qu'ils en ont été chassés, ils ont emporté l'Église avec eux, comme M. Claude l'a dit dans la conférence[1].

Ce discours, plus semblable à une raillerie qu'à un discours sérieux, est néanmoins celui qu'on tient sérieusement dans la nouvelle Réforme. Jusqu'à la séparation de ces nouveaux réformés, la suite des vrais fidèles, c'est-à-dire, selon M. Claude, de la vraie Eglise visible, se perpétuait dans l'Eglise romaine, et ce n'est que depuis leur séparation qu'elle a cessé de les contenir. Telle est la suite de l'Eglise visible que M. Claude établit dans sa Réponse manuscrite[2] : jusqu'à la séparation, les vrais fidèles que contenait l'Eglise romaine; depuis la séparation, les prétendus réformés qui sont sortis de son sein.

Mais leurs pasteurs d'où sont-ils venus? Se sont-ils aussi détachés, avec ces prétendus fidèles, du corps de l'Eglise romaine, pour perpétuer dans l'Eglise ainsi réformée le ministère ecclésiastique? Nullement : ce n'est pas ainsi que M. Claude l'entend[3]. Les fidèles, détachés de l'Eglise romaine, ont tout d'un coup déposé tous les pasteurs qui étaient auparavant; c'est-à-dire, qu'auparavant les évêques et les prêtres catholiques, avec le Pape à leur tête, étaient les pasteurs établis par Jésus-Christ; car il en fallait de tels *aux vrais fidèles* qu'ils contenaient dans leur unité : au moment que la Réforme a paru, les voilà tout d'un coup déposés, et le ministère se retire de leurs mains.

Mais quel droit ont eu des particuliers de déposséder ainsi tout d'un coup en un moment tous leurs pasteurs? C'est que ce sont *les vrais fidèles* à qui *le ministère appartient de droit*[4], qui ont pu, par conséquent, en disposer, l'ôter aux uns, et le donner aux autres. Il ne faut point, dit M. Claude[5], s'imaginer la succession des pasteurs « dans cette » ordinaire transmission que les ministres en font » de l'un à l'autre, et qu'on appelle la succession » extérieure et personnelle : il s'agit de savoir s'il » ne peut pas arriver quelquefois que l'Eglise, » (c'est-à-dire les vrais fidèles) ôtera son ministère » de la main de ceux qui en ont trop visiblement » abusé, et qu'elle le donnera à d'autres. »

Voilà la question en général, comme la propose M. Claude; et l'application qu'il en fait en particulier, c'est « que les prélats latins qui occupaient le » ministère ecclésiastique du temps de nos Pères, » et qui se sont assemblés au concile de Trente, » ayant fait des décisions de foi incompatibles avec » le salut, et ayant prononcé des anathèmes contre » ceux qui ne s'y soumettraient pas, les prétendus » réformés ont eu raison de regarder ces prélats » comme des ministres qui s'étaient eux-mêmes » dépouillés du ministère, et de le donner à d'au- » tres personnes[6]. »

Il fallait donc du moins, selon ces principes, attendre les décisions de Trente; et puisqu'avant ces

1. *V. Sup.*, p. 218. — 2. *Rép. man.*, q. 54 *et seq.* — 3. *Idem.* — 4. *Rép. man.*, 4 q. *et seq.* — 5. *Rép. man.*, 4. q. *sur la fin.* — 6. *Conséq.* 8, 9, 10.

décisions tant d'Eglises séparées de Rome s'étaient déjà donné des pasteurs, la réformation aura commencé par un attentat manifeste. Mais ne pressons pas tant M. Claude, et sans insister rigoureusement sur le concile de Trente, prions-le seulement de nous marquer quelque jour à peu près le temps où il permettra aux vrais fidèles d'être demeurés sous le ministère de l'Eglise romaine. En attendant, contentons-nous d'observer cette nouvelle doctrine : qu'il peut arriver que tous les pasteurs de l'Eglise, dépossédés tout d'un coup, deviennent en un moment des particuliers, et que, sans qu'ils établissent d'autres pasteurs pour leur succéder, *les vrais fidèles*, nullement pasteurs, mais des particuliers séparés de toute Eglise actuellement existante, de leur seule autorité confèrent leur ministère à d'autres, les établissent, les ordonnent, les installent. C'est ce que M. Claude explique encore dans la suite par ces mots; que ces pasteurs, auparavant seuls en fonction, « sont privés de droit, et le ministère » revenu de droit à cette partie de la société, dans » laquelle se sont trouvés les vrais fidèles[1], » c'est-à-dire, les prétendus réformés séparés de l'Eglise romaine, et de toute l'Eglise subsistante alors dans le monde. Que la séparation donne d'autorité et de privilége!

Telle est la doctrine de M. Claude : si j'altère, si j'exagère, si je diminue, qu'il publie, sans différer, son écrit pour me confondre. Mais si c'est là sa doctrine, je conjure nos réformés de considérer quels prodiges de doctrine il faut enseigner pour défendre leur Réforme.

Car premièrement, où me lira-t-on, dans quel Evangile, dans quelle Epître, dans quelle Ecriture de l'Ancien ou du Nouveau Testament, que tous les pasteurs de l'Eglise dussent en un moment tomber de leur chaire, et devenir des particuliers auxquels on pût et on dût désobéir impunément?

Jésus-Christ nous a-t-il caché ce grand mystère? et ne nous aura-t-il pas précautionnés contre cette horrible tentation de son Eglise? Mais ce n'est pas tout : après nous avoir montré dans l'Ecriture cette chute universelle de tous les pasteurs, il y faut trouver encore *ce ministère revenu de droit* aux particuliers, qui jamais n'en ont été revêtus. Et comment l'entend M. Claude? Est-ce que ces particuliers, *de droit* deviennent ministres, sans que personne les ait ordonnés; ou que, sans être ministres, ils aient le droit d'établir de leur seule autorité des ministres dans l'Eglise? Qu'on leur montre dans l'Ecriture, ou qu'on renonce pour jamais à la prétention de n'avoir que l'Ecriture pour guide.

Je trouve dans l'Ecriture que Jésus-Christ dit à ses apôtres : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie*[2]. Je trouve dans l'Ecriture que les apôtres ainsi envoyés en envoient d'autres, et se consacrent des successeurs[4]. Mais que tous leurs successeurs étant tout d'un coup déchus et privés de droit de leur ministère, ce ministère *revienne de droit* aux fidèles, à qui personne ne l'avait jamais donné, pour en disposer à leur gré; ni l'Ecriture ne l'a dit, ni les siècles suivants ne l'ont imaginé; c'est un monstre dont la naissance était réservée au temps de la nouvelle Réforme.

Le ministère, dit-on, appartient de droit à l'E-

1. *Conséq.* 10. — 2. *Joan.*, xx 21. — 3. *Tit.*, I. 5, *etc.*

glise. Sans doute, il appartient à l'Eglise, comme les yeux appartiennent au corps. Le ministère n'est pas à lui-même, non plus que les yeux. Le ministère est établi pour être la lumière de l'Eglise, comme les yeux sont la lumière, ou, comme les appelle Jésus-Christ, le flambeau du corps. S'ensuit-il que, lorsque le corps a perdu ses yeux, il puisse les refaire de lui-même? Non sans doute; il aura besoin de la main qui les a faits la première fois; et il n'y aura jamais qu'une nouvelle création qui puisse réparer l'ouvrage que la première création avait formé. De cette sorte, si l'Eglise catholique pouvait, comme on a voulu se l'imaginer dans la nouvelle Réforme, perdre tout d'un coup tous ses ministres, sans qu'ils se fussent donné selon l'ordre de Jésus-Christ des successeurs, il faudrait que Jésus-Christ revînt sur la terre pour rétablir cet ordre sacré par une création nouvelle.

On veut bien trouver dans le sein de l'Eglise romaine ces vrais fidèles dont on compose d'abord l'Eglise réformée : pourquoi ne voudra-t-on pas détacher de même les pasteurs de cette Eglise réformée, des pasteurs qui étaient en charge dans l'Eglise romaine? Le ministère doit être mêlé comme le peuple, et il doit y avoir toujours de bons pasteurs parmi les mauvais, comme il y a toujours de *vrais fidèles* parmi les faux chrétiens. Pourquoi donc a-t-il fallu dire dans la nouvelle Réforme, et dans l'article XXXI de sa Confession de foi, que *l'état de l'Eglise était interrompu?* Pourquoi a-t-il fallu avoir recours *à ces gens extraordinairement suscités pour dresser de nouveau l'Eglise qui était en ruine et désolation?* C'est qu'il a fallu parler, non pas selon ce qui se devait faire dans l'ordre établi par Jésus-Christ, mais selon ce qui s'est fait contre tout ordre. C'est que la nouvelle Réforme s'est fait des pasteurs, qui, en effet, ne tenaient rien des pasteurs qui étaient en charge auparavant; et c'est pourquoi il a bien fallu, malgré qu'on en eût; leur attribuer, quoique sans preuve, une vocation extraordinaire. Mais, au fond, la raison voulait autre chose : et pourquoi n'a-t-on pas parlé suivant la raison, si ce n'est, encore une fois, qu'il a fallu accommoder, non pas ce qui se faisait à la règle, mais la règle à ce qui s'est fait?

Mais, dira-t-on, si quelque Eglise, par exemple l'Eglise grecque, nous montre la succession de ses pasteurs, la tiendrez-vous vraie Eglise? Nullement, si j'y puis montrer d'autres marques d'innovation qu'elle ne puisse nier; comme je ferais sans beaucoup de peine, s'il en était question. Mais avec nos réformés, la preuve est faite, puisqu'ils confessent eux-mêmes l'interruption dont il s'agit.

M. Claude pallie, comme il peut, *cet état interrompu de l'Eglise*, reconnu si précisément dans sa Confession de foi. « Nous distinguons, dit-il[1], » l'Eglise d'avec son état. L'Eglise, ce sont les » vrais fidèles qui font profession de la vérité chré- » tienne, de la piété et d'une véritable sainteté sous » un ministère qui lui fournit les aliments néces- » saires pour la vie spirituelle sans lui en soustraire » aucun. Son état naturel et légitime est d'être dé- » chargée, autant que la condition de militante le » peut permettre, du mélange impur des profanes » et des mondains; de n'être point couverte et » comme ensevelie par cette paille et cette ziza- » nie, d'où lui viennent mille maux; d'avoir un » ministère dégagé d'erreurs, de faux cultes, d'u- » sages superstitieux, un ministère possédé par des » gens de bien, qui le tiennent par de bonnes » voies, et qui servent eux-mêmes de bon exemple. » C'est cet état que nous croyons avoir été inter- » rompu. » Pourquoi se charger de tant de paroles, et à cause qu'elles sont pompeuses ne prendre pas garde qu'elles sont vaines, pour ne pas dire trompeuses, et contraires manifestement à l'Evangile? Car peut-on plus clairement abuser le monde, que d'exagérer comme on fait ici : « Ce ministère pos- » sédé par des gens de bien, qui le tiennent par de » bonnes voies, et qui servent eux-mêmes de bon » exemple? » Est-ce que l'autorité du ministère ecclésiastique dépend de la discussion de la vie et du bon exemple de ceux qui en sont revêtus? et que quand ils seraient aussi scandaleux et aussi pervers que les scribes et les pharisiens, il ne faudrait pas dire encore, non pas avec Jésus-Christ : *Ils sont sur la chaire de Moïse*[1], mais, ce qui est bien plus auguste : Ils sont sur la chaire de Jésus-Christ et des apôtres? Laissons néanmoins ces choses, et venons à cet *état interrompu* de l'article XXXI, que M. Claude entreprend ici de nous expliquer. Cet état interrompu est allégué pour fonder la nécessité d'une *vocation extraordinaire* dans les prétendus réformateurs : car écoutons comme parle cet article : « Il a fallu quelquefois, et notamment » de nos jours, où l'état de l'Eglise était inter- » rompu, que Dieu suscitât gens d'une façon ex- » traordinaire pour dresser de nouveau l'Eglise. » Vous le voyez, messieurs, *cet état interrompu de l'Eglise* est allégué seulement pour fonder *la vocation extraordinaire* de vos premiers réformateurs. Mais pour fonder la nécessité d'une vocation extraordinaire, il ne suffit pas que le ministère soit impur; il faut que le ministère ait cessé. Quand vous êtes venus, messieurs, ce ministère ecclésiastique avait-il cessé? Nullement, vous répondra M. Claude, car autrement l'Eglise aurait cessé; puisque l'Eglise, selon lui, comme vous venez de l'entendre, n'est autre chose que les *vrais fidèles qui font profession de la vérité* SOUS UN MINISTÈRE *qui lui fournit les aliments nécessaires*. Et il nous a déjà dit souvent que l'Eglise n'est jamais sans le ministère. C'est pourquoi dans cet endroit, où il tâche à rendre raison de *cet état interrompu*, après avoir expliqué par tant de beaux mots l'impureté qu'il se représente dans le ministère avant la réformation : « L'Eglise, ajoute-t-il, n'a pas cessé, » elle n'a point entièrement perdu sa visibilité ni son » ministère, à Dieu ne plaise! » Voyez comme il se récrie contre cette abomination, de dire que le ministère puisse être perdu dans l'Eglise. Il n'y a donc jamais nécessité de vocation extraordinaire dans les ministres, puisque, pour transmettre le ministère à la façon ordinaire, il n'est pas requis que le ministère soit pur : il suffit qu'il soit. Et quand, pour le transmettre, on demanderait, comme parle M. Claude, non-seulement des ministres de bonne doctrine, mais *encore de bonne vie et de bon exemple*, il est aussi assuré qu'il y en aura toujours de tels dans la société du peuple de Dieu,

1. *Après la 4 q 7 Consé*

1. *Matt.*, XXIII 2.

qu'il est assuré qu'il y aura toujours de vrais fidèles; puisque tout, et le ministère autant que le peuple, y doit être mêlé de bien et de mal, jusqu'à la dernière séparation et au dernier jugement. Ainsi la vocation extraordinaire de tous côtés est exclue de l'Eglise de Jésus-Christ, et n'y peut être qu'un faible refuge d'une cause déplorée.

Et pour voir quel renversement de l'ordre de Jésus-Christ introduit ici M. Claude, il n'y a qu'à considérer les promesses de Jésus-Christ, et voir où il lui a plu d'établir principalement la force de son Eglise. Elle est forte, elle est invincible, parce que Jésus-Christ a dit que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle*[1] : mais il n'a dit que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle*, qu'après avoir dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise;* et ajoutant aussitôt après, *je te donnerai les clefs du royaume des cieux.* C'est donc dans le ministère confessant et annonçant Jésus-Christ, et usant de l'autorité des clefs, que Jésus-Christ a établi principalement la force de son Eglise. Et à qui a-t-il dit : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles*[2], si ce n'est à ceux à qui il a dit : *Enseignez et baptisez?* Toute l'Eglise est comprise dans cette promesse : qui ne le sait pas? Mais c'est que Jésus-Christ a voulu montrer la vérité de cette doctrine si bien expliquée par saint Cyprien : « L'Eglise ne » quitte point Jésus-Christ, et c'est là l'Eglise; le » peuple uni avec son évêque, et le troupeau atta- » ché à son pasteur[3] : » où il est clair qu'il faut entendre, comme il dit ailleurs, *Ce pasteur uni à tous ses collègues*, et à toute l'unité de l'épiscopat, si souvent établi dans ses écrits[4]. C'est donc avec raison que Jésus-Christ a voulu marquer la suite de son Eglise par celle du ministère; et on voit manifestement que c'est à ceux qui enseignent qu'il a voulu dire : *Je suis toujours avec vous.* Et ce qu'il y a ici de plus admirable, c'est que ces promesses sont si évidentes, que, contre les préventions de sa religion, M. Claude a été forcé à les reconnaître telles que je viens de les expliquer[5]. Car nous l'avons entendu nous dire, que c'est en effet d'une Eglise confessante, d'une Eglise qui publie la foi, d'une Eglise qui use du ministère, que Jésus-Christ a prononcé que l'enfer ne prévaudrait point contre elle. Et parce que Jésus-Christ après avoir dit, *Enseignez et baptisez*, ajoute, *Je suis avec vous*, M. Claude conclut comme nous[6] que Jésus-Christ en effet désigne *une Eglise* qu'il assure *d'être avec elle, de baptiser avec elle, et d'enseigner avec elle sans interruption jusqu'à la fin du monde.* C'est donc la succession et la perpétuité du ministère qui est comprise principalement dans cette promesse; c'est là principalement que Jésus-Christ établit la force et l'éternelle durée de son Eglise. Cependant, contre tout cet ordre, on nous montre le ministère si faible et tellement délaissé de Jésus-Christ, qu'il tombe tout entier en un moment; et au contraire, les fidèles particuliers si forts, qu'eux seuls rétablissent tout le ministère *extraordinairement suscité*, sans avoir égard à la succession ni à l'autorité de toute l'administration précédente. Qui ne voit donc qu'on renverse tout dans la nouvelle Réforme? et que de dire avec elle, que Dieu a voulu conserver de vrais fidèles dans son Eglise, pour en déposer par leur moyen tous les pasteurs, et ensuite en établir d'autres extraordinairement à leur place; pendant qu'il n'a pas voulu conserver de bons pasteurs pour transmettre le ministère par les voies communes établies dans sa parole, et toujours observées dans son Eglise : c'est dire qu'il a voulu former une Eglise d'une manière contraire à celle qu'il a révélée, et qu'il a toujours fait suivre à son Eglise. Ou plutôt, c'est dire qu'il a voulu que cette Eglise, formée d'une manière si nouvelle parmi les chrétiens, portât dans son origine, sans le pouvoir effacer jamais, le caractère manifeste de sa fausseté.

1. *Matth.*, XVI. 18. — 2. *Matth.*, XXVIII. 20. — 3 *Ep.* LXIX, *ad Flor. Pup.*, *p.* 123. — 4. *Ep.* LIV *ad Corn. et Tr. de Unit. Eccl.*, *etc.* — 5. *V. Sup* XI, *Refl.*, *p.* 236 *et seq.* — 6. *Idem.*

Mais venons à ces *vrais fidèles* que M. Claude nous vante. Je ne me contente pas de leur contester le pouvoir qu'il leur a donné de déposer tous leurs pasteurs, et d'en faire d'autres : je dis que ces vrais fidèles n'ont jamais été. Il faut pourtant bien, selon ce ministre, qu'ils aient été vrais fidèles, même dans le sein de l'Eglise romaine : car puisque, selon sa doctrine, il faut reconnaître, sans aucune interruption, un ministère ecclésiastique, et une profession extérieure dont on ait pu dire, *Là sont les vrais fidèles*, ils étaient vrais fidèles sous ce ministère et dans cette profession d'où ils sont sortis. Je demande, communiquaient-ils au sacrifice où on prie les saints, où on honore leurs reliques et leurs images, où on nomme le Pape comme le chef des orthodoxes, où on adore Jésus-Christ comme présent en corps et en âme, où on l'offre, où on reçoit le saint sacrement sous une espèce? Ne communiquer pas à ce sacrifice, et refuser d'y recevoir l'Eucharistie, c'était se séparer manifestement, et on suppose qu'ils ne le faisaient pas encore : mais s'ils y communiquaient en demeurant *vrais fidèles*, dans quelle erreur sont maintenant tous nos réformés, qui ne se croient *vrais fidèles* que depuis qu'ils ont cessé d'y communiquer?

Ainsi ces vrais fidèles sont des gens en l'air : ces *sept mille* tant vantés dans la nouvelle Réforme[1], et par M. Claude[2], non-seulement ne paraissent pas, mais ne sont pas; puisque devant la séparation il n'y a personne qui ne communique au sacrifice et à l'hostie que nos réformés regardent comme le Baal devant lequel il ne fallait point courber le genou[3].

On dit que *ces vrais fidèles*, qui par leur actuelle séparation ont composé la Réforme, étaient auparavant séparés de cœur de l'idolâtrie publique. Mais, premièrement, cela ne suffit pas; secondement, cela n'est pas.

Cela ne suffit pas, selon M. Claude, puisqu'il veut une Eglise toujours visible; puisqu'il nous a tout à l'heure défini l'Eglise, *les vrais fidèles* QUI FONT PROFESSION DE LA VÉRITÉ, *de la piété, de la sainteté véritable.* Donc, où manque la profession, il n'y a ni de *vrais fidèles* ni de vraie Eglise.

Mais de plus, visiblement cela n'est pas : autrement quand Luther parut, et que Zwingle innova, il faudrait que leurs disciples eussent fait cette déclaration : Voilà ce que nous avons toujours cru; nous avons toujours eu le cœur éloigné de la foi romaine, et du Pape, et des évêques, et de la pré-

1. *III. Reg.*, XIX. — 2. *Rép. man.*, *II. part.* — 3. *III. Reg.*, XIX. 18

sence réelle, et de la messe, et de la confession, et de la communion sous une espèce, et des reliques, et des images, et de la prière des saints, et du mérite des œuvres. Où sont ceux qui ont parlé de cette sorte? M. Claude en pourra-t-il nommer un seul? Au contraire, ne voit-on pas tous ces réformés à toutes les pages de leurs livres, parler comme retirés nouvellement des ténèbres de la papauté, et Luther se glorifier à leur tête d'avoir été le premier à annoncer l'Evangile; tous ces réformés lui applaudir, à la réserve de Zwingle qui lui disputait cet honneur; lui cependant reconnaître qu'il avait été le moine de la meilleure foi, le prêtre le plus attaché à son sacrifice, et en un mot, *le plus zélé de tous les papaux?* Les autres ne tiennent-ils pas le même langage? Où sont-ils donc *ces vrais fidèles* de M. Claude, qui non-seulement n'osaient déclarer leur foi tant qu'ils étaient dans le sein de l'Eglise romaine, mais qui, après en être sortis, n'ont osé dire qu'ils avaient toujours tenu dans leur cœur la même foi?

Mais voici la ruine entière de la nouvelle Réforme. Dans la définition que M. Claude vient de nous donner de la vraie Eglise : « C'est, dit-il, les » vrais fidèles qui font profession de la vérité chré- » tienne, sous un ministère qui lui fournit les ali- » ments nécessaires sans lui en soustraire aucun. » Si avant la Réformation il n'y avait point de telle Eglise, la vraie Eglise n'était plus, contre la supposition de M. Claude; et s'il y avait une telle Eglise, où « on fît PROFESSION DE LA VÉRITÉ, et qui » donnât par son ministère aux enfants de Dieu, » les aliments nécessaires SANS LEUR EN SOUSTRAIRE » AUCUN, » à quoi était nécessaire la séparation des prétendus réformés?

Est-ce peut-être qu'on s'est avisé tout d'un coup de dire la messe, et d'enseigner toutes les doctrines que nos réformés ont alléguées pour cause de leur rupture? Le penser seulement, ce serait l'absurdité des absurdités. Mais peut-être qu'en enseignant toutes ces doctrines, on n'avait pas encore songé à excommunier ceux qui s'y opposaient. D'où viennent donc tant d'anathèmes contre Bérenger, contre les Vaudois et les Albigeois, contre Jean Wiclef et Jean Hus, et tant d'autres que nos réformés veulent compter parmi leurs ancètres? Quoi donc! ceux qui, avant la Réformation prétendue, faisaient *profession de la vérité chrétienne*, c'est-à-dire, selon M. Claude, de la doctrine réformée, n'avaient-ils pas encore trouvé l'invention de faire schisme, et tout le monde était-il d'accord de les souffrir? Mais quand tout cela serait véritable, les affaires de la Réforme n'en iraient pas mieux : puisque toujours, avant qu'elle fût, il faudrait reconnaître un ministère, où sans enseigner ni que le pécheur fût justifié par la seule foi et la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, ni que Dieu, dans le Nouveau Testament, eût horreur des sacrifices célébrés dans une matière sensible, ni qu'il voulût être prié seul, à l'exclusion de cette prière inférieure et subordonnée qu'on adresse aux saints, ni enfin aucun des articles qui distinguent nos réformés d'avec nous, encore qu'ils y mettent leur salut; on ne laissât pas *de fournir aux enfants de Dieu tous les aliments nécessaires à la vie spirituelle*, SANS LEUR EN SOUSTRAIRE AUCUN. Qu'a opéré la Réforme, si toutes ces choses ne sont pas des aliments nécessaires : si même la coupe sacrée, et par conséquent la cène, qui, selon les prétendus réformés, ne peut subsister sans la communication de cette coupe, n'est pas de ces aliments nécessaires à la foi du chrétien? Qu'on s'est tourmenté en vain, mais qu'on a mal à propos causé tant de troubles, et répandu tant de sang, si ces choses ne sont pas nécessaires!

Peut-être qu'il faut réduire ces aliments nécessaires au Symbole des apôtres, ou en général à l'Ecriture? Mais l'Eglise socinienne retient ce Symbole et cette Ecriture; de sorte que le ministère d'une Eglise socinienne eût fourni, selon cette règle, *aux enfants de Dieu tous les aliments nécessaires, sans leur en soustraire aucun*. Que sera-ce donc à la fin que ces aliments nécessaires? et si on les fournit sans en soustraire aucun, seulement en proposant le Symbole et l'Ecriture, quoi qu'on enseigne d'ailleurs, dans quelle hérésie ont-ils manqué?

Plus M. Claude fait ici d'efforts pour se dégager, plus il s'embarrasse. Car après avoir établi, comme une vérité fondamentale, que *Dieu conserve toujours dans le ministère tout ce qui est nécessaire pour y nourrir les vrais fidèles, et les conduire au salut*, il dit qu'il ne s'ensuit pas de là *que le ministère soit exempt de toute erreur*[1], même dans ses décisions; mais que soit qu'elles *n'intéressent pas sensiblement la conscience*, ou même *qu'elles intéressent le salut*, *on use de la liberté de la conscience pour rejeter le mal, et pour conserver la pureté*. Ainsi tout se réduirait à la liberté de conscience; et quelque erreur qu'on enseigne dans le ministère, pourvu qu'on ne force pas à en suivre les décisions, et qu'on y souffre toutes les doctrines contraires, bonnes ou mauvaises, c'en est assez pour faire dire à M. Claude, que *le ministère fournit tous les aliments nécessaires aux enfants de Dieu, sans leur en soustraire aucun*. Mais, selon cette prétention, il n'y aurait point de société dont le ministère fournît davantage tous les aliments nécessaires qu'une société de sociniens, qui se glorifie de ne vouloir damner personne. Si on dit parmi nos réformés qu'une Eglise socinienne renverse le fondement en niant la divinité de Jésus-Christ, on y dit aussi qu'on ne le renversait pas moins avant leur réformation par les idolâtries, qui, selon eux, régnait partout. Et si on veut enfin s'imaginer qu'il est plus dangereux de détruire le fondement par soustraction avec les sociniens, qu'avec l'Eglise romaine, par ces additions prétendues qu'on traite d'idolâtrie : outre toutes les soustractions que nous y venons de montrer, selon les principes de nos réformés, et même avant leur réformation; ce serait une extravagance inouïe, de croire qu'il fût plus aisé à ces *vrais fidèles*, qui devaient faire le discernement des doctrines sous un ministère plein d'erreurs, de retrancher ce qui excède, que de suppléer à ce qui manque; ou qu'on renverse plus certainement le fondement de la foi, en diminuant qu'en ajoutant, l'Ecriture ayant tant de fois compris sous une commune malédiction, tant ceux qui diminuent, que ceux qui ajoutent.

Il vaudrait donc mieux, pour M. Claude, laisser là tout ce ministère et la perpétuelle visibilité de

1. *Rép. man.*, 1 q.

l'Eglise, pour dire qu'il suffit enfin, toute cette visibilité étant renversée, que Dieu ait gardé l'Ecriture sainte, où les fidèles, soit cachés, soit découverts, soit dispersés, soit réunis, soit toujours subsistants, soit quelquefois tout à fait éteints, trouveront clairement, selon ses principes, sans aucun besoin du ministère, tous les aliments nécessaires. Car aussi à quoi leur est bon un ministère où l'erreur domine? et l'Ecriture ne leur serait-elle pas plus commode et plus instructive toute seule? Voilà ce que devraient dire les protestants, pour éviter les inconvénients où nous les jetons. Mais M. Claude n'a osé le faire et ne l'osera jamais, parce qu'il y trouverait des inconvénients encore plus insupportables et plus visibles. C'est, en un mot, qu'il a senti qu'à force de pousser, indépendamment de tout ministère ecclésiastique, l'autorité et la suffisance, pour ainsi parler, de l'Ecriture, à la fin il faudrait détruire l'Ecriture même.

En effet, il a trouvé dans l'Ecriture que l'Ecriture ne devait pas être, comme la philosophie de Platon, la règle d'une république en idée, mais d'un peuple toujours subsistant, que cette Ecriture appelle Eglise. Il a trouvé que ce peuple devait être toujours visible sur la terre, puisqu'il devait *non-seulement croire de cœur, mais encore confesser de bouche*[1], et, pour user de ses termes, *faire profession de la vérité chrétienne*[2]. Il a trouvé que l'Ecriture avait été mise en dépôt entre les mains d'un tel peuple, pour en être la règle immuable; qu'elle y aurait toujours des interprètes établis de Dieu, auteur de cette Ecriture, aussi bien que fondateur de ce peuple; et qu'ainsi le ministère destiné de Dieu à cette interprétation, était éternel autant que l'Eglise même.

S'il écrit ces grandes paroles, « Dieu conserve » toujours dans le ministère public tout ce qui est » nécessaire pour conduire les vrais fidèles au » salut[3], » il ne peut fonder cette assurance sur aucune industrie humaine. Que Dieu laisse le ministère ecclésiastique à lui-même, il faut qu'il tombe. Si donc on est assuré que *Dieu y conservera toujours tout ce qui est nécessaire au salut*, il faut que Dieu même l'ait promis, et l'éternité du ministère ne peut être fondée que sur cette promesse. M. Claude la trouve aussi dans ces paroles : *Tu es Pierre*[4], et le reste. C'est de là qu'il conclut, avec nous, que Jésus-Christ, en parlant à *une Eglise qui confesse*, et confesse sans difficulté par ses principaux ministres, puisque c'est par saint Pierre au nom des apôtres, à une Eglise attachée *à un ministère extérieur, et usant de la puissance des clefs*, lui a promis que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle : contre elle*, par conséquent soutenue par ce ministère; et c'est pourquoi il assure que *Dieu conserve toujours dans le ministère public, tout ce qui est nécessaire au salut des enfants de Dieu.*

Une autre promesse de Jésus-Christ adressée *à ceux qui baptisent et à ceux qui enseignent*, et conclue par ces puissantes paroles : *Je serai toujours avec vous jusqu'à la consommation des siècles*[5], fait dire à M. Claude[6], aussi bien qu'à nous, que Jésus-Christ promet à l'Eglise « d'être avec elle, de baptiser » avec elle, et D'ENSEIGNER AVEC ELLE, SANS INTERRUPTION, JUSQU'À LA FIN DU MONDE. » Ainsi, selon ce ministre, cette promesse regarde l'Eglise comme attachée au ministère ecclésiastique; ce qui aussi lui fait conclure « que Jésus-Christ ne permet jamais » que la corruption soit telle dans le ministère, qu'il » n'y ait encore suffisamment de quoi entretenir LA » VRAIE FOI de ses élus JUSQU'À LA FIN DU MONDE. »

Enfin, un troisième passage, et c'est celui de saint Paul aux Ephésiens[1], lui fait conclure avec nous, « que le ministère durera jusqu'à la fin DES » SIÈCLES, ET DURERA DANS UN DEGRÉ et dans un état » suffisant pour édifier le corps de Christ, et POUR » AMENER TOUS LES ÉLUS A LA PERFECTION dont parle » saint Paul[2]. » Il faudra donc que Dieu s'en mêle; et sans son secours toujours présent, on ne pourrait espérer une telle stabilité ni une telle intégrité dans le ministère.

Après avoir ainsi commencé à croire, il fallait achever l'ouvrage, et donner gloire à Dieu jusques au bout. M. Claude n'était pas loin du royaume de Dieu, quand il disait que Dieu se rendait assez supérieur à l'infirmité humaine, pour conserver toujours, malgré les efforts de l'enfer, une Eglise qui confesserait la vérité, et un ministère extérieur qui fournirait aux vrais fidèles les aliments nécessaires au salut. Il devait donc achever, et croire que la même main, qui empêcherait l'enfer de prévaloir contre le ministère jusqu'à en ôter ces aliments nécessaires, l'empêcherait aussi de prévaloir jusqu'à y faire dominer aucune erreur; d'autant plus, que ce qu'il a cru enferme manifestement ce qui reste à croire. Car s'il a cru, sur la foi de la promesse divine, qu'il y aurait toujours une Eglise avec laquelle Jésus-Christ ne cesserait d'enseigner, c'est-à-dire, sans difficulté, qu'il ne cesserait d'enseigner avec les docteurs de cette Eglise; il fallait croire, par même moyen, qu'il y enseignerait toute vérité, Jésus-Christ n'étant pas venu, et n'ayant pas envoyé son Saint-Esprit à ses apôtres pour leur enseigner quelques vérités, mais pour leur enseigner *toute vérité*, comme lui-même l'a déclaré dans son Evangile[3].

Et il ne servirait de rien de dire que M. Claude promet seulement, dans le ministère, des aliments suffisants; ce qui pourrait ne comprendre que les fondements de la foi à la manière dont nos réformés les trouvent parmi les luthériens. Car la doctrine de Jésus-Christ ne contenant rien qui ne soit utile, conformément à cette parole : *Je suis le Seigneur qui t'enseigne des choses utiles*[4]; si on ne trouve dans le ministère la doctrine de Jésus-Christ tout entière, on n'y trouvera jamais *ce degré* requis par M. Claude, ni *cet état* SUFFISANT *pour amener tous les élus* A LA PERFECTION *dont parle saint Paul.*

Ce serait donc quelque chose, de croire que par la promesse Dieu conserverait sans interruption dans le ministère ecclésiastique toutes les vérités essentielles : car ce serait reconnaître dans l'Eglise, avec laquelle Jésus-Christ enseigne, un commencement d'autorité infaillible, en reconnaissant cette autorité du moins à l'égard de ces premières vérités du christianisme. Mais pour achever l'ouvrage, et ne pas croire à demi, il faut croire encore que Jésus-Christ, en enseignant, enseigne tout, et

1. *Rom.*, x. 10. — 2. *V. sup.*, p. 237. — 3. *Rép. man.*, 1 q. — 4. *Matth.*, xvi. 18. — 5. *Idem*, xxviii. 20. — 6. *Rep. man.*, 1 q.

1. *Eph.*, iv. 12. — 2. *Rép. man. Ibid.* — 3. *Joan.*, xvi. 13. — 4. *Is.*, xlviii. 17.

confesser dans son Eglise une infaillibilité absolue.

Ainsi il ne faut pas dire avec les ministres et leur troupeau incrédule : Ce ministère ecclésiastique, c'est des hommes sujets à faillir, on peut douter après eux : car cela c'est succomber à la tentation, et ne plus croire à la promesse. Il faut dire : C'est des hommes avec qui Jésus-Christ promet d'être, et d'enseigner toujours ; alors, malgré la faiblesse humaine, et tous les efforts de l'enfer, on croit *contre l'espérance en espérance*[1] qu'on trouvera éternellement, dans leur commune prédication, non pas quelques vérités, ou seulement les vérités principales, mais l'entière plénitude des vérités chrétiennes. Quoi qu'on dise, ce n'est pas croire à l'aveugle que de croire ainsi, ou c'est croire à l'aveugle, comme Abraham, sur la parole de Dieu même, et sur la foi de ses promesses.

Combien donc est insupportable la doctrine de M. Claude, qui, après avoir reconnu tant de magnifiques promesses de Jésus-Christ en faveur de ce ministère sacré, replongé tout d'un coup, je ne sais comment, dans les ténèbres de sa secte, d'où il commençait à sortir, nous montre le ministère si abandonné de Jésus-Christ, qu'il n'y a plus de remède à ses erreurs, qu'en déposant tout d'un coup tous ceux qui sont dans la chaire! Quel rapport de ces promesses si bien reconnues avec une corruption si universelle?

M. Claude n'aurait donc qu'à s'écouter un peu lui-même pour venir à nous : après avoir reconnu, en vertu de la promesse divine, l'éternité du ministère ecclésiastique dans CET ÉTAT SUFFISANT, qu'il nous représente, pour y trouver toujours *toute vérité;* il n'aurait plus qu'à penser que cette assistance imparfaite, et pour ainsi dire, ce demi-secours de Jésus-Christ envers son Eglise, n'est digne ni de sa sagesse ni de sa puissance; étant assuré d'ailleurs, qu'il n'y a de vraie suffisance dans le ministère que par la pleine manifestation de la vérité révélée de Dieu, conformément à cette parole de l'Apôtre : *Nous nous faisons approuver devant Dieu à toute bonne conscience par la manifestation de la vérité*[2]. D'où il conclut aussitôt après, *que si notre Evangile*, c'est-à-dire, très-certainement, notre prédication, *est couverte encore, ce n'est que pour ceux qui périssent :* afin de nous faire entendre que la prédication, toujours claire et toujours sincère dans l'Eglise catholique, n'a d'obscurité que dans les rebelles, dont le démon, *le dieu de ce siècle*, et l'esprit d'orgueil, *aveugle les entendements,* comme poursuit le même Apôtre, *afin qu'ils ne voient pas la lumière resplendissante de la prédication de l'Evangile.*

Il est maintenant aisé de voir que toutes les subtilités de M. Claude ne servent qu'à le confondre. Que lui sert, en reconnaissant la perpétuelle visibilité de l'Eglise, d'avoir tâché d'éluder les suites de cette doctrine, en réduisant l'Eglise aux vrais fidèles? Je le veux; que partout où il trouve *Eglise*, il entende les vrais fidèles; qu'il explique même, s'il veut, ces paroles : *Dites-le à l'Eglise*[3], dites-le aux vrais fidèles; démêlez-les parmi la troupe, et jugez avant le Seigneur : ou parce qu'il s'agit ici trop visiblement, comme lui-même le reconnait[4], *de l'Eglise représentée par ses pasteurs*, qu'il dise que ces pasteurs représentent les vrais fidèles qu'on ne connaît pas, et agissent en leur nom. Que serviront après tout ces explications, puisqu'enfin, selon lui, cette vraie Eglise se trouvera toujours visible, et ces vrais fidèles toujours sous un ministère public, Jésus-Christ permettant si peu d'en séparer son Eglise, que même après ces paroles, *Dites-le à l'Eglise, et s'il n'écoute l'Eglise, qu'il vous soit comme un Gentil;* pour montrer combien redoutable est le jugement de l'Eglise, il exprime incontinent l'efficace du ministère par ces mots : *Tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel*[1], et le reste, que tout le monde sait. Ainsi je conclus toujours également, que l'Eglise qu'il nous faut montrer SANS INTERRUPTION; soit que ce soit les seuls vrais fidèles, ou, si l'on veut, les seuls élus; soit que ce soit, en un certain sens, les méchants mêlés avec eux, et ceux qui croient *pour un temps*, selon l'expression de l'Evangile[2], est une Eglise toujours recueillie sous un ministère visible, et un corps toujours subsistant de peuple avec des pasteurs, où la vérité soit prêchée, non pas en cachette, *mais sur les toits*[3] Qu'on tourne tant qu'on voudra, c'est une Eglise de cette nature et de cette constitution qu'il nous faut montrer dans tous les temps, de l'aveu de M. Claude. La faire disparaître un seul moment, c'est l'anéantir tout à fait, et renverser les promesses de l'Evangile dans ce qu'elles ont de plus sensible et de plus éclatant : la faire paraître toujours, c'est établir invinciblement l'Eglise romaine. Ainsi ce que nous explique M. Claude avec tant de soin, outre qu'il est faux, laisse la difficulté toute entière, et sa cause en aussi mauvais état qu'elle était avant ses défenses. Mais afin qu'on ne dise pas que nous nous sommes contentés de le réfuter, disons-lui la vérité en peu de mots.

Le fond de l'Eglise, c'est les vrais fidèles, et ceux-là principalement, qui, *persévérant jusqu'à la fin*, demeurent éternellement en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en eux, c'est-à-dire, les élus. Les méchants qui les environnent sont compris à leur manière sous le nom d'Eglise, comme les ongles, comme les cheveux, comme un œil crevé et un bras perclus, qui, peut-être, ne reçoit plus de nourriture, est compris sous le nom du corps. Tout est à ces vrais fidèles. Le ministère sous lequel ils vivent est à eux, au sens que saint Paul a dit : *Tout est à vous, soit Paul, soit Apollo ou Céphas*[4]. Non que la puissance de leurs pasteurs vienne d'eux, ou qu'ils puissent seuls les établir, et les déposer; à Dieu ne plaise : cette puissance pastorale et apostolique vient de celui qui a dit : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie*[5]. C'est ce qui a fait dire à saint Paul dans le même lieu : *Qu'est-ce qu'Apollo, et qu'est-ce que Paul? Les ministres de celui à qui vous avez cru, et chacun selon que Dieu lui a donné*[6] ; à vous d'être fidèles, et à nous d'être pasteurs. C'est pourquoi il ajoute encore : *Nous sommes ouvriers*, ou, pour mieux dire : *coopérateurs de Dieu*[7]. Ces ministres et ces ouvriers, établis de Dieu, sont aussi ministres des

1. *Rom.*, IV. 18. — 2. *II. Cor.*, IV. 2, 3, 4. — 3. *Matth.*, XVIII. 17. — 4. *Rép. man.*, 4 q.

1. *Matth.*, XVIII. 18. — 2. *Idem*, XIII. 21. — 3. *Ibid.*, X. 27. — 4 *I. Cor.*, III. 22. — 5. *Joan.*, XX. 21. — 6. *I. Cor.*, III. 4, 5. — 7. *Idem*, 9.

fidèles, et en ce sens sont à eux, parce qu'ils sont *leurs serviteurs en Jésus-Christ* [1], établis dans la chaire, non pas pour eux-mêmes, car pour eux il leur suffirait d'être de simples fidèles, mais pour édifier les saints. Qui désire d'être dans la communion de ces saints, n'a que faire de se tourmenter à les discerner d'avec les autres : car encore qu'ils ne soient connus et parfaitement discernés que de Dieu seul, on est assuré de les trouver sous le ministère public et dans la profession extérieure de l'Eglise catholique. Il n'y a donc qu'à y demeurer pour être assuré de trouver les saints; parce que cette profession, et la parole des prédicateurs toujours féconde, qui ne manque jamais d'en engendrer, les tient toujours inséparablement unis à la sainte société où ils l'ont reçue. C'est pourquoi quand Jésus-Christ promet d'enseigner toujours avec son Eglise, il comprend tout dans cette parole; et rendant par la vertu de cette promesse l'Eglise infaillible au dehors dans la manifestation de la vérité, il la rend dans l'intérieur toujours féconde. Si les prédicateurs de la vérité sont, par leur vie corrompue, indignes de leur ministère, Dieu ne laisse pas de s'en servir pour sanctifier ses fidèles, car il est puissant pour vivifier, même par les morts; et un bras pourri peut devenir agissant entre ses mains. Au reste, ces vrais fidèles, connus de Dieu seul, animent tout le ministère ecclésiastique : un petit nombre de ces saints cachés suffit souvent à rendre efficaces les prières de toute une Eglise; la conversion des pécheurs sera souvent aussitôt l'effet de leurs gémissements secrets, que le fruit des prédications les plus éclatantes. C'est pourquoi saint Augustin attribue les salutaires effets du ministère à ces bonnes âmes, pour lesquelles et par lesquelles le Saint-Esprit est pleinement dans l'Eglise. Mais que la puissance ecclésiastique pour cela dépende d'eux, c'est ce que saint Augustin, ni aucun des saints docteurs n'a jamais pensé; et M. Claude, qui les cite, ne les entend pas. On le verra pleinement quand il publiera son écrit : il nous suffit en attendant, d'avoir montré qu'il est de ceux, et Dieu veuille qu'il n'en soit pas jusqu'à la fin, qu'il est, dis-je, de ceux dont parle saint Paul, *qui se condamnent eux-mêmes* [2].

C'est en effet, selon cet apôtre, le vrai caractère de toutes les hérésies; et aucune société n'a jamais porté plus visiblement ce caractère marqué par saint Paul, que l'Eglise prétendue réformée.

Elle se condamne elle-même, lorsque, n'osant assurer qu'elle soit infaillible, elle se voit néanmoins contrainte d'agir comme si elle l'était, et de rendre témoignage à l'Eglise catholique en l'imitant.

Elle se condamne elle-même, lorsqu'elle élève tous les particuliers qu'elle enseigne au-dessus de son propre jugement; et les forçant, quelque ignorants qu'ils se sentent, à examiner après elle, sans les rendre capables, elle les rend seulement indociles et présomptueux.

1. *II. Cor.*, IX. 2. — 2. *Tit.*, III. 11.

Elle se condamne elle-même, puisqu'en vantant les Ecritures, elle ne se sent pas assez d'autorité pour les faire recevoir à ses sectateurs sur sa parole, et laisse ses propres enfants, à qui elle les présente à lire, dans les incertitudes d'une foi humaine.

Elle se condamne elle-même, lorsque forcée d'avouer qu'elle ne s'est établie qu'en rompant avec tout ce qu'il y avait d'Eglises chrétiennes dans le monde, elle se donne le propre caractère de toutes les fausses Eglises.

Enfin, elle se condamne elle-même, lorsque forcée à reconnaître la perpétuelle visibilité de l'Eglise dans l'indéfectibilité du ministère, elle ne peut se soutenir sans reconnaître d'ailleurs dans le ministère une corruption universelle, et sans autoriser les particuliers contre toute la succession de l'ordre apostolique.

Que si elle se condamne elle-même en tant de sortes, qu'il lui serait salutaire de se condamner enfin elle-même en retournant dans le sein de l'Eglise catholique, qui ne cesse de la rappeler à son unité!

Que ces messieurs ne nous parlent plus des abus qui nous font gémir. C'est mal remédier aux maux de l'Eglise que d'y ajouter celui du schisme. Sont-ils si heureux, ou, pour mieux dire, si orgueilleux et si aveugles, qu'ils ne sentent rien à déplorer parmi eux? et veulent-ils autoriser tant de sectes sorties de leur sein, qui, en se plaignant de leurs désordres dans ce même esprit de chagrin superbe avec lequel ils ont autrefois tant exagéré les nôtres, font tous les jours schisme avec eux, comme ils l'ont fait avec nous? Que n'écoutent-ils plutôt la charité même, l'unité même, et l'Eglise catholique, qui leur dit par la bouche de saint Cyprien [1] : « Ne » vous persuadez pas, nos chers frères et nos chers » enfants, que vous puissiez jamais défendre l'E» vangile de Jésus-Christ, en vous séparant de son » troupeau, de son unité et de sa paix. De bons » soldats qui se plaignent des désordres qu'ils » voient dans l'armée, doivent demeurer dans le » camp pour y remédier d'un commun avis sous » l'autorité du capitaine, » et non pas en sortir pour exposer l'armée ainsi désunie aux invasions de l'ennemi. « Puis donc que l'unité ecclésiastique ne doit » point être déchirée, et que d'ailleurs nous ne » pouvons pas quitter l'Eglise pour aller à vous, » revenez, revenez plutôt à l'Eglise votre mère, et à » notre fraternité : c'est à quoi nous vous exhortons » avec tout l'effort d'un amour vraiment fraternel. » Amen, amen.

1. *Cypr.*, *Ep.* XLIII *ad Confess. Ed. Baluz. Ep.* XLIV, *p.* 58.

TRAITÉ DE LA COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES.

DIVISION DE CE DISCOURS EN DEUX PARTIES.

La question des deux espèces, quoi qu'en disent messieurs de la religion prétendue réformée, n'a qu'une difficulté apparente, qui peut être résolue par une pratique constante et perpétuelle de l'Eglise, et par des principes dont les prétendus réformés demeurent d'accord.

J'expliquerai dans ce discours : 1° cette pratique de l'Eglise; 2° ces principes sur lesquels elle est appuyée.

Ainsi la matière sera épuisée; puisqu'on verra d'un côté le fait constant, et que de l'autre on en verra les causes certaines.

PREMIÈRE PARTIE.

La pratique et le sentiment de l'Eglise dès les premiers siècles.

I. Explication de cette pratique. — La pratique de l'Eglise, dès les premiers temps, est qu'on y communiait sous une ou sous deux espèces, sans qu'on se soit jamais avisé qu'il manquât quelque chose à la communion lorsqu'on n'en prenait qu'une seule.

On n'a jamais seulement pensé que la grâce attachée au corps de Notre Seigneur fût autre que celle qui était attachée à son sang. Il donna son corps avant que de donner son sang; et on peut même conclure des paroles de saint Luc et de saint Paul[1], qu'il donna son corps pendant le souper, et son sang après le souper : de sorte qu'il y eut un assez grand intervalle entre les deux actions. Suspendit-il l'effet que devait avoir son corps, jusqu'à ce que les apôtres eussent reçu son sang; ou si dès qu'ils reçurent le corps, ils reçurent en même temps la grâce qui l'accompagne, c'est-à-dire, celle d'être incorporé à Jésus-Christ, et nourri de sa substance? C'est sans doute le dernier. Ainsi la réception du sang n'est pas nécessaire pour la grâce du sacrement, ni pour le fond du mystère : la substance en est tout entière sous une seule espèce; et chacune des espèces, ni les deux ensemble ne contiennent que le même fond de sanctification et de grâce.

Saint Paul suppose manifestement cette doctrine, lorsqu'il écrit, que *celui qui mange ce pain ou boit le calice du Seigneur indignement, est coupable du corps et du sang du Seigneur*[2] : d'où il nous laisse à tirer cette conséquence, que si en recevant l'un ou l'autre indignement, on les profane tous deux; en recevant dignement l'un des deux, on participe à la grâce de l'un et de l'autre.

A cela il n'y a point de réponse, qu'en disant, comme font aussi les protestants, que la particule disjonctive *ou*, que l'Apôtre emploie dans le premier membre de ce texte, a la force de la conjonctive *et*, dont il se sert dans le second. C'est la seule réponse que donne à ce passage M. Jurieu, dans l'écrit qu'il vient de mettre au jour, sur la matière de l'Eucharistie[1]; et il traite notre argument de chicane ridicule, mais sans fondement. Car, quand il aurait montré que ces particules se prennent quelquefois l'une pour l'autre, ici où saint Paul les emploie toutes deux si visiblement avec dessein, en mettant *ou* dans la première partie de son discours, et réservant *et* pour la seconde, on ne peut s'empêcher de reconnaître que, par une distinction si marquée, il a voulu nous rendre attentifs à quelque vérité importante; et la vérité qu'il nous veut apprendre, c'est que si après avoir pris dignement le pain sacré on oubliait tellement la grâce reçue, qu'on prît ensuite le sacré breuvage avec une intention criminelle, on ne serait pas seulement coupable du sang de Notre Seigneur, mais encore de son corps. Ce qui ne peut avoir d'autre fondement que celui que nous posons, que l'une et l'autre partie de ce sacrement ont tellement le même fond de grâce, qu'on ne peut ni en profaner l'une sans profaner toutes les deux, ni aussi en recevoir saintement l'une des deux, sans participer à la sainteté et à la vertu de l'une et de l'autre.

C'est aussi pour cette raison que, dès l'origine du christianisme, on a cru qu'en quelque sorte que l'on communiât, ou sous une ou sous deux espèces, la communion avait toujours le même fond de vertu.

II. Quatre coutumes authentiques pour montrer le sentiment de l'ancienne Eglise. — Quatre coutumes authentiques de l'ancienne Eglise démontrent cette vérité. On les verra si constantes, et les oppositions des ministres contradictoires et si vaines, qu'un aveu (j'oserai le dire) ne rendrait pas ces coutumes plus incontestables.

Je trouve donc la réception d'une seule espèce dans la communion des malades, dans la communion des enfants, dans la communion domestique qui se faisait autrefois, lorsque les fidèles emportaient l'Eucharistie pour communier dans leur maison, et enfin, ce qui sera le plus surprenant pour nos réformés, dans la communion publique et solennelle de l'Eglise.

Ces faits importants et décisifs ont été souvent traités; je le confesse; mais peut-être n'a-t-on pas assez examiné toutes les vaines subtilités des ministres. Dieu nous aidera par sa grâce à le faire, de manière que non-seulement les antiquités soient éclaircies, mais encore que le triomphe de la vérité soit manifeste.

Première coutume : *La communion des malades.* — Le premier fait que je pose, c'est qu'on communiait ordinairement les malades sous la seule espèce du pain. On ne pouvait pas réserver ni assez longtemps ni si aisément l'espèce du vin qui est trop

1. *Luc*, XXII. 20; *I. Cor.*, XI. 25 — 2. *Idem*, 27.

1. *Examen de l'Eucharistie*, *VI. Tr*, *Sect.* 7, *p.* 483.

altérée, Jésus-Christ n'ayant pas voulu qu'il parût rien d'extraordinaire dans ce mystère de foi. Elle était aussi trop sujette à être versée, surtout quand il a fallu la porter à plusieurs personnes, et dans des lieux éloignés, et avec peu de commodité durant les temps de persécution. L'Eglise voulait tout ensemble et faciliter la communion des malades, et éviter le péril de cette effusion, qu'on n'a jamais vu sans horreur dans tous les temps, comme la suite le fera paraître.

L'exemple de Sérapion, rapporté dans l'*Histoire ecclésiastique*[1], fait voir clairement ce qu'on pratiquait à l'égard des malades. Il était en pénitence; mais comme la loi voulait qu'on donnât l'Eucharistie aux pénitents quand ils seraient en péril de leur vie, Sérapion, se trouvant en cet état, envoya demander ce saint Viatique : « Le prêtre, qui ne put » le porter lui-même, donna à un jeune garçon une » petite parcelle de l'Eucharistie, qu'il lui ordonna » de tremper, et de la mettre ainsi dans la bouche » de ce vieillard. Le jeune homme, retourné dans » la maison, trempa la parcelle de l'Eucharistie, et » en même temps la fit couler dans la bouche de Sé» rapion, qui l'ayant avalée peu à peu, rendit in» continent l'esprit. » Quoiqu'il paraisse par ce récit que le prêtre n'eût envoyé à son pénitent que la partie de ce sacrement qui était solide, en ordonnant seulement, au jeune homme qu'il envoyait, de la détremper dans quelque liqueur avant que de la donner au malade, ce bon vieillard ne se plaignit pas qu'il lui manquât quelque chose : au contraire, ayant communié, il mourut en paix; et Dieu, qui le conservait miraculeusement jusqu'à ce qu'il eût reçu cette grâce, le délivra aussitôt après qu'il eut communié. Saint Denis, évêque d'Alexandrie, qui vivait au troisième siècle de l'Eglise, écrit cette histoire dans une lettre rapportée au long par Eusèbe de Césarée; et il l'écrit à un évêque célèbre parlant de cette pratique comme d'une chose ordinaire : ce qui montre qu'elle était reçue et autorisée, et si sainte d'ailleurs, que Dieu daigna la confirmer par un effet visible de sa grâce.

Les protestants habiles et de bonne foi demeurent facilement d'accord, qu'il ne s'agit que du pain sacré dans ce passage. M. Smith, prêtre protestant d'Angleterre, en est convenu dans un docte et judicieux Traité qu'il a composé depuis quelques années sur l'état présent de l'Eglise grecque[2]; et il reconnaît en même temps qu'on ne réservait que le pain sacré dans la communion domestique, qu'il regarde comme la source de la réserve qui s'en faisait pour les malades.

Mais M. de la Roque, ministre célèbre, qui a écrit l'*Histoire de l'Eucharistie*, et M. du Bourdieu, ministre de Montpellier, qui depuis peu a dédié à M. Claude un Traité sur le retranchement de la coupe, approuvé par le même M. Claude, et par un autre de ses confrères, n'ont pas la même sincérité. Ils voudraient bien nous persuader que ce pénitent reçut le saint Sacrement sous les deux espèces, et qu'on les mêla ensemble[3], comme il s'est souvent pratiqué, mais longtemps après ces premiers siècles, et comme il se pratique encore en Orient dans la communion ordinaire des fidèles. Mais outre que ce mélange des deux espèces, si expressément séparées dans l'Evangile, est venu tard dans les esprits, et ne paraît au plus tôt qu'au septième siècle, où encore il ne paraît, comme nous allons voir, que pour y être défendu, les paroles de saint Denis, évêque d'Alexandrie, ne souffrent pas l'explication de ces messieurs; puisque le prêtre dont il y parle ne commande pas de mêler les deux espèces, mais de mouiller celle qu'il donne, c'est-à-dire, sans contestation, la partie solide, qui ayant été gardée plusieurs jours pour l'usage des malades, selon la coutume perpétuelle de l'Eglise, avait besoin d'être détrempée en quelque liqueur, pour entrer dans le gosier desséché d'un malade agonisant.

La même raison fait dire aux Pères du quatrième concile de Carthage, auquel saint Augustin a souscrit, qu'il faut faire couler l'Eucharistie dans la bouche d'un malade moribond : *Infundi ori ejus Eucharistiam*[1]. Ce mot, *faire couler, infundi*, ne marque pas le sang seul, comme on pourrait le soupçonner; car nous venons de voir, dans Eusèbe et dans l'histoire de Sérapion, qu'encore qu'on ne donnât que le pain sacré et la partie solide de l'Eucharistie, on appelait *la faire couler*, quand on la donnait détrempée dans une liqueur, pour la seule facilité du passage. Et Rufin, qui écrivait au temps du quatrième concile de Carthage, dans la version qu'il a faite d'Eusèbe, n'exprime pas autrement que ce concile la manière dont Sérapion fut communié, disant qu'on lui fit couler dans la bouche un peu de l'Eucharistie : *Parum Eucharistiæ infusum jussit seni præberi*[2]. Ce qui montre l'usage de ces premiers temps, et explique ce que c'était que cette infusion de l'Eucharistie.

Le seul intérêt de la vérité m'oblige à cette remarque, puisqu'au fond il importe peu à notre sujet qu'on ait donné aux malades ou le corps seul, ou le sang seul, et qu'enfin ce serait toujours communier sous une seule espèce. Car pour la distribution des deux espèces mêlées, je ne crains pas qu'il vienne en l'esprit d'un homme de bonne foi, pour peu qu'il sache l'antiquité, de la mettre en ces premiers temps, où il ne paraît nulle part qu'on en ait eu seulement l'idée. L'histoire de Sérapion nous fait assez voir qu'on ne portait aux malades de chez les prêtres que le pain sacré tout seul; que c'était à la maison du malade qu'on le détrempait, pour faciliter le passage, et qu'on était si éloigné de songer à le mêler dans le sang, qu'on employait une autre liqueur, une liqueur ordinaire prise à la maison du malade, pour le détremper. En effet, cette distribution du corps et du sang mêlés, ne commence à se faire voir qu'au septième siècle dans le concile de Brague, où encore elle est défendue par un canon exprès[3]. D'où il est aisé de comprendre combien est au-dessous, non-seulement du troisième siècle, et des temps de saint Denis d'Alexandrie, mais encore du quatrième, et des temps du concile IV de Carthage, une coutume qui ne paraît la première fois qu'au septième siècle, trois ou quatre cents ans après, dans un canon qui l'improuve.

1. *Euseb.*, *lib.* VI, *cap.* 44. *Edit. Val.* — 2. *Thomæ Smith*, *Ep. de Eccles. Gr. hod. stat.*, *p.* 107, 108. 2. *Ed.* 130 *et seq.*
3 *Hist. de l'Euchar.*, *I. part.*, *ch.* 12, *p.* 145. *Du Bourd.*, *Deux réponses à deux Traites sur le retranch. de la coupe. Seconde rép.*, *chap.* 22, *p.* 367.

1. *Conc. Carth.*, IV. *c.* 76, *t.* III. *Conc. ult. edit. Paris. Labb.*, *tom.* II, *col.* 1206. — 2. *Hist. Eccle.*, *Euseb. Ruf. init.*, *lib* VI, *cap.* 34. — 3. *Conc. Brac.* IV, *cap.* 2; *Labb.*, *tom.* VI, *col.* 563.

Nous verrons, en un autre lieu, combien on a eu de peine à laisser établir ce mélange, même au dixième et onzième siècle, surtout dans l'Eglise latine; et ce sera un nouveau moyen de montrer combien peu on y pensait dans les premiers temps et dans le concile IV de Carthage : ce qui laisse pour indubitable que la communion qu'on y ordonne aux malades était sans difficulté sous une seule espèce, et même, comme celle de Sérapion, sous la seule espèce du pain.

Et on n'aura point de peine à le reconnaître, quand on songera comment saint Ambroise a communié à la mort dans le même temps. Nous avons la vie de ce grand homme, que Paulin, son diacre et son secrétaire, confondu mal à propos par Erasme, avec le grand saint Paulin, évêque de Nole, a écrite à la prière de saint Augustin, et qu'il lui dédie, où il raconte que saint Honorat, célèbre évêque de Verceil, qui était venu pour assister le saint à la mort, « durant le repos de la nuit, en- » tendit par trois fois cette voix : Lève-toi, ne tarde » pas, il va mourir. Il descendit, il lui présenta le » corps de Notre Seigneur, et le saint ne l'eut pas » plus tôt reçu, qu'il rendit l'esprit[1]. » Qui ne voit qu'on nous représente ce grand homme comme un homme que Dieu prend soin de faire mourir dans un état où il n'avait plus rien à désirer, puisqu'il venait de recevoir le corps de son Seigneur? Mais en même temps qui ne croirait avoir bien communié en recevant la communion, comme saint Ambroise fit en mourant; comme la donna saint Honorat; comme on l'écrit à saint Augustin; comme toute l'Eglise le vit sans y rien trouver de nouveau ni d'extraordinaire?

La subtilité des protestants s'est épuisée sur ce passage. Le fameux Georges Calixte, le plus habile des luthériens de notre temps, et celui de nos adversaires qui a écrit le plus doctement contre nous sur les deux espèces, soutient que saint Ambroise les a reçues toutes deux[2], et pour répondre à Paulin, qui raconte seulement « qu'on lui présenta le » corps, lequel il n'eut pas plus tôt reçu, qu'il rendit » l'esprit, » ce subtil ministre a recours à la figure » grammaticale nommée synecdoque, où on met la partie pour le tout, sans se mettre seulement en peine de nous rapporter un exemple d'une locution semblable dans une semblable occasion. Etrange effet de la prévention! On voit dans la communion de Sérapion un exemple assuré d'une seule espèce, sans que la réticence de la synecdoque y puisse être seulement soufferte, puisque saint Denis d'Alexandrie explique si précisément qu'on ne donna que le pain et la seule partie solide. On voit le même langage et la même chose dans un concile de Carthage, et on voit dans le même temps saint Ambroise communié, sans qu'il soit parlé d'autre chose que du corps. Bien plus, car je puis bien avancer ici ce que je démontrerai dans un moment; tous les siècles ne nous font voir que le corps seul réservé pour la communion ordinaire des malades : cependant on ne veut point se laisser toucher de cette suite, et on préfère une synecdoque, dont on n'allègue aucun exemple, à tant d'exemples suivis. Quel aveuglement, ou quelle chicane!

1. *Paul Vit. S. Ambr., Oper. S. Ambr., t* II. *App. col.* 12.
2. *Georg. Calixt., Disput. contra Comm., sub una sp., n.* 162.

Si ces messieurs voulaient agir de bonne foi, et ne songeaient pas plutôt à échapper qu'à instruire, ils verraient qu'il ne suffit pas d'alléguer en l'air la figure synecdoque, et de dire qu'il est ordinaire, à la faveur de cette figure, d'exprimer le tout par la partie. On élude tout par ces moyens, et on ne laisse plus rien de certain dans le langage. Il faut venir en particulier à la matière proposée, et au lieu dont il s'agit; examiner, par exemple, si la figure qu'on veut appliquer au récit de Paulin, se trouve dans quelque récit semblable, et si elle convient en particulier au récit de cet historien. Calixte ne fait rien de tout cela parce que tout cela n'eût servi qu'à le confondre.

Et d'abord, il est bien certain que la figure dont il parle n'est pas de celles qui ont passé dans le langage ordinaire, comme quand nous disons, manger ensemble, pour exprimer le festin entier et le manger avec le boire, ou comme les Hébreux nommaient le pain seul, pour exprimer en général toute nourriture. Il n'a pas passé de même dans le langage ecclésiastique, et dans l'usage commun, de nommer le corps seul pour exprimer le corps et le sang, puisqu'au contraire on trouvera dans les Pères, à toutes les pages, des passages où la distribution du corps et du sang est rapportée, en nommant expressément l'un et l'autre; et on peut tenir pour constant que c'est l'usage ordinaire.

Mais sans nous fatiguer inutilement à rechercher les passages où les Pères peuvent les avoir nommés l'un sans l'autre, ni les raisons particulières qui peuvent les y avoir obligés, je dirai, en me renfermant dans les exemples dont il s'agit en ce lieu, que je n'ai jamais vu aucun récit, où, en racontant la distribution du corps et du sang, ils n'aient exprimé que l'un des deux.

Que si je n'en ai remarqué aucun exemple, Calixte n'en a remarqué non plus que moi; et ce qui doit faire croire qu'il n'y en a point, c'est qu'un homme si soigneux de ramasser contre nous tout ce qu'il peut, n'en a pu trouver.

Je vois aussi M. du Bourdieu qui a écrit depuis lui, et qui l'ayant si bien lu, puisqu'il le suit presqu'en tout, a dû suppléer à ce qui lui manque, nous dire[1], non pas à l'occasion de Paulin et de saint Ambroise, mais à l'occasion de Tertullien, que si ce Père, en parlant de la communion domestique, dont nous parlerons aussi en son lieu, n'a nommé que le corps et le pain sacré, sans nommer le sang ni le vin, c'est « qu'il exprime le tout par » la partie, et qu'il n'y a rien de plus commun dans » les livres et dans le langage ordinaire des hom- » mes. » Mais je ne vois pas que dans la matière dont il s'agit, et dans le récit qu'on fait de la distribution de l'Eucharistie, il ait trouvé dans les Pères, non plus que Calixte, un seul exemple d'une locution, qui, selon lui, devrait être si commune.

Voilà deux ministres dans le même embarras. Calixte trouve le corps seul nommé dans la communion d'un malade. M. du Bourdieu trouve la même chose dans la communion domestique. Nous ne nous en étonnons pas; c'est que nous croyons ces deux communions données avec le corps seul : ces ministres n'en veulent rien croire; tous deux se sauvent par la figure synecdoque; tous deux

1. *Du Bourd., ch.* 17, *p.* 317.

sont également destitués d'exemples en cas semblables : que reste-t-il, sinon de conclure que leur synecdoque est imaginaire, et en particulier que si Paulin ne nous parle que du corps seul dans la communion de saint Ambroise, c'est qu'en effet saint Ambroise n'a reçu que le corps seul selon la coutume? S'il nous dit que ce grand homme expira aussitôt après l'avoir reçu, il ne faut point ici chercher de finesse, ni s'imaginer de figure : c'est la simple vérité du fait qui lui fait ainsi naturellement raconter ce qui se passa.

Mais, pour achever de convaincre ces ministres, supposons que leur synecdoque soit aussi commune en cas semblable, qu'elle y est rare, ou plutôt inouïe; voyons si elle convient au passage en question, et à l'histoire de saint Ambroise. Paulin dit « que saint Honorat s'étant retiré pour le repos » de la nuit, une voix du ciel l'avertit que son ma- » lade allait expirer; qu'il descendit à l'instant, lui » présenta le corps de Notre Seigneur, et que le » saint rendit l'âme incontinent après qu'il l'eut » reçu. » Comment n'a-t-il pas dit plutôt qu'il mourut incontinent après qu'il eut reçu le sang précieux, si la chose était en effet arrivée de cette sorte? S'il est aussi ordinaire que le veut Calixte, de n'exprimer que le corps pour signifier la réception du corps et du sang par cette figure, qui fait mettre la partie pour le tout, il est aussi naturel que, par la même raison et par la même figure, on trouve quelquefois le sang tout seul pour exprimer la réception de l'une et de l'autre espèce. Mais si jamais cela a dû arriver, ça été principalement à l'occasion de cette communion de saint Ambroise, et du récit que Paulin nous en a laissé. Puisqu'il nous voulait montrer la réception de l'Eucharistie si promptement suivie de la mort du saint, et représenter ce grand homme mourant comme un autre Moïse dans le baiser du Seigneur; s'il eût eu à abréger son discours, il aurait dû l'abréger en finissant par l'endroit par où eût fini la vie du saint évêque, c'est-à-dire, par la réception du sang, qui est toujours la dernière; d'autant plus que celle-là supposait l'autre, et que c'eût été en effet incontinent après celle-là, que le saint eût rendu à Dieu son âme bienheureuse. Rien n'eût tant frappé le sens; rien ne se fût plus fortement imprimé dans la mémoire; rien ne fût plus tôt venu dans la pensée, et rien par conséquent n'eût coulé plus naturellement dans le discours. Si donc on ne trouve dans l'histoire nulle mention de sang, c'est qu'en effet saint Ambroise ne le reçut pas.

Calixte s'est bien douté que le récit de Paulin porterait naturellement cette idée dans les esprits[1], et c'est pourquoi il ajoute qu'il se peut bien faire qu'on eût apporté au saint le sang précieux avec le corps, comme également nécessaire, mais que saint Ambroise, prévenu de la mort, n'eut pas le temps de le recevoir : malheureux refuge d'une cause déplorée! Si Paulin avait eu cette idée, au lieu de nous faire voir son saint évêque comme un homme, qui, par un soin spécial de la divine Providence, est mort avec tous les biens qu'un chrétien pouvait désirer, il aurait marqué au contraire, par quelques mots, que, malgré l'avertissement céleste et la diligence extrême de saint Honorat, une mort précipitée avait privé le saint malade du sang de son maître, et d'une partie si essentielle de son sacrement. Mais on n'avait point ces idées durant ces temps, et les saints croyaient tout donner et tout recevoir dans le corps seul.

1. *Du Bourd.*, *ch.* 17, *p.* 317.

Ainsi les deux réponses de Calixte sont également vaines. Aussi M. du Bourdieu, son grand sectateur, n'a-t-il osé exprimer ni l'une ni l'autre; et dans l'embarras où le jetait un témoignage si précis, il tâche de se sauver, en répondant seulement que *saint Ambroise reçut la communion comme il put*[1]; ne songeant pas qu'il venait de dire qu'on avait donné les deux espèces à Sérapion, et qu'il n'eût pas été plus difficile de les donner à saint Ambroise, si c'eût été la coutume; outre que si on les eût crues inséparables, comme le prétend ce ministre avec tous ceux de sa religion, il est clair qu'on se serait plutôt résolu à n'en donner aucune des deux, qu'à n'en donner qu'une seule. Ainsi toutes les réponses des ministres se tournent contre eux; et M. du Bourdieu ne peut nous combattre sans se combattre lui-même.

Il a néanmoins trouvé un autre expédient pour affaiblir l'autorité de ce passage; et il ne craint pas d'écrire dans un siècle si éclairé, « qu'avant cet » exemple de saint Ambroise, on ne trouve aucune » trace de la communion des malades dans les ou- » vrages des anciens[2]. » Le témoignage de saint Justin, qui dit, dans sa seconde Apologie, qu'on portait l'Eucharistie aux absents, ne le touche pas : car saint Justin, dit-il[3], n'a pas spécifié expressément les malades, comme si leur maladie eût été une raison de les priver de cette commune consolation, et non pas un nouveau motif de la leur donner. Mais que sera-ce de l'exemple de Sérapion? N'est-il pas dit assez clairement qu'il était malade et moribond? Il est vrai, mais c'est « qu'il était de » ceux qui avaient sacrifié aux idoles, et qu'il était » dans le rang des pénitents[4]. » Il faut avoir été idolâtre pour mériter de recevoir l'Eucharistie en mourant, et les fidèles, qui jamais pendant tout le cours de leur vie ne se sont exclus par aucun crime de la participation de ce sacrement, en seront exclus à la mort, où ils ont le plus de besoin d'un tel secours. Et là-dessus un homme s'étourdit lui-même, et croit avoir fait un docte travail quand il entasse, comme ce ministre, des exemples de morts racontées, où il n'est point parlé de communion, sans songer qu'en ces descriptions, ce qu'il y a de plus commun, c'est souvent ce qu'on omet le plus tôt, et qu'apparemment nous ne saurions pas par le témoignage exprès de Paulin, que son évêque avait communié, si cet écrivain n'avait voulu nous marquer le soin particulier que Dieu prit de lui procurer cette grâce.

Mais ce ministre ignore-t-il qu'en ces occasions un seul témoignage positif renverse toute la machine de ces arguments négatifs qu'on bâtit avec tant d'effort sur rien? et peut-il n'avoir pas vu que le seul exemple de saint Ambroise nous montre une coutume établie, puisque dès que saint Honorat apprit que ce grand homme allait mourir, il entendit, sans qu'il eût besoin qu'on lui parlât de l'Eucharistie, qu'il était temps de la porter à ce saint

1. *Du Bourd.*, *rep. ch.* 23, *p.* 378. — 2. *Idem*, *p.* 378. — 3. *Ibid.*, *p.* 382. — 4. *Ibid.*, *p.* 383.

malade? N'importe, les ministres veulent qu'on doute de cette coutume, afin de donner quelque air de singularité et de nouveauté à une communion trop clairement donnée à un saint et par un saint sous une espèce. Et que dirons-nous de Calixte, qui fait ici l'étonné « de ce que nous osons compter » saint Ambroise parmi ceux qui ont communié » sous une espèce en mourant[1]? » N'est-ce pas en effet une hardiesse inouïe de le dire après un grave historien, qui a été témoin oculaire de ce qu'il écrit, et qui envoie son histoire à saint Augustin, après l'avoir faite à sa prière? Mais c'est qu'il faut pouvoir dire qu'on a répondu; et quand on n'en peut plus, c'est alors qu'il faut montrer le plus de confiance.

Enfin, sans tant de discours, on ne reconnaît dans Paulin que l'usage commun de l'Eglise, où l'on ne parle partout que du corps, quand il s'agit de ce qu'on gardait pour les malades. Le deuxième concile de Tours, célébré en l'an 567, ordonne qu'on place le corps de Notre Seigneur sur l'autel, non dans le rang des images, *non in imaginario ordine;* mais sous la figure de la croix, *sub crucis titulo*[2]. Il y avait, en passant, des images autour des autels; et il y avait une croix dès ces premiers siècles : c'était sous cette figure qu'on réservait le corps de Notre Seigneur, mais le corps seul; et c'est pourquoi Grégoire de Tours, évêque de cette Eglise, dans le même temps que ce concile a été tenu, nous parle de « certains vaisseaux en forme de tours, où » l'on réservait le ministère du corps de Notre Sei» gneur[3], *ministerium corporis Christi*[4], » c'est-à-dire, ce qui y servait, « et qu'on mettait sur l'autel » dans le temps du sacrifice, » afin de renouveler les hosties que l'on gardait dans ces vaisseaux pour les malades.

Par l'ordonnance d'Hincmar, célèbre archevêque de Reims, qui vivait au neuvième siècle, on doit « avoir une boîte où se conserve dûment l'oblation » sacrée pour le Viatique des malades[5] : » et la boîte, et le mot même d'*oblation sacrée*, à qui entend le langage ecclésiastique, montre assez qu'il ne s'agissait que du corps, qu'on exprime ordinairement par ce nom, ou par celui de communion, ou simplement par celui de l'Eucharistie. Le sang était exprimé, ou par son nom naturel, ou par celui de calice.

On trouve dans le même temps un décret de Léon IV, où après avoir parlé du corps et du sang pour la communion ordinaire des fidèles, quand il s'agit des malades, il ne parle plus que « de la » boîte où le corps de Notre Seigneur était réservé » pour leur Viatique[6]. »

Cette ordonnance est répétée au siècle suivant, par le célèbre Rathier, évêque de Vérone[1]; et quelque temps après, sous le roi Robert, un concile d'Orléans parle des cendres d'un enfant brûlé, que des hérétiques abominables gardaient « avec » autant de vénération que la piété chrétienne en a » dans la coutume de conserver le corps de Notre » Seigneur pour le Viatique des mourants[2]. » On trouve encore ici le corps et le sang exprimés dans la communion ordinaire des fidèles, et le corps seul pour celle des malades.

A toutes ces autorités, il faut joindre celle de l'Ordre romain[3], qui n'est pas petite, puisque c'est l'ancien cérémonial de l'Eglise romaine, cité et expliqué par des auteurs de huit à neuf cents ans. On y voit en deux endroits le pain consacré partagé en trois parties, l'une qu'on distribuait au peuple, l'autre qu'on mettait dans le calice, non pour la communion du peuple, mais pour le prêtre seul, après qu'il avait pris séparément le pain sacré, comme nous faisons encore aujourd'hui, *et la troisième qu'on réservait sur l'autel.* C'était celle qu'on gardait pour les malades, qu'on appelait aussi pour cette raison *la part des mourants,* comme dit le Micrologue[4], auteur du onzième siècle, et qui était consacrée à l'honneur de Jésus-Christ enseveli, comme les deux autres représentaient sa conversation sur la terre et sa résurrection. Ceux qui ont lu les anciens interprètes des cérémonies ecclésiastiques entendent ce langage et le mystère de ces saintes observances.

L'auteur de la Vie de saint Basile, observe aussi que ce grand homme sépara le pain consacré en trois parties, dont il suspendit la troisième sur l'autel dans une colombe d'or qu'il avait fait faire[5]. Cette troisième partie du pain sacré, qu'il y fit mettre, était visiblement celle qu'on réservait pour les malades; et ces colombes d'or pendues sur l'autel sont anciennes dans l'Eglise grecque, comme il paraît par un concile de Constantinople, tenu par Mennas, sous l'empire de Justinien[6]. On voit aussi ces colombes parmi les Latins, à peu près dans le même temps : tous nos auteurs en font mention; et le testament de Perpétuus, évêque de Tours, marque parmi les vaisseaux et les instruments qu'on employait au sacrifice, une colombe d'argent qui servait à la réserve, *ad repositorium*[7].

Au reste, sans m'arrêter au nom d'Amphilochius, contemporain de saint Basile, auquel la Vie de ce saint est attribuée, je veux bien que le passage, tiré de cette Vie, ne vaille que pour le temps auquel cette histoire, quel qu'en puisse être l'auteur, a été écrite. Qu'on dise même, si l'on veut, que cet auteur donne à saint Basile ce qui se faisait au temps dans lequel cette vie a été composée; c'en est assez en tout cas pour confirmer, ce qui est certain d'ailleurs, que la coutume de ne réserver que la seule espèce du pain pour les malades est d'une grande antiquité dans l'Eglise grecque, puisque cette Vie de saint Basile se trouve déjà traduite en latin du temps de Charles le Chauve, et citée par Enée, évêque de Paris, célèbre en ce temps par sa piété et

1. *Calix.*, n 162. — 2. *Conc. Tur.* II, c. 3; *t.* I, *Conc. Gall.*, *t.* v, *col.* 853.

3. On lisait ainsi dans la première édition : « *où l'on réservait » le mystère du corps de Notre Seigneur, et qu'on mettait sur » l'autel dans le temps du sacrifice*, sans doute comme l'objet de l'adoration publique. » Dans la seconde édition de ce Traité, publié en 1686, Bossuet changea ce passage, et le mit tel qu'on le lit ici. Il en avertit, dans la *Revue de quelques ouvrages précédents*, imprimée à la suite du sixième Avertissement aux Protestants. « On a aussi corrigé, dit-il (dans la seconde édition), » un endroit de saint Grégoire de Tours, où l'on avait mis *mystère*, » au lieu de *ministère*: faute qui s'était glissée par le rapport du » son de ces deux mots, sans que le sens parût altéré. » (*Edit. de Versailles.*)

4. *Greg. Tur.*, *de gloir. Martyr.*, *l.* I, *c.* 86 — 5. *Cap. Hincm.*, *art.* VII, *tom.* II *Conc. Gall.*, *Labb.*, *tom.* VIII. — 6. *Leo IV*, *hom.*, *tom.* VIII. *Conc.*, *col.* 34; *Spicil.*, *tom.* II, *p.* 261.

1. *Spicil.*, *t.* II, *p.* 261; *Labb.*, *tom.* IX, *col.* 1268 — 2. *Gest. Conc. Aurel. Ibidem* 673. *Labb.*, *ibid.*, *col.* 836 *et seq.* — 3. *Bib. PP. part. tom. de div. off.* — 4. *Microlog. de Ecc. observ.* 17, *t.* XVIII. *Max.* 616. — 5. *Amphil. vit. S. Basil.* — 6. *Conc. CP sub Menna*, *act.* 5; *tom.* v. *Conc. Labb. col.* 159. — 7. *Test. Perp.*, *t.* v. *Spicil.*

par sa doctrine, qui rapporte même l'endroit de cette Vie où il est parlé de ces colombes, et du sacrement de Notre Seigneur qu'on y tenait suspendu sur l'autel[1].

(*) Et afin que la tradition des premiers et des derniers siècles paraisse conforme en tout, comme on a vu dans les premiers siècles, dans l'histoire de Sérapion, et dans le concile de Carthage, qu'en communiant les malades sous la seule espèce du pain, on la détrempait en quelque liqueur : la même coutume paraît encore dans la suite.

On la voit dans les anciennes coutumes de Cluny, il y a plus de six cents ans[2]. Il y en a plus de cinq cents qu'elles ont été rédigées par saint Udalric, moine de cet ordre, sur des mémoires plus anciens ; et ce livre est cité sans aucun reproche dans l'*Histoire de l'Eucharistie*, du ministre de la Roque[3]. Il est marqué, dans ce livre, que les religieux infirmes ne recevaient que le corps, qu'on leur donnait trempé dans du vin non consacré. On y voit aussi une coupe dans laquelle on le détrempait; et c'est ainsi que les religieux du plus saint et du plus célèbre monastère qui fût au monde communiaient leurs malades. On peut juger par là de la coutume du reste de l'Eglise. En effet, on trouve partout cette même coupe qu'on portait pour la communion des malades[4], mais qui ne sert qu'à leur donner le pain consacré, dans du vin qui ne l'était pas, pour faciliter le passage de cette viande céleste.

Les Grecs ont retenu cette tradition aussi bien que les Latins; et comme leur coutume inviolable est de ne consacrer l'Eucharistie pour les malades qu'au seul jour du jeudi saint, ils mêlent l'espèce du pain toute desséchée pendant un si long temps, ou avec de l'eau, ou avec du vin non consacré. Pour ce qui est du vin consacré, on voit bien qu'il ne se pourrait conserver si longtemps, surtout dans ces pays chauds; de sorte que leur coutume, de ne consacrer pour les malades qu'à un seul jour de l'année, les oblige à les communier toujours sous une seule espèce, c'est-à-dire, sous celle du pain, qu'ils n'ont pas de peine à garder, leur sacrifice en pain levé se conservant mieux, que nos azymes, après le dessèchement dont nous venons de parler.

Il est vrai (car il ne faut rien dissimuler) qu'à présent ils font une croix avec le sang précieux sur le pain sacré qu'ils réservent pour les malades. Mais outre que ce n'est pas donner à boire le sang de Notre Seigneur, comme il est porté dans l'Evangile, ni marquer la séparation du corps et du sang, qui seule persuade à nos réformés la nécessité des deux espèces : on voit assez qu'au bout d'un an il ne reste rien qu'une ou deux gouttes du sang précieux qu'on met sur le pain céleste, et qu'il ne demeure pour les malades qu'une seule espèce. A quoi il faut ajouter qu'après tout cette coutume des Grecs, de mêler un peu de sang au sacré corps, dont on ne voit rien dans leurs anciens Pères, ni dans leurs anciens canons, est nouvelle parmi eux; et nous aurons quelque occasion de le faire mieux paraître dans la suite.

Ceux qui nient tout pourront nier ces observances de l'Eglise grecque; mais elles ne laissent pas d'être indubitables; et on ne peut en disconvenir sans une insigne mauvaise foi, pour peu qu'on ait lu les Eucologes des Grecs, ou qu'on soit instruit de leurs rites.

Et pour l'Eglise latine, tout est plein dans les conciles des précautions nécessaires, pour conserver le corps de Notre Seigneur, pour le porter avec le respect et la bienséance convenables, et lui faire rendre par le peuple l'adoration qui lui est due. On parle aussi de la boîte et des linges où on le gardait, et du soin que les prêtres devaient avoir de renouveler les hosties tous les huit jours en consumant les anciennes, avant que de boire la coupe sacrée : on marque même comme il faut brûler les hosties trop longtemps gardées, et en réserver les cendres sous l'autel[1]; sans que, parmi tant d'observances, il soit jamais parlé, ni de fioles pour y conserver le sang précieux, ni d'aucunes précautions pour le garder, encore qu'il nous soit donné sous une espèce plus capable d'altération.

Il faut rapporter à la même chose un canon que tous les ministres nous objectent : c'est un canon d'un concile de Tours qui se trouve non dans les volumes des conciles, mais dans Burchard et Ives de Chartres, compilateurs de canons du onzième siècle[2]. Ce canon dit, comme les autres, que *l'oblation sacrée qui est réservée pour les malades*, c'est-à-dire, l'espèce du pain, comme la suite le fait paraître, *doit être renouvelée tous les huit jours;* mais il ajoute, ce qu'on ne trouve nulle part ailleurs en Occident, « qu'il la faut tremper dans » le sang, afin de pouvoir dire véritablement qu'on » donne le corps et le sang. »

Si ce canon nous embarrassait, nous pourrions dire avec Aubertin[3], ce qui est très-vrai, que « Burchard et Ives de Chartres ramassent beaucoup de » choses sans choix et sans jugement, et nous donnent beaucoup de pièces sous le nom des anciens, » qui n'en sont pas. » Mais, pour agir en tout de bonne foi, il faut dire que ce canon, si exactement transcrit par ces auteurs, n'est pas faux, et dire aussi qu'il n'est pas de ceux qui ont été suivis, puisqu'on ne voit rien de semblable dans tous les autres.

Déjà ce canon, qui ne paraît que dans les compilations, constamment n'a pas été fait beaucoup de temps auparavant; et le seul mélange du corps et du sang montre assez combien il est au-dessous de la première antiquité. Mais, de quelque temps

1. *Æneas, Ep. Par. Lib. adv. Græc., tom.* IV. *Spic., p.* 80, 81.

(*) Lequeux et D. Deforis ont mal à propos rétabli dans le texte l'alinea suivant, qu'on lit à cet endroit dans la première édition de ce Traité :

« On peut rapporter à la même chose les ciboires marqués par» mi les présents que Charlemagne fit à l'Eglise romaine (*Anast.* » *Bibl. vit. Leon III*); et toute l'antiquité est pleine d'exemples » pareils. » Bossuet l'avait supprimé à dessein dans la seconde édition. Voyez ci-après, *la Tradition défendue sur la communion sous une espèce*, II. part., chap. XX, où il avertit qu'il abandonne cette preuve, dont il avait cru d'abord pouvoir se servir (*Edit. de Versailles*).

2. *Ant. Consuetud. Cluniac., l.* III, *cap* XXVIII ; *tom.* IV. *Spicil.*

3. *Hist. Euch., I. part., cap.* XVI, *pag.* 183.

4. *Constit. Odon. Paris. Episc., c.* V, *art.* III; *tom.* X, *Conc. Labb*, *col.* 1802 *et seq. Constit. Episc., anon., tom.* XI, *col.* 546 *et seq. Syn. Bajoc., cap.* LXXVII, *ibid., II. part., col.* 1461.

1. *Conc. sub Edg. Rege., Can.* 38, *tom.* IX *Conc., col.* 685 *Conc. Bitur., cap.* II, *ibid., col.* 865; *Constit. Odon. Paris. Episc., t.* X, *col.* 1802; *Constit. Episc. anon., t.* XI, *col.* 546; *Inn. IV, Ep.* X, *ibid., col.* 613; 1. *Conc. Lambeth., cap.* I, *ibid., col.* 30; *Oxon., c.* IV, *ibid., II. part., col.* 2093; *Synod. Bajoc., c.* XII, 77. *col.* 1452 *et* 1461; *Conc. Raven.* II, *ibid., col.* 1582; *Rub.* 7. *Conc. Vaur., c.* LXXXV, *ibid., col.* 2009.

2. *Burch. Col. Can., lib.* V, *cap.* IX; *Ivo, Decr., II. part., c.* XIX. — 3. *Aubert., de Euch., lib.* II. *In Exam. Pii, p.* 288.

qu'il soit, il paraît qu'avant qu'il fût fait, la coutume était de nommer le corps et le sang, même en ne donnant que le corps, et cela par l'union naturelle de la substance et de la grâce de l'un et de l'autre. On voit néanmoins que ce concile eut quelque scrupule de cette expression, et crut qu'en exprimant les deux espèces, il les fallait en quelque façon donner toutes deux. En effet, il est véritable qu'en un certain sens, pour pouvoir nommer le corps et le sang, il faut donner les deux espèces; puisque le dessein naturel de cette expression est de dénoter ce que chacune d'elles contient en vertu de l'institution. Mais on m'avouera que c'était un faible secours pour la conservation des deux espèces, que de les mêler de cette sorte, pour les laisser dessécher durant huit jours; et en tout cas que cette partie du canon, qui contient une coutume si particulière, ne peut préjudicier à tant de décrets, où non-seulement on ne voit rien d'approchant, mais encore où on voit tout le contraire.

Ce qui est très-assuré, c'est que ce canon fait voir qu'on ne croyait pas pouvoir aisément conserver le sacré breuvage en sa propre espèce, et qu'on s'attachait principalement à garder le pain sacré. Pour le surplus qui regarde le mélange, ce que nous avons dit pour les Grecs revient encore; et toute la subtilité des ministres ne peut empêcher qu'il ne demeure toujours certain, par ce canon, qu'on ne se croyait astreint ni à faire boire le communiant, ni à lui donner le sang séparé du corps, pour marquer la mort violente de Notre Seigneur, ni enfin à lui donner en effet aucune liqueur, puisqu'après huit jours on voit assez qu'il ne restait rien dans l'oblation que de sec et de solide. Tellement que ce canon tant vanté par les ministres, sans rien faire contre nous, ne sert qu'à montrer la liberté que croyaient avoir les Eglises dans l'administration des espèces sacrées de l'Eucharistie.

Après toutes les remarques que nous avons faites, il doit passer pour constant, que ni les Grecs, ni les Latins n'ont jamais cru que tout ce qui est écrit dans l'Evangile pour la communion des deux espèces, fût essentiel et expressément commandé; et au contraire, qu'on a toujours cru, dès les premiers siècles, qu'une seule espèce était suffisante pour une légitime communion, puisque la coutume était de n'en garder et de n'en donner qu'une seule aux malades.

Il ne sert de rien d'objecter que souvent on leur portait les deux espèces, et même en général qu'on les portait aux absents. Saint Justin y est exprès [1], je le confesse, mais pourquoi nous alléguer ces faits inutiles? C'est autre chose qu'on ait porté, selon saint Justin, les deux espèces du sacrement *au même temps*, comme dit M. de la Roque [2], *qu'on l'avait célébré dans l'Eglise;* autre chose qu'on les ait pu réserver aussi longtemps qu'il fallait pour les malades, et que ce fût la coutume de le faire, surtout dans un temps où la persécution ne permettait pas que les assemblées ecclésiastiques fussent fréquentes. Il faut dire la même chose de saint Exupère, évêque de Toulouse, dont saint Jérôme a écrit qu'après avoir vendu les riches vaisseaux de l'Eglise pour racheter les captifs, et pour soulager les pauvres, « il portait le corps de Notre Seigneur » dans un panier, et le sang dans un vase de » verre [1]. » Il les portait, dit saint Jérôme; mais il ne dit pas qu'il les gardât, qui est notre question : et j'avoue que lorsqu'on avait à communier les malades dans des circonstances où ils pussent commodément recevoir les deux espèces sans être aucunement altérées, on n'en faisait point de difficulté. Mais il n'est pas moins assuré, par la commune déposition de tant de témoins, que comme l'espèce du vin ne pouvait pas être aisément gardée, la communion ordinaire des malades se faisait comme celle de Sérapion, et comme celle de saint Ambroise, sous la seule espèce du pain.

En effet, nous lisons bien dans la Vie de Louis VI, appelé le Gros, écrite par Suger, abbé de Saint-Denis [2], que dans la dernière maladie de ce prince on lui porta le corps et le sang de Notre Seigneur : mais nous y voyons aussi que ce fidèle historien se croit obligé d'en rendre raison, et d'avertir « que » ce fut en sortant de dire la messe qu'on les ap» porta dévotement en procession dans la chambre » du malade : » ce qui nous doit faire entendre de quelle sorte on en usait hors de ces occasions.

Mais ce qui met la chose hors de doute, c'est que M. de la Roque au fond convient avec nous du fait dont il s'agit [3]. Il n'y a pas plus de difficulté à communier les malades sous la seule espèce du pain, que sous la seule espèce du vin, pratique que ce curieux observateur nous montre au septième siècle dans le onzième concile de Tolède, canon XI [4]. Il en dit autant du onzième siècle et du pape Pascal II, auquel il fait aussi permettre la même chose pour les petits enfants [5]. Loin d'improuver ces pratiques, il prend soin de les défendre, et les excuse lui-même *sur une nécessité invincile*, comme si l'on ne pouvait pas détremper quelque parcelle du pain sacré, de manière qu'un malade, et même un enfant, la pût avaler presqu'aussi facilement que le vin. Mais c'est qu'il fallait trouver quelque défaite pour nous empêcher de conclure, de ses propres observations, que l'Eglise croyait avoir une pleine liberté de donner une espèce seule, sans préjudice de l'intégrité de la communion.

Voilà ce que nous trouvons sur la communion des malades dans la tradition de tous les siècles. Si quelques-unes des pratiques que j'ai observées, sur le respect qu'on avait pour l'Eucharistie, étonnent nos réformés, et leur paraissent nouvelles, je m'engage à leur montrer bientôt en peu de mots, car la chose n'est pas difficile, que le fond en est ancien dans l'Eglise, ou plutôt qu'il n'y a jamais commencé. Mais à présent, pour ne point sortir de notre matière, il me suffit de leur faire voir, en comparant seulement les observances des premiers et des derniers siècles, une continuelle tradition de communier ordinairement les malades sous la seule espèce du pain; quoique l'Eglise toujours bonne à ses enfants, si elle eût cru les deux espèces nécessaires, les aurait plutôt fait consacrer extraordinairement dans la chambre du malade, comme on l'a en effet

1. *Just., Ap.* I, *n.* 65, *p.* 82 *et seq.* — 2. *Hist. de l'Euch., I. part., ch.* XV, *p.* 176.

1. *Hier., Ep.* IV *nunc* XCV *ad Rust. monac., tom.* IV, *part. II, col.* 777 *et seq.* — 2. *Hist. Fr. Script., tom.* IV. — 3. *Hist. Euch., I. part., ch.* XII, *p.* 150, 160. — 4. *Conc. Tolet.* XI, *c.* XI; *Labb., tom.* VI, *col.* 552. — 5. *Pasc. II., Ep.*, XXXII *ad Pont.; Labb., tom.* X, *col.* 656.

souvent pratiqué[1], que de les priver de ce secours : au contraire, elle l'eût donné d'autant plus volontiers aux moribonds, qu'ils avaient à soutenir un plus grand combat, et qu'au moment de leur départ ils avaient le plus de besoin de leur Viatique.

Au reste, je ne crois pas que messieurs de la religion prétendue réformée veuillent ici nous inquiéter sur l'altération des espèces, dont nous aurons souvent à parler dans ce discours. Les chicanes dont ils remplissent leurs livres sur ce point ne regardent pas notre question, mais celle de la présence réelle; d'où même, à parler de bonne foi, elles devraient être retranchées il y a longtemps; étant clair, comme je l'ai déjà remarqué, que le Fils de Dieu, qui ne voulait faire dans ce mystère aucun miracle sensible, n'a pas dû se laisser forcer à découvrir, par quelque rencontre que ce fût, ce qu'il voulait expressément cacher à nos sens, ni par conséquent rien changer dans ce qui arrive ordinairement à la matière dont il lui a plu se servir pour laisser son corps et son sang à ses fidèles.

Il n'y a personne de bon sens, qui, avec un peu de réflexion, ne dût entrer de lui-même dans cette pensée, et en même temps demeurer d'accord que ces indécences prétendues, qu'on fait tant valoir contre nous, ne sont bonnes qu'à émouvoir le sens humain; mais qu'au fond elles sont trop au-dessous de la majesté de Jésus-Christ, pour arrêter le cours de ses desseins, et le désir qu'il a de s'unir à nous d'une façon particulière.

Il arrive si souvent dans ces matières, et surtout à nos réformés, de passer d'une question à une autre, que je me crois obligé de les renfermer dans notre question par cet avis. La même raison m'oblige aussi à les prier de ne tirer pas avantage de l'expression de pain et de vin qui reviendra si souvent, puisqu'ils savent que même en croyant, comme nous faisons, le changement de substance, il nous est autant permis de laisser aux choses changées leur premier nom, qu'il l'a été à Moïse d'appeler *verge* une verge devenue serpent[2], ou d'appeler *eau* une eau devenue sang[3], ou d'appeler *hommes* des anges qui le paraissaient[4], pour ne point ici alléguer saint Jean, qui appelle le vin des noces de Cana *de l'eau faite vin*[5]. Il est naturel aux hommes, pour faciliter le discours, d'abréger les phrases, et de parler selon les apparences, sans qu'on se puisse prévaloir de ces manières de parler; et je ne crois pas que personne voulût objecter à un philosophe, défenseur du mouvement de la terre, qu'il renverse son hypothèse, quand il dit que le soleil se lève ou se couche.

Après cette légère interruption, où le désir de procéder nettement m'a engagé, je retourne à ma matière, et aux faits que j'ai promis d'expliquer, pour montrer dans l'antiquité la communion sous une espèce.

III. Deuxième coutume : *La communion des petits enfants.* — Le second fait que j'avance est que, lorsqu'on donnait la communion aux petits enfants baptisés, on ne leur donnait dans les premiers temps, et même ordinairement dans tous les siècles suivants, que la seule espèce du vin. Saint Cyprien, qui a souffert le martyre au troisième siècle, autorise cette pratique dans son traité *de Lapsis*[1]. Ce grand homme nous y représente, avec une gravité digne de lui, ce qui était arrivé dans l'Eglise, et en sa présence, à une petite fille à qui on avait fait prendre quelque parcelle trempée du pain offert aux idoles. Sa mère, qui n'en savait rien, ne laissa pas de la porter, selon la coutume, dans l'assemblée de l'Eglise. Mais Dieu, qui voulait montrer par un signe miraculeux combien on était indigne de la société de ses fidèles, après avoir participé à la table impure des démons, fit paraître dans cette enfant une agitation et un trouble extraordinaires « durant la prière : comme si, dit saint Cyprien, » au défaut de la parole, elle se fût sentie pressée » de déclarer par ce moyen, comme elle pouvait, » le malheur où elle était tombée. » Cette agitation, qui ne cessa point durant toute la prière, s'augmenta à l'approche de l'Eucharistie, où Jésus-Christ était si présent. Car, poursuit saint Cyprien, « après les solennités accoutumées, le diacre, qui » présentait aux fidèles la coupe sacrée, étant venu » au rang de cet enfant, » Jésus-Christ qui sait se faire sentir à qui il lui plaît, fit ressentir à l'enfant à ce moment une terrible impression de sa majesté présente. « Elle détourna sa face, dit saint Cyprien, » comme ne pouvant supporter une telle majesté; » elle ferma la bouche, elle refusa le calice. » Mais après qu'on lui eut fait avaler par force quelques gouttes du précieux sang, « elle ne le put retenir, » ajoute ce Père, dans des entrailles souillées; tant » est grande la puissance et la majesté de Notre » Seigneur. » Le corps de Jésus-Christ n'aurait pas dû faire de moindres effets; et saint Cyprien, qui nous représente avec tant de soin et tant de force tout ensemble le trouble de cette enfant durant toute la prière, ne nous marquant cette émotion extraordinaire, que l'Eucharistie lui causa, qu'à l'approche et à la réception du sacré calice, sans dire un seul mot du corps, montre assez qu'en effet on ne lui offrit pas une nourriture peu convenable à son âge.

Ce n'est pas qu'on ne pût assez aisément faire avaler aux enfants le pain sacré en le détrempant, puisque même il paraît, dans cette histoire, que la petite fille dont il s'agit avait pris de cette manière du pain offert aux idoles. Mais loin que cela nous nuise, c'est au contraire, ce qui fait voir combien on était persuadé qu'une seule espèce était suffisante, puisque n'y ayant en effet aucune impossibilité à donner le corps aux petits enfants, on se déterminait si aisément à ne leur donner que le sang. Il suffisait que le solide fût peu convenable à cet âge : et d'ailleurs comme on eût été obligé, pour faire avaler aux enfants le pain sacré, à le leur donner détrempé; en ces siècles, où nous avons vu qu'on ne songeait pas seulement au mélange des deux espèces, il leur eût fallu prendre une liqueur ordinaire avant la liqueur sacrée de Notre Seigneur, contre la dignité d'un tel sacrement, qu'on a toujours cru dans l'Eglise *devoir entrer en nos corps avant toute autre nourriture*[2]. On l'a, dis-je, toujours cru; et non-seulement du temps de saint Augustin, dont nous avons em-

1. *Cap. Ahytonis Basil. Ep. temp. Car. Mag*, *cap.* XIV, *tom.* VI. *Spicil.* — 2. *Exod*, VII. 12. — 3. *Idem*, 21, 24. — 4. *Gen.*, XVIII. 2, 16. — 5. *Joan.*, II. 9.

1. *Cypr.*, *Tr. de Lapsis*, *pag.* 189. — 2. *Aug.*, *Ep.* CXVIII *nunc* LIV *ad Januar.*, *n* 8, *tom.* II, *col.* 126.

prunté ce que nous venons de dire, mais du temps de saint Cyprien lui-même, comme il paraît dans sa lettre à Cécilius[1], et devant saint Cyprien, puisqu'on trouve dans Tertullien le pain sacré que les fidèles prenaient en secret avant toute autre nourriture[2]; et, en un mot, devant eux tous, puisque tous en parlent comme d'une chose établie. Cette considération pour laquelle seule on ne donnait que le sang aux petits enfants, quelque forte qu'elle soit en elle-même, eût été vaine contre un commandement divin. On croyait donc très-certainement qu'il n'y avait point de commandement divin d'unir ensemble les deux espèces.

M. de la Roque voudrait pouvoir dire, sans néanmoins l'oser faire nettement, qu'on mêlait le corps au sang pour les enfants, et soupçonne *qu'on le pourrait recueillir des paroles de saint Cyprien*[3]. quoiqu'il n'y ait pas, comme on voit, une syllabe qui tende à cela. Mais outre que la discipline du temps ne souffrait pas ce mélange, saint Cyprien ne parle que du sang : « C'est le sang qui ne put » demeurer, dit-il, dans des entrailles souillées ; » et la distribution du sacré calice, à laquelle seule cette enfant eut part, est trop clairement marquée, pour laisser le moindre lieu à la conjecture que M. de la Roque a voulu faire. Ainsi l'exemple est précis : la coutume de donner la communion aux petits enfants sous la seule espèce du vin ne peut être contestée, et le doute qu'on voudrait mettre sans aucun fondement dans les esprits, montre seulement l'embarras où l'on est jeté par la grande autorité de saint Cyprien et de l'Eglise de son temps.

Certainement M. de la Roque aurait agi de meilleure foi, s'il s'en était tenu à l'idée qui lui était venue naturellement. La première fois qu'il avait parlé du passage de saint Cyprien, il nous avait dit « qu'on fit couler par force dans la bouche de l'en» fant quelque chose du sacré calice[4], » c'est-à-dire, sans difficulté, quelques gouttes du précieux sang pur et sans mélange, tel qu'on le présentait au reste du peuple, qui avait déjà reçu le corps. Et d'ailleurs nous venons de voir que ce ministre ne blâme pas le pape Pascal II, qui, selon lui, permettait de communier les petits enfants sous la seule espèce du vin : tant il a senti en sa conscience que cette pratique n'avait point de difficulté.

Quant à M. du Bourdieu, le passage de saint Cyprien avait aussi fait d'abord son effet dans son esprit; et ce passage lui ayant été objecté par un catholique, ce ministre était convenu naturellement dans une première réponse, qu'en effet on n'avait donné à cette enfant que le seul vin consacré[5]. Il se sauvait, en disant que les anciens, qui croyaient la communion absolument nécessaire aux petits enfants, la leur donnaient *comme ils pouvaient;* que ce fut pour cette raison que le diacre de saint Cyprien, croyant cette enfant damnée si elle mourait sans l'Eucharistie, « lui ouvrit par force la bouche » pour y verser un peu de vin, et qu'un cas de né» cessité, un cas singulier ne peut avoir le nom de » coutume[6]. » Que d'efforts pour éluder une chose claire! Où sont ces raisons extraordinaires que le ministre a voulu ici s'imaginer? Y a-t-il seulement un mot dans saint Cyprien qui marque le péril de l'enfant, comme le motif de lui donner la communion? Ne paraît-il pas au contraire, par tout le discours, que ce saint sacrement ne lui fut donné que parce que c'était la coutume de le donner à tous les enfants toutes les fois qu'on les apportait aux assemblées? Pourquoi M. du Bourdieu veut-il deviner que cette petite fille n'avait jamais communié[1]? N'était-elle pas baptisée? N'était-ce pas la coutume de donner la communion avec le baptême, même aux enfants? Que sert donc de parler ici de la crainte qu'on eut qu'elle ne fût damnée, manque d'avoir reçu l'Eucharistie, puisqu'on la lui avait déjà donnée en lui donnant le baptême? Est-ce qu'on croyait aussi dans l'ancienne Eglise qu'il ne suffit pas au salut d'un enfant d'avoir communié une fois, et qu'il était damné si on ne lui réitérait la communion? Quelles chimères inventent les hommes, plutôt que de céder à la vérité, et avouer leur erreur de bonne foi! Mais à quel propos nous jeter ici sur la question de la nécessité de l'Eucharistie, et sur l'erreur où l'on veut que saint Cyprien ait été en ce point? Quand il serait vrai que ce saint martyr et l'Eglise de son temps auraient cru la communion absolument nécessaire aux enfants, quel secours en tirerait M. du Bourdieu? et qui ne voit, au contraire, que si les deux espèces sont essentielles à la communion, comme le soutiennent les prétendus réformés, plus on croira la communion nécessaire aux petits enfants, moins on se dispensera de leur donner ces deux espèces? M. du Bourdieu a bien senti cette conséquence si contraire à sa prétention; et dans sa seconde réplique il a voulu deviner, quoique saint Cyprien n'en ait rien dit, et contre toute la suite de son discours, que cette petite fille, quand elle fut si cruellement et si miraculeusement tourmentée après la prise du sang, avait déjà reçu le corps sans qu'il lui en fût arrivé aucun mal : où en est-on quand on fait de telles répliques.

Mais pourquoi disputer davantage? Il n'y a point de meilleure preuve, ni de meilleur interprète de la coutume, que la coutume elle-même; je veux dire, que rien ne démontre plus qu'une coutume vient des premiers siècles, que lorsqu'on la voit naturellement durer jusqu'aux derniers. Celle de communier les petits enfants sous la seule espèce du vin, que nous voyons établie au troisième siècle, et du temps de saint Cyprien, demeura toujours si commune, qu'on la trouve dans toute la suite. On la trouve au cinquième ou sixième siècle, dans le livre de Jobius, où ce docte religieux, en racontant les trois sacrements qu'on donnait d'abord, dans un temps où le christianisme étant établi, on ne baptisait guère, non plus qu'à présent, que les enfants des fidèles, parle ainsi : *On nous baptise*, dit-il, *après quoi on nous oint*, c'est-à-dire, on nous confirme, *et enfin on nous donne le sang précieux*[2]. Il ne fait aucune mention du corps, parce qu'on ne le donnait point aux enfants. C'est pourquoi il prend grand soin, dans le même endroit, d'expliquer comment le sang peut être donné même avant le corps; ce qui n'ayant aucun lieu dans la

1 *Ep.* LXIII, *p.* 106 *et seq.* — 2. *Lib.* II *ad Uxr.*, *n.* 5. — 3. *Hist. Euch.*, *I. part.*, *chap.* XII, *p.* 145. — 4. *Hist. Euch.*, *I. part.*, *ch.* XI, *p.* 136, *ch.* XII, *p.* 150. — 5. *Du Bour.*, *I. Reponse*, *p.* 37, *et Repl.*, *ch.* XX, *p.* 341. — 6. *I. Rep.*, *p.* 37, *et ch.* XX, *p.* 344.

1 *Ch.* XX, *p.* 345. — 2. *Jobius, de Verb. incar.*, *lib.* III, *c.* XVIII; *Bibl. Phot.*, *Cod.* 222.

communion des adultes, ne se trouvait que dans celle que les fidèles avaient tous reçue avec le sang tout seul dans leur enfance. Ainsi la coutume du troisième siècle a déjà passé au sixième, elle n'en demeure pas là; on la trouve jusqu'aux derniers temps, et encore à présent, dans l'Eglise grecque. Allatius, catholique, et Thomas Smith, Anglais, prêtre protestant, le rapportent également tous deux, après un grand nombre d'auteurs[1], et il n'y a point de difficulté.

Il est vrai que M. Smith a varié dans sa seconde édition. Car on a eu peur en Angleterre d'autoriser un exemple dont nous nous servons pour établir la communion sous une espèce. M. Smith, après avoir remarqué dans sa préface l'avantage que nous en tirons[2], croit pouvoir nous l'ôter par deux ou trois témoignages assez faibles de Grecs fort récents, qui ont étudié en Angleterre, ou qui y résident, et dont les écrits sont imprimés dans les villes protestantes.

Le dernier des témoignages qu'il allègue, est celui d'un archevêque de Samos, que nous avons trop vu en ce pays-ci, pour compter beaucoup sur sa capacité, non plus que sur sa bonne foi. Il est présentement établi à Londres; et M. Smith nous rapporte une lettre qu'il lui a écrite, où il dit, qu'après le baptême des enfants, le prêtre « tenant » le calice où est le sang avec le corps de notre » Sauveur réduit en petites particules, y prend » dans une petite cuiller une goutte de ce sang » ainsi mêlé, de sorte qu'il se trouve dans cette » cuiller quelques petites miettes du pain consacré, » ce qui suffit à l'enfant pour participer au corps » de Notre Seigneur. » M. Smith ajoute, que ces miettes sont si petites, « qu'on ne peut pas même » les apercevoir à cause de leur petitesse, et qu'elles » s'attachent à la cuiller, quelque peu qu'elle soit » trempée dans cette sainte liqueur. » Voilà tout ce qu'on a pu tirer d'un Grec qu'on entretient à Londres, et de M. Smith, en faveur de la communion donnée sous les deux espèces aux enfants baptisés dans l'Eglise grecque : c'est qu'on leur donne le sang dans lequel le corps est mêlé, avec si peu de dessein de leur donner ce corps sacré, qu'on ne leur en donne « aucune partie de celles qu'on voit » nager dans la liqueur sainte, et qu'on présente » aux adultes, » comme dit M. Smith lui-même. On se contente de présumer qu'il s'attache à la cuiller de l'enfant *quelque particule insensible* du pain consacré : voilà ce qu'on appelle les communier sous les deux espèces. En vérité, M. Smith n'eut-il pas aussi bien fait de ne rien changer dans son livre; et tout homme de bon sens ne croira-t-il pas s'en devoir tenir à ce qu'il a dit naturellement dans sa première édition, d'autant plus qu'on le voit conforme à l'ancienne Tradition que nous avons exposée?

Que si on trouve la communion des petits enfants sous la seule espèce du vin dans l'Eglise grecque, on ne la trouve pas moins parmi les Latins. On la trouve, selon M. de la Roque, dans les décrets du pape Pascal II, comme nous venons de le voir, c'est-à-dire, dans le onzième siècle. On la trouve jusqu'au douzième siècle dans la même Eglise latine; et Hugues de Saint-Victor, tant loué par saint Bernard, dit expressément, que l'on ne donnait le saint Sacrement aux petits enfants baptisés, *que sous l'espèce du sang*, enseignant aussi dans la suite, *que sous chaque espèce on reçoit ensemble le corps et le sang*[1].

On voit la même doctrine, avec la même manière de communier les petits enfants, dans Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, intime ami du même saint Bernard. Le Père Mabillon, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, dont on ne peut non plus révoquer en doute la bonne foi que la capacité, a trouvé dans un ancien manuscrit un long passage de ce digne évêque, l'un des plus célèbres de son temps en piété et en doctrine, où il enseigne, « que qui reçoit une seule espèce, reçoit » Jésus-Christ tout entier, parce que, poursuit-il, » on ne le reçoit ni peu à peu ni en partie; mais on » le reçoit tout entier sous une ou sous deux espèces : d'où vient qu'on ne donne que le seul calice » aux enfants nouvellement baptisés, parce qu'ils » ne peuvent prendre le pain; mais ils n'en reçoivent pas moins Jésus-Christ tout entier dans le » seul calice[2]. »

Les ministres embarrassés par ces pratiques, qu'on trouve établies sans aucune contradiction dans tous les siècles passés, nous jettent ordinairement sur des questions incidentes, pour nous détourner de la question principale[3]. Ils exagèrent l'abus de la communion des petits enfants, car c'est ainsi qu'ils l'appellent, contre l'autorité de tous les siècles; abus qu'ils disent fondé *sur la grande et dangereuse erreur* de la nécessité absolue de recevoir l'Eucharistie dans tous les âges[4], à peine de damnation éternelle, qui, selon eux, est l'erreur de saint Cyprien, de saint Augustin, du pape saint Innocent, de saint Cyrille, de saint Chrysostome, de saint Césaire, évêque d'Arles, et non-seulement *de plusieurs Pères*, mais encore *de plusieurs siècles*. O sainte antiquité, et Eglise des premiers siècles trop hardiment condamnée par les ministres, sans qu'il leur en revienne autre chose que le plaisir d'avoir fait croire à leurs peuples que l'Eglise pouvait tomber dans l'erreur, même dans ses plus beaux temps! Car au fond, que servait cette discussion à notre sujet? L'ancienne Eglise croyait l'Eucharistie nécessaire aux petits enfants. Nous avons déjà démontré que c'était une nouvelle raison de la donner sous les deux espèces, supposé que les deux espèces fussent de l'essence de ce sacrement. Pourquoi donc ne leur en donner qu'une seule? et que peuvent dire ici ces ministres, si ce n'est qu'ils nous répondent que l'ancienne Eglise ajoutait à l'erreur de croire la communion absolument nécessaire au salut, celle de croire que la communion avait son effet entier sous une seule espèce, et qu'à force de faire errer une antiquité si pure, on se veuille montrer soi-même visiblement dans l'erreur?

Nous avons, Dieu merci, une doctrine qui ne nous oblige point à nous jeter dans de tels excès. Je pourrais aisément expliquer comment la grâce du sacrement de l'Eucharistie est en effet néces-

1. *Allat., Tract. de Cons. utr. Eccl. Annot. de Comm. Oriental.: Thom. Smith, Ep. de Eccles. Gr. stat. hod.*, p. 104, Ire edit. *Hug. de S. Vict., erudit. Theol.*, l. I, c. XX; *Bib. PP., Par. de div. Offic.* — 2. *Præf.*, 2e *edit. init.*

1. *Hug. de S. Vict., erud. Th., lib.* III, *cap.* XX. — 2. *Ex lib. manuscript. qui dicitur Pancrisis, relat. in præf. Sæc.* 3 *Bened.*, p. I, n. 75. — 3. *Du Bourd., I. rep.*, p. 36 *et II. rep., cap.* 20, 21. — 4. *Hist. Euch., I. part., ch.* XI, *pag.* 136 *et seq*

saire à tous les fidèles; comment l'Eucharistie et sa grâce est contenue en vertu dans le Baptême; ce qu'opère dans les fidèles le droit sacré qu'ils y reçoivent sur le corps et sur le sang de Notre Seigneur, et comment il appartient à la dispensation de l'Eglise de régler le temps d'exercer ce droit. Je pourrais faire voir encore sur ces fondements, que si quelques-uns, comme par exemple ce Guillaume, évêque de Châlons, rapporté si fidèlement par le Père Mabillon, semblent avoir cru la nécessité de l'Eucharistie, loin que cette opinion fût universelle, on la voit très-fortement combattue par d'autres auteurs du même temps, comme par Hugues de Saint-Victor, cité dans le livre de M. de la Roque[1], et par beaucoup d'autres. Je pourrais dire encore comme ces auteurs ont expliqué saint Augustin, après saint Fulgence[2], et montrer avec eux, par des passages exprès, et par toute la doctrine de ce Père, combien il est éloigné de l'erreur qu'on lui attribue. Mais j'ai dessein d'enseigner ici ce qu'il faut croire des deux espèces, et non pas d'embarrasser mes lecteurs de questions incidentes. Ainsi je n'y entre pas, et sans charger mon discours d'un examen inutile, je dirai en peu de mots la foi de l'Eglise.

L'Eglise a toujours cru et croit encore, que les enfants sont capables de recevoir l'Eucharistie, aussi bien que le baptême, et ne trouve pas plus d'obstacle à leur communion dans ces paroles de saint Paul : *Qu'on s'éprouve et qu'on mange*[3], qu'elle en trouve à leur baptême dans ces paroles de Notre Seigneur : *Enseignez, et baptisez*[4]. Mais comme elle sait que l'Eucharistie ne leur peut pas être absolument nécessaire pour le salut, après qu'ils ont reçu la pleine rémission de leurs péchés dans le baptême, elle croit que c'est une affaire de discipline de donner ou de ne donner pas la communion dans cet âge : c'est pourquoi, durant onze et douze cents ans, pour de bonnes raisons, elle l'a donnée; et pour d'autres bonnes raisons, elle a cessé depuis de la donner. Mais l'Eglise, qui se sentait libre à communier ou ne pas communier les enfants, ne peut jamais avoir cru qu'il lui fût libre de les communier d'une manière contraire à l'institution de Jésus-Christ, ni n'aurait jamais donné une seule espèce, si elle eût cru les deux espèces inséparables par leur institution.

En un mot, pour nous dégager tout d'un coup des discussions inutiles : quand l'Eglise a donné la communion aux petits enfants sous la seule espèce du vin, ou elle jugeait ce sacrement nécessaire à leur salut, ou non. Si elle ne le jugeait pas nécessaire, pourquoi se presser de le donner pour le donner mal? Et si elle le jugeait nécessaire, c'est une nouvelle démonstration qu'elle croyait tout l'effet du sacrement renfermé sous une seule espèce.

Et pour montrer plus clairement qu'elle était dans cette créance, la même Eglise, qui donnait l'Eucharistie aux petits enfants sous la seule espèce du vin, dans un âge plus avancé, la leur donnait sans scrupule sous la seule espèce du pain. Personne n'ignore l'ancienne coutume de donner à des enfants innocents ce qui restait du corps de Notre Seigneur après la communion des fidèles. Quelques Eglises brûlaient ces sacrés restes; et telle était la coutume de l'Eglise de Jérusalem, comme Hesychius, prêtre de cette Eglise, le rapporte[1]. Jésus-Christ est également au-dessus de toute corruption : mais le sens humain demandait que par respect pour ce sacrement on employât celle qui offense le moins les sens; et on aimait mieux brûler ses sacrés restes, que de les voir s'altérer d'une manière plus choquante en les gardant. Ce que l'Eglise de Jérusalem consumait par le feu, l'Eglise de Constantinople le donnait à consumer à de jeunes enfants, les regardant en cet âge, où la grâce du baptême était entière, comme ses vaisseaux les plus saints. Evagrius écrit au sixième siècle que c'était l'ancienne coutume de l'Eglise de Constantinople[2]. M. de la Roque marque cette coutume, et nous fait voir dans le même temps la même pratique en France, où un concile ordonna que « les restes du » sacrifice, après la messe achevée, seraient don- » nés, arrosés de vin, le mercredi et le vendredi à » des enfants innocents, à qui on ordonnerait de » jeûner pour les recevoir[3]. » C'était sans doute le corps de Notre Seigneur qu'ils recevaient comme les autres fidèles. Evagrius appelle ces restes, *des particules du corps immaculé de Jésus-Christ notre Dieu*[4], et c'est ainsi que traduit M. de la Roque. Le même Evagrius raconte que cette communion préserva un enfant juif, qui avait communié de cette sorte avec les enfants des fidèles, de la fournaise brûlante où son père l'avait jeté, en haine de la communion qu'il avait reçue, Dieu ayant voulu confirmer par un miracle si éclatant cette communion sous une espèce. Personne ne s'est jamais avisé de dire qu'on ait mal fait de donner le corps sans le sang, ni qu'une telle communion fût défectueuse. Si l'usage en a été changé, ça été pour d'autres raisons, et de la même manière que d'autres choses de discipline ont été changées sans condamner la pratique précédente. Ainsi cette coutume, bien qu'elle ait cessé d'être en usage dans l'Eglise, demeure dans les histoires et dans les canons, en témoignage contre les protestants : la communion des enfants est une claire conviction de leur erreur : les enfants à la mamelle communient sous la seule espèce du vin; et les enfants plus avancés, sous celle du pain, concourant à faire voir les uns et les autres l'intégrité de la communion sous une espèce.

IV. Troisième coutume : *La communion dans la maison.* — Le troisième fait est que les fidèles, après avoir communié dans l'Eglise et dans la sainte assemblée, emportaient avec eux l'Eucharistie pour communier tous les jours dans leur maison. On ne pouvait pas leur donner l'espèce du vin, parce qu'elle ne se serait pas conservée, surtout dans une aussi petite quantité qu'était celle dont on use dans les saints mystères; et il est certain aussi qu'on ne leur donnait que la seule espèce du pain. Tertullien, qui fait mention de cette coutume dans son livre *de la Prière*[5], n'y parle que de *prendre et de réserver le corps de Notre Seigneur;* et il parle en un autre endroit[6] *du pain que les chrétiens mangeaient à jeûn en secret,* sans y ajouter autre chose.

1. *Hug. de S. Vict., lib.* I, *erud Theol*, *cap.* XX; *Hist Euch., I. part., ch.* XI, *pag.* 139. — 2. *Fulg., Ep. ad Ferr. Diac., cap.* XI, *n.* 24, *p.* 225 *et seq.* — 3. *I Cor.*, XI. 28. — 4. *Matth.*, XXVIII. 19.

1. *Hesych. in Levit., lib.* II, 68. — 2. *Evagr., lib.* IV, *cap* XXXV. — 3. *An.* 585. *Conc. Mastisc.* II, *c.* VI, *tom.* I. *Conc. Gall., Labb., tom.* V, *col.* 982; *Hist. Euch., I. part*, *ch.* XVI, *p.* 183. — 4. *Idem*, *cap.* XXXVI. — 5. *Tertul., De Orat., cap.* XIV. — 6. *Lib* II. *ad ux.*, *n.* 5.

Saint Cyprien nous fait voir la même pratique dans son traité *de Lapsis*. Cette coutume commencée durant les persécutions, et lorsque les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas libres, n'a pas laissé de durer pour d'autres raisons pendant la paix de l'Eglise. Nous apprenons de saint Basile que les solitaires ne communiaient pas d'une autre sorte *dans les déserts où ils n'avaient point de prêtres*[1]. Et il est certain d'ailleurs que ces hommes merveilleux ne venant à l'église tout au plus que dans les solennités principales, ils n'auraient pas pu conserver l'espèce du vin. Aussi n'est-il parlé dans saint Basile que *de ce qu'on mettait dans la main pour le porter à la bouche*, c'est-à-dire, du pain consacré; et c'est ce qu'on *avait la liberté de réserver*, comme dit le même Père : à quoi il ajoute, qu'il est indifférent *de recevoir dans sa main un ou plusieurs morceaux*, se servant même d'un mot, qui constamment ne peut signifier, *que la parcelle ou la portion* de quelque chose de solide; ce qui fait aussi qu'Aubertin ne l'entend que du pain sacré[2]. Et encore que saint Basile fasse assez voir, tant par ces termes, que par toute la suite de son discours, que les fidèles en ces occasions ne prenaient et ne réservaient que le corps seul, il décide que leur communion *n'était pas moins sainte ni moins parfaite dans leur maison, que dans l'église*. Il dit même que cette coutume était universelle par toute l'Egypte, et même à Alexandrie. M. de la Roque conclut très-bien, d'un passage de saint Jérôme[3], qu'elle était aussi dans Rome, où, sans aller toujours à l'église, *les fidèles recevaient tous les jours le corps de Notre Seigneur dans leur maison*; à quoi ce Père ajoute : *N'est-ce pas le même Jésus-Christ qu'on reçoit dans la maison et dans l'église?* pour montrer que l'une de ces communions n'est pas moins bonne ni moins parfaite que l'autre. Le même M. de la Roque demeure d'accord que les chrétiens des premiers temps s'envoyaient l'Eucharistie les uns aux autres en signe de communion[4]; comme en effet il paraît, par une lettre de saint Irénée[5], qu'on l'envoyait de Rome jusqu'en Asie; et encore qu'ils la portaient avec eux dans leurs voyages de mer et de terre : ce qui confirme l'usage de l'espèce, qui seule se pouvait porter, et seule se conserver si longtemps en si petite quantité. Témoin Satyre, frère de saint Ambroise, qui, au rapport de ce saint, quoiqu'il ne fût que catéchumène, obtint des fidèles, par la ferveur de sa foi, *ce divin sacrement, l'enveloppa dans un linge, et l'ayant lié autour de son cou, se jeta dans la mer* avec ce précieux gage, par lequel aussi il fut sauvé[6]. Je n'ai pas besoin de rapporter les autres passages où cette coutume est établie, puisque M. de la Roque la reconnaît, et nous dispense de la preuve. On voit même, dans les passages qu'il cite, comment on emportait l'oblation sainte, et il paraît que c'était dans *un petit coffre, ou dans un linge bien net*[7]. Il trouve des vestiges de cette coutume au temps du pape saint Hormisdas, c'est-à-dire, au commencement du sixième siècle; et il est vrai que sous ce pape un bruit de persécution s'étant répandu mal à propos à Thessalonique, *on distribua l'Eucharistie à pleins paniers pour longtemps à tous les fidèles*[1]. Ceux qui la distribuèrent ne sont pas blâmés de l'avoir donnée de cette sorte, mais d'avoir malicieusement effrayé le peuple par le bruit d'une persécution imaginaire.

En effet, il ne faut point regarder cette manière de communier dans la maison comme un abus, sous prétexte qu'on n'a pas continué cet usage : car dans les affaires de pure discipline, comme celle-ci, l'Eglise a des raisons pour défendre dans un temps ce qu'elle permet dans un autre. C'est durant les persécutions, c'est-à-dire, dans les temps les plus saints, que cette coutume a été le plus en usage; de sorte que la communion sous une espèce est autorisée par la pratique constante des meilleurs temps, et par l'exemple de tous les martyrs. Il est même constant qu'en ce temps on communiait plus souvent sous la seule espèce du pain, que sous les deux espèces, puisqu'il était établi que l'on communiait tous les jours dans sa maison sous cette seule espèce, au lieu que l'on ne pouvait recevoir les deux espèces que dans les assemblées de l'église, qui n'étaient pas si fréquentes; et personne n'a soupçonné durant tant de siècles, qu'une de ces manières de communier fût défectueuse ou plus imparfaite que l'autre.

Ceux qui savent avec quel respect on traitait alors les choses saintes, ne trouveront point d'irrévérence à mettre la communion dans la main des fidèles, non plus qu'à la leur laisser emporter dans leurs maisons particulières, où il est certain, à notre honte, qu'il y avait plus de modestie qu'il n'y en a présentement dans les églises.

On sait d'ailleurs le soin extrême que prenaient les chrétiens de garder ce précieux dépôt du corps de Notre Seigneur, et surtout de le mettre à couvert des mains profanes. Nous voyons, dans les Actes des martyrs de Nicodémie, que lorsque les magistrats firent la visite de la chambre *où habitait sainte Domne avec l'eunuque Indes qui la servait*, on y trouva seulement *une croix, le livre des Actes des apôtres, deux nattes étendues à plate terre*, c'étaient les lits de ces saints martyrs, *un encensoir de terre, une lampe, un coffret de bois où ils mettaient la sainte oblation qu'ils recevaient. On n'y trouva point l'oblation sainte qu'ils avaient eu soin de consumer*[2]. C'est aux protestants à nous dire ce que ces martyrs faisaient de cette croix et de cet encensoir. Les catholiques n'en sont point en peine, et ils sont ravis de voir dans le meuble de ces saints, avec la simplicité des premiers temps, les marques de leur religion, et de l'honneur qu'ils rendaient à l'Eucharistie. Mais, ce qui fait à notre sujet, on reconnaît dans cette histoire comment on gardait l'Eucharistie, et quel soin on prenait de ne la pas laisser tomber en des mains infidèles. Dieu s'en mêlait quelquefois, et les Actes de saint Tharsice, acolyte[3], font voir que le saint martyr « rencontré » par des païens pendant qu'il portait les sacre» ments du corps de Notre Seigneur, ne voulut ja-

1. *Bas., Ep.* 289, *nunc.* XCIII, *tom.* III, *p.* 186 *et seq.* — 2. *Aub., lib.* II, *p.* 442. — 3. *I. part., cap.* 14, *p.* 173; *Hieron. ad Pamum., Ep.* XXX, *tom.* IV, *II. part., col.* 239. — 4. *Hist. Euch., I. part., ch.* XV, *p.* 176. — 5. *Euseb., Hist. Eccl., lib.* V, *c.* 24; *Hist. Euch., I. part., ch.* XIV, *p.* 174. — 6. *Ambr., De ob. frat. Sat., lib.* I, *n.* 43, 44, *tom.* II, *col.* 1125. — 7. *I. part., ch.* XII, *p.* 159, *ch.* XIV, *p.* 172 *et seq.*; *Joan. Mosch., Prat. Spir., tom.* XIII; *Bibl. PP., p.* 1089.

1. *Inter Epist. Horm. Papæ, post Epist.* 62. *Sugg. Germ., etc., et post Epist.* 67. *Ind. Joan. Episc., tom.* V, *Conc.* — 2. *Act. Mart. Nicom. ap. Bar., an.* 293. — 3. *Martyr. Rom.* 15, *Aug.*

» mais découvrir ce qu'il portait, et fut tué à coups » de bâton et à coups de pierre; après quoi ces in- » fidèles l'ayant visité, ils ne trouvèrent, ni dans » ses mains ni dans ses habits, aucune parcelle des » sacrements de Jésus-Christ, » Dieu ayant lui-même pourvu à la sûreté des dons célestes. Ceux qui savent le style du temps, le reconnaissent dans ces Actes, où il est parlé des sacrements de Jésus-Christ, et des sacrements de son corps. On se servait de ce mot indifféremment au nombre pluriel et singulier, en parlant de l'Eucharistie, tantôt pour en exprimer l'unité parfaite, et tantôt pour faire voir qu'il y avait dans un seul sacrement et dans un seul mystère (car ces termes sont équivalents), et même dans chaque partie de ce sacrement adorable, plusieurs sacrements et plusieurs mystères ensemble.

Cette réserve, qui se faisait de l'Eucharistie sous la seule espèce du pain dans les maisons particulières, confirme ce qu'il faut croire de la réserve qui s'en faisait dans l'église, ou dans la maison des évêques pour l'usage des malades; et des faits qui se soutiennent si bien les uns les autres, mettent hors de contestation la doctrine de l'Eglise.

Tout ce que les ministres répondent ici, ne sert qu'à découvrir leur embarras.

Ils traitent tous d'un commun accord cette coutume de profanation et d'abus[1], même après avoir établi qu'elle a été universelle pendant plusieurs siècles, et ce qui est bien plus étrange, pendant les siècles les plus purs du christianisme. Cette réponse porte avec elle sa réfutation; et il sera aisé de prendre son parti, quand il ne s'agira plus que de savoir si tous les martyrs sont des profanes, ou si les ministres, qui les en accusent, sont des téméraires.

Calixte, et M. du Bourdieu, qui le suit en tout[2], rapportent deux canons de l'Eglise d'Espagne, l'un du concile de Sarragosse, et l'autre du premier de Tolède, où « ceux qui n'avaient pas l'Eucharistie » reçue des mains de l'évêque, sont chassés comme » sacriléges, et frappés d'anathème[3]. »

M. de la Roque leur répond, qu'il ne croit pas *que ce canon de Sarragosse ait* été fait pour abolir la coutume d'emporter l'Eucharistie, et de la garder[4]. Et il dit après, la même chose du premier concile de Tolède; ce qu'il prouve par le onzième canon du onzième concile de la même ville[5].

Et quand on ne voudrait pas s'arrêter aux sentiments de M. de la Roque, on voit assez que ces deux conciles, tenus au quatrième siècle ou aux environs, ne peuvent pas avoir détesté comme un sacrilége, une coutume que tous les Pères nous font voir commune en ces temps-là, comme nous l'avons montré, de l'aveu même des ministres.

En effet, il n'est point parlé dans ces conciles de ceux qui prenant à l'église une partie du pain consacré, en réservent une partie pour communier dans leur maison; mais de ceux qui, recevant la communion des mains de l'évêque, n'en avalent rien du tout. Voilà ce que défendent ces conciles, et les motifs de cette défense ne sont pas malaisés à deviner, puisque le premier concile de Tolède, qui blâme si sévèrement au canon XIV, ceux qui affectaient, *en assistant à l'église, de n'y communier jamais*, lorsque dans le canon suivant, il condamne, *comme sacriléges, ceux qui n'avalent point la communion après l'avoir reçue des mains du prêtre*, fait assez connaître, par cette suite, qu'il a eu en vue de condamner une autre manière d'éviter la communion, d'autant plus mauvaise, qu'elle montrait ou une hypocrisie sacrilége, ou une aversion trop visible de ce saint mystère.

Ces malheureux, qui évitaient si obstinément la communion, étaient les priscillianistes, hérétiques de ces temps et de ces lieux-là, qui se mêlaient ordinairement avec les fidèles. Mais quand on ne voudrait pas convenir de ce motif du canon, on ne niera pas du moins qu'il n'y ait d'autres mauvais motifs, de n'avaler pas l'Eucharistie, qu'on peut avoir condamnés dans ces conciles. On peut s'éloigner de l'Eucharistie par superstition; on la peut réserver pour en abuser; on la peut rejeter par infidélité : et le concile XI de Tolède nous apprend que c'est un tel sacrilége que le premier a condamné. Ces abus, ou d'autres semblables, aperçus en certains endroits, peuvent avoir donné lieu à des défenses locales, qui n'apportaient aucun préjudice aux coutumes des autres pays : et il est certain d'ailleurs que ce qui se fait en un lieu aussi bien qu'en un temps, avec révérence, peut être si mal pratiqué, en d'autres temps et en d'autres lieux, qu'on le rejettera comme sacrilége. Ainsi, en quelque manière qu'on veuille prendre ces canons, ils n'autorisent en aucune sorte l'erreur de ceux qui veulent faire passer pour abus la pratique des saints martyrs, et de toute l'ancienne Eglise, et qui ne trouvent point d'autre réponse à un argument invincible, qu'en leur faisant leur procès.

M. du Bourdieu tâche d'échapper par une autre défaite, qui n'est pas moins vaine. Il voudrait qu'on crût que les fidèles communiaient sous les deux espèces dans ces communions domestiques, et les gardaient toutes deux[1], dont il apporte, après Calixte, quatre témoignages : celui de saint Justin, qui dit, qu'après la consécration faite à l'Eglise, les diacres portaient aux absents les deux espèces[2]; celui de saint Grégoire le Grand, qui raconte que dans un voyage de Constantinople à Rome, et dans une grande tempête, les fidèles *reçurent le corps et le sang*[3]; celui d'Amphilochius, qui dit, dans la Vie de saint Basile, qu'un Juif se mêlant avec les fidèles dans leur assemblée, en remporta à sa maison *des restes du corps et du sang*[4]; et enfin celui de saint Grégoire de Nazianze, qui raconte que sa sœur sainte Gorgonie mêla avec ses larmes ce qu'elle avait pu ramasser *des antitypes ou symboles du corps et du sang*[5]. Il devait traduire *du corps ou du sang*, comme il y a dans le texte, et non pas *du corps et du sang*, comme il a fait pour insinuer qu'on gardait toujours l'un et l'autre ensemble.

De ces quatre exemples, les deux premiers visiblement ne font rien à notre sujet.

Nous avons déjà remarqué, avec M. de la Roque, que dans celui de saint Justin on portait à la vérité

1. *Hist. Euch., I. part., chap.* XII, *p.* 159; *chap.* XIV, *p.* 175; *du Bourd., rep., ch.* 19. — 2. *Calixt., n.* 11, *Du Bourd., rep., ch.* 19. — 3. *Conc. Cæsar. aug., cap.* III; *Labb., t.* II, *col.* 1009. *Tol.* I, c. XIV. *Ibid., col.* 1225 — 4. *Hist. Euch., I. part., ch.* XIV, *p.* 171 — 5. *Conc. Tol.* XI, XI. *Labb., tom.* VI, *Conc., col.* 552.

1. *Rep., ch.* XVIII. — 2 *Just., Apol* I, *n.* 65 *et seq., p* 82 *et seq.* — 3. *Greg., Dial.* III, *c.* 36; *tom* II, *col.* 357. — 4. *Amphil., Vit. Bas.* — 5. *Greg. Naz., Or.* XI *in Gorg. sor., t.* I, *p.* 186 *et seq.*

les deux espèces, mais incontinent après qu'on les avait consacrées, par où on ne montre pas qu'on les gardât, ce qui est précisément notre question.

Pour montrer que, dans l'occasion racontée par saint Grégoire, les fidèles avaient gardé dans leur vaisseau les deux espèces depuis Constantinople jusqu'à Rome, il faudrait auparavant qu'il fût certain qu'il n'y avait point dans ce vaisseau de prêtre qui pût célébrer, ou que *Maximien*, dont saint Grégoire parle en ce lieu, ne l'était pas, quoiqu'il fût *le père d'un monastère*. Ce grand pape ne dit rien de ces circonstances, et nous laisse la liberté de les suppléer par d'autres raisons, dont la principale se tire de l'impossibilité, déjà tant marquée, de garder si longtemps et en si petite quantité le vin consacré.

Ce que dit ici M. du Bourdieu, qu'on n'eût osé célébrer dans un navire, fait voir qu'il ne cherche qu'à chicaner, sans vouloir même considérer qu'encore à présent on célèbre en toutes sortes de lieux, quand il y a raison de le faire.

Ainsi, de ces quatre exemples, en voilà d'abord deux inutiles. Les deux autres, avec les passages de Baronius et du savant l'Aubespine, évêque d'Orléans, dont il les soutient, peuvent bien prouver qu'on ne refusait pas le sang aux fidèles pour l'emporter avec eux, s'ils le demandaient : (car aussi pourquoi le leur refuser, et croire que le corps sacré qu'on leur confiait fût plus précieux que le sang?) mais ne prouveront jamais qu'ils le pussent garder longtemps, puisque la nature même y résistait, ni que ce fût la coutume de le faire, l'Eglise étant si persuadée que la communion était égale sous une ou sous deux espèces, que la moindre difficulté la déterminait à l'une ou à l'autre manière. Aussi voyons-nous, dans le passage de saint Grégoire de Nazianze, qu'il ne dit pas que sa sœur arrosa de ses larmes *le corps et le sang*, comme s'il eût été certain qu'elle eût eu l'un et l'autre, mais *le corps ou le sang*, pour montrer qu'il ne savait pas lequel des deux elle avait en son pouvoir, l'ordinaire étant de ne garder que le corps.

Que sert donc de chicaner sur un fait constant? Il en faut toujours venir à la vérité ; et M. de la Roque, celui de tous les ministres qui a le plus scrupuleusement examiné cette matière, convient franchement *que les fidèles emportaient chez eux le pain de l'Eucharistie pour le prendre quand ils voulaient*[1], se sauvant comme il peut de la conséquence, par la remarque qu'il fait que cette coutume *abusive* et particulière, *ne peut préjudicier à la pratique générale, et que ceux-là mêmes qui emportaient chez eux l'Eucharistie, ne le faisaient apparemment qu'après en avoir mangé une partie dans l'assemblée, et participé au calice du Seigneur.*

Calixte s'en tire à peu près avec la même réponse[2]. Au commencement du Traité qu'il nous donne sur la communion des deux espèces, il avait dit naturellement que quelques-uns réservaient *le pain sacré pour le manger ou dans leur maison ou dans les voyages;* et après avoir rapporté plusieurs passages, entre autres celui de saint Basile, qui ne souffre aucun subterfuge, il avait conclu *qu'il était certain, par ces passages, que quelques-uns émus d'une religieuse affection pour l'Eucharistie, emportaient une partie du pain consacré, ou de ce sacré symbole.* Il n'y a personne qui ne voie, en lisant ces passages dans Calixte même, que ce *quelques-uns*, qu'il coule si doucement, c'est toute l'Eglise : et quand il ajoute que cette coutume fut *tolérée quelque temps*, ce *quelque temps*, c'est-à-dire, quatre ou cinq cents ans, et dans les temps les plus purs; et ce *toléré*, c'est-à-dire, universellement reçue dans ces beaux siècles de l'Eglise, sans que personne se soit avisé, ni de la blâmer, ni de dire que cette communion fût insuffisante.

Dans la suite de la dispute, Calixte s'échauffe, et s'efforce de prouver, par les exemples déjà réfutés, que cette communion pouvait se faire sous les deux espèces. Mais il en revient enfin à la solution qu'il avait donnée d'abord, que les fidèles qui communiaient sous la seule espèce du pain dans leurs maisons, avaient reçu celle du vin dans l'Eglise, et qu'il n'y a point d'exemple *que durant mille et onze cents ans on ait communié publiquement sous une espèce*[1], comme s'il ne suffisait pas, pour le convaincre, que la communion sous une espèce ait été jugée parfaite et suffisante; ou qu'il fût plus permis de communier contre l'ordre de Jésus-Christ, et de diviser son mystère dans la maison que dans l'église ; ou enfin que cette parcelle du pain sacré, qu'on prenait en particulier dans sa maison sans prendre le sang, n'eût pas été donnée à l'église même, et de la main des pasteurs pour cet usage.

Voilà les vaines chicanes, par lesquelles les ministres pensent éluder une vérité manifeste; mais je ne veux pas les laisser dans leur erreur à l'égard de la communion publique; et encore qu'il nous suffise d'avoir pour nous cette communion faite en particulier avec l'approbation de toute l'Eglise, nous allons voir que la communion sous une espèce n'était pas moins libre dans les assemblées solennelles que dans la maison.

V. Quatrième coutume : *La communion à l'Eglise et dans l'office ordinaire.* — Je pose donc pour quatrième fait, que dans l'Eglise même, et dans les assemblées des chrétiens, il leur était libre de prendre ou les deux espèces, ou une seule. Les manichéens abhorraient le vin, qu'ils croyaient une créature du diable[2]. Les mêmes manichéens niaient que le Fils de Dieu eût versé son sang pour notre rédemption, croyant que sa passion n'avait été qu'une illusion et une apparence fantastique. Ces deux raisons leur donnaient de l'aversion pour le sang précieux de Notre Seigneur qu'on recevait dans les mystères sous l'espèce du vin : et comme, *pour se mieux cacher*, dit saint Léon, et répandre plus aisément leur venin, *ils se mêlaient avec les catholiques jusqu'à communier avec eux, ils ne recevaient que le corps de Notre Seigneur, évitant de boire le sang par lequel nous avons été rachetés.* On avait peine à découvrir leur fraude, parce que les catholiques mêmes ne communiaient pas tous sous les deux espèces. A la fin on remarqua que les hérétiques le faisaient par affectation : de sorte que le pape saint Léon le Grand *voulut que reconnus à cette marque on les chassât de l'Eglise;* et saint Gélase, son disciple et son successeur, fut obligé à

1 *Hist. Euch., I. part., cap.* XII, *p.* 159 — 2. *Disp., n.* 10.

1. *Disp., n.* 10, 11, *p.* 154. — 2. *Leo I. Serm.* XLV, *al.* XLI, *qui est IV de Quadr., c.* V.

défendre expressément de communier autrement que sous les deux espèces[1] : marque qu'auparavant la chose était libre, et qu'on n'en vint à cette ordonnance, que pour ôter aux manichéens le moyen de tromper.

Ce fait est du cinquième siècle. M. de la Roque, et les autres, le rapportent avec le sentiment de ces deux papes[2], et ils en tirent avantage. Mais, au contraire, ce fait montre clairement qu'il fallut une raison particulière pour obliger les fidèles à communier nécessairement sous les deux espèces, et que la chose auparavant se pratiquait indifféremment des deux manières : autrement les manichéens se seraient d'abord trop fait connaître, et n'auraient pas pu espérer d'être soufferts.

Mais s'il était libre, disent les ministres[3], de communier quand on voulait sous la seule espèce du pain, on n'aurait pas pu reconnaître les manichéens à cette marque : comme s'il n'y avait point de différence entre la liberté de recevoir une ou deux espèces, et la perpétuelle affectation de ces hérétiques à refuser opiniâtrément le vin consacré. Quel effet de la prévention, de ne vouloir pas observer une chose si manifeste !

Il est vrai qu'en laissant cette liberté, il fallait du temps et une attention particulière pour discerner les hérétiques d'avec les fidèles. C'est aussi ce qui donna lieu assez longtemps à la fraude, et ce qui fit que, du temps de saint Gélase, il en fallut enfin venir à une ordonnance expresse, de prendre également le corps et le sang, sur peine d'être privé de l'un et de l'autre.

M. du Bourdieu nous cache ici avec beaucoup d'artifice le motif de la défense de ce pape[4]. Voici les paroles du décret : « Nous avons découvert que » quelques-uns, en prenant seulement le corps sa» cré, s'abstiennent du sacré calice, lesquels certes, » puisqu'on les voit attachés à je ne sais quelle su» perstition, il faut ou qu'ils prennent les deux par» ties de ce sacrement, ou qu'ils soient privés de » l'une et de l'autre[5]. » Ce *puisque* du pape Gélase, qui nous marque manifestement dans l'abstinence superstitieuse de ces hérétiques une raison particulière de les obliger aux deux espèces, est supprimé par ce ministre; car voici ce qu'il fait dire à ce grand pape : « Je ne sais à quelle superstition » ils sont attachés; qu'ils prennent les sacrements » entiers, ou qu'ils soient privés des sacrements » entiers. »

Il n'a osé faire paraître dans sa traduction la particule, où ce pape marque expressément que sa défense a eu un motif particulier, de peur qu'on ne conclût trop facilement contre lui, qu'il n'y avait rien de plus libre en soi que de communier sans prendre le sang, puisqu'il a fallu des raisons et une occasion particulière pour obliger à le faire.

Il y a encore une autre finesse, mais bien faible, dans la traduction de ce ministre; car au lieu que le Pape dit, comme je le viens de traduire : « Les» quels certes, puisqu'ils paraissent attachés à je » ne sais quelle superstition, » c'est-à-dire, indéfiniment, comme il est visible, à une *certaine superstition* qu'il ne daigne pas exprimer, le ministre lui fait dire précisément, et plus fortement tout ensemble : *Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés*, pour conclure de là un peu après qu'il ne s'agissait pas ici des manichéens, « dont, dit-il[1], » ce savant évêque n'ignorait pas les erreurs, ou » celles qui avaient la vogue en son temps. »

Calixte avait tâché avant lui de détacher le fait de saint Léon d'avec celui de saint Gélase[2], pour empêcher qu'on ne crût que l'ordonnance de ce dernier pape en faveur des deux espèces ne fût regardée comme relative à l'erreur des manichéens. Que lui sert ce misérable refuge? Puisqu'il paraît clairement par les termes de cette ordonnance qu'elle a un motif particulier, que nous importe que ce soit l'erreur des manichéens, ou quelque autre superstition semblable? et n'est-ce pas toujours assez pour faire voir que, de quelque façon qu'on le prenne, il a fallu à l'Eglise des raisons particulières pour obliger aux deux espèces?

Mais, au fond, on ne peut douter que cette superstition, dont parle ici saint Gélase, ne fût celle des manichéens, puisqu'Anastase, bibliothécaire, dit expressément dans la Vie de ce grand pape, « qu'il découvrit à Rome des manichéens, qu'il les » envoya en exil, et qu'il fit brûler leurs livres de» vant l'église de Sainte-Marie[3]. » On ne voit pas en effet quelle superstition, autre que celle des manichéens, aurait pu inspirer l'horreur du vin et celle du sang de Notre Seigneur. On sait d'ailleurs que ces hérétiques avaient des artifices inouis pour s'insinuer secrètement parmi les fidèles, et qu'il y avait dans leurs discours prodigieux une telle efficace d'erreur, que rien n'était plus difficile que d'effacer tout à fait les impressions qu'ils laissaient dans les esprits. Personne ne doutera donc que ces superstitieux, dont parle le pape saint Gélase, n'aient été des restes cachés de ces manichéens, que saint Léon son prédécesseur avait découverts trente ou quarante ans auparavant; et quand saint Gélase a dit qu'ils sont attachés à *je ne sais quelle superstition*, ce n'est pas qu'il ne connût bien leurs erreurs, mais il parle ainsi par mépris; ou en tout cas, parce que cette secte obscure se tournait en mille formes, et qu'on ne savait pas toujours, ou qu'on ne voulait pas toujours expliquer au peuple tout ce qui restait de ce venin.

Mais voici le fort des ministres. Ils soutiennent que nous avons tort de chercher une raison particulière de l'ordonnance de saint Gélase, puisque ce pape la fonde manifestement sur la nature. Rapportons donc encore une fois les paroles déjà citées de ce pape, et ajoutons-y toute leur suite. « Nous » avons découvert, dit-il, que quelques-uns pren» nent seulement le sacré corps, et s'abstiennent » du sang sacré, lesquels, certes, puisqu'on les » voit attachés à je ne sais quelle superstition, il » faut qu'ils prennent les deux parties, ou qu'ils » soient privés de toutes les deux, parce que la di» vision d'un seul et même mystère ne se peut faire » sans un grand sacrilége. »

A bien prendre la suite de ces paroles, on voit que la division qu'il accuse de sacrilége est celle

1. *In Dec. Grat. de Cons. dist.* 2, *C. Comperimus*, 12. *Ivo. Microl.*, *etc.* — 2. *I. part*, *c.* XII, *pag.* 144. — 3. *Du Bourd.*, *Rep.*, *ch.* XIII, *p.* 281. — 4. *Idem*, *pag.* 283.

5. *Qui procul dubio (quoniam nescio quâ superstitione docentur adstringi) aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur.* Gel. Ibid.

1. *Du Bourd.*, *pag.* 285. — 2. *Calixt.*, *Disp. cont. comm.*, *etc.*, *et in Add*, *p.* 291. — 3. *Vit. Gel.*, *t.* IV; *Conc.*, *col.* 1154.

qui est fondée sur cette superstition, où le sang de Notre Seigneur consacré sous l'espèce du vin était regardé comme un objet d'aversion. En effet, c'est diviser le mystère, que de croire qu'il y en a une partie que Jésus-Christ n'a pas instituée, et qui doit être rejetée comme abominable. Mais de croire que Jésus-Christ ait également institué les deux parties, et n'en prendre cependant qu'une seule, non pas en méprisant l'autre (à Dieu ne plaise), mais parce qu'on croit que dans une seule on reçoit la vertu de toutes les deux, et qu'il n'y a dans toutes les deux qu'un même fonds de grâce : si c'est diviser le mystère, l'Eglise primitive le divisait donc quand elle communiait les malades, les petits enfants, et tous les fidèles généralement dans leurs maisons sous une seule espèce. Mais comme on ne peut avoir un tel sentiment de l'ancienne Eglise, on est forcé d'avouer, que pour diviser ce mystère, il faut croire et faire autre chose que ce que croient et font tous les catholiques.

VI. Suite : *La messe du vendredi saint, et celle des présanctifiés.* — L'Eglise ancienne a si peu cru que ce fût diviser le mystère que de ne donner qu'une seule espèce, qu'elle a eu des jours solennels, où elle n'a distribué que le corps sacré de Notre Seigneur dans l'église, et à tous les assistants[1]. Tel était l'office du vendredi saint dans l'Eglise latine ; et tel était l'office de l'Eglise grecque dans tous les jours du Carême, à la réserve du samedi et du dimanche.

Pour commencer par l'Eglise latine, nous voyons dans l'Ordre romain, dans Alcuin, ou dans l'ancien auteur, dont nous avons sous son nom l'explication de ce livre[2], dans Amalarius, dans l'abbé Rupert, dans Hugues de Saint-Victor, ce que nous pratiquons encore aujourd'hui, qu'on ne consacrait pas le vendredi saint, mais qu'on réservait pour la communion le corps de Notre Seigneur consacré le jour précédent, et que le vendredi saint on le prenait avec du vin non consacré. Il est marqué expressément, dans tous ces lieux, qu'on ne réservait que le corps, sans réserver le sang ; dont la raison est, dit Hugues de Saint-Victor, « que sous chaque » espèce on prend le corps et le sang, et que l'es- » pèce du vin ne se peut pas réserver sûrement[3]. » On trouve cette dernière raison dans une des éditions d'Amalarius, qui ne vient pas moins de lui que les autres, cet auteur ayant souvent revu son livre, et plusieurs de ces révisions étant venues jusqu'à nous. La même chose est arrivée à Jonas, évêque d'Orléans, et à plusieurs autres auteurs; et sans nous arrêter à ces critiques, le fait constant est qu'Amalarius, après diverses raisons mystiques qu'il rapporte de cette coutume, à l'exemple des autres auteurs, conclut *qu'on peut dire encore plus simplement qu'on ne réserve pas le vin consacré*, parce qu'il s'altère plus facilement que le pain. Ce qui confirme en passant tout ce que nous avons fait voir de la communion des malades sous la seule espèce du pain, et montre bien que l'Eucharistie qu'on leur gardait constamment durant plusieurs jours, selon l'esprit de l'Eglise, ne pouvait leur être gardée sous l'espèce du vin, puisqu'on y craint même l'altération qui pouvait y arriver d'un jour à un autre, c'est-à-dire, du jeudi au vendredi saint.

Je pourrais ici remarquer que l'Eglise n'évitait pas seulement la corruption des espèces, qui en changeait la nature, et la matière nécessaire au sacrement, mais encore tout changement qui les altérait tant soit peu, voulant par respect pour ce sacrement que tout y fût pur et propre, et qu'on ne souffrît pas le moindre dégoût, même sensible, dans un mystère où il fallait goûter Jésus-Christ. Mais ces remarques peu nécessaires à notre sujet sont d'un autre lieu; et il nous suffit de voir ici qu'on ne réservait alors, comme on ne réserve encore aujourd'hui, que le corps sacré pour le service du vendredi saint.

Cependant il est certain, par tous les auteurs et par tous les lieux que nous venons de citer, que le célébrant, tout le clergé et tout le peuple communiait à ce saint jour, et ne communiait par conséquent que sous une espèce. Cette coutume paraît principalement dans l'Eglise gallicane, puisque la plupart de ces auteurs en sont, de sorte qu'elle doit trouver parmi nous une vénération particulière, mais ce serait s'abuser trop visiblement, que de dire qu'une coutume si bien établie au huitième siècle ne venait pas de plus haut. On n'en voit point l'origine; de sorte que si l'opinion qui croit la communion sacrilége sous une espèce avait lieu, il faudrait dire que l'ancienne Eglise aurait justement choisi le vendredi saint, et le jour de la mort de Notre Seigneur, pour profaner un mystère institué à sa mémoire. On communiait de la même sorte le samedi saint, puisque d'un côté il est certain, par tous les auteurs, que le vendredi et le samedi saints étaient jours de communion pour tout le peuple, et que de l'autre il n'est pas moins constant qu'on ne sacrifiait point durant ces deux jours : ce qui fait qu'encore aujourd'hui dans notre Missel il n'y a point de messe propre au samedi saint. Ainsi on communiait sous la seule espèce du pain réservé le jeudi saint; et s'il en faut croire nos réformés, on se préparait à la communion pascale par deux communions sacriléges.

Les moines de Cluny, tout saints qu'ils étaient, ne faisaient pas mieux que les autres; et le livre de leurs Coutumes déjà cité une fois dans ce discours, montre qu'il y a six cents ans qu'ils ne communiaient en ce saint temps que sous une espèce[1].

Ces choses font assez voir la coutume universelle de l'Eglise latine. Mais les Grecs passent encore plus avant : ils ne consacrent point aux jours de jeûne, afin de ne mêler pas à la tristesse du jeûne la joie et la célébrité du sacrifice. C'est ce qui fait que dans le Carême ils ne consacrent qu'au jour de dimanche et au jour de samedi, dans lesquels ils ne jeûnent pas. Ils offrent dans les autres jours le sacrement réservé de ces deux jours solennels, ce qu'ils appellent *la messe imparfaite*, ou *la messe des présanctifiés*, à cause que l'Eucharistie qu'on offre en ces jours, a été consacrée et sanctifiée dans les deux jours précédents, et dans la messe qu'ils nomment *parfaite*.

L'antiquité de cette observance ne peut être con-

1. On peut rapporter à ceci ce qui est écrit par Fulbert, évêque de Chartres, *Ep.* 2. Et pareille coutume dans un ancien Pontifical de Reims, dont M. de Reims m'a envoyé l'extrait (*Note manuscrite de Bossuet*).

2. *Bib. PP., Par. T. de div. Off.* — 3. *Hug. de S. Vict., erud. Theol., l.* III, *c.* XX.

1. *C. Clun., lib.* I, *cap.* XIII, *de Parasc., t.* IV. *Spicil.*

testée, puisqu'elle paraît au sixième siècle dans le concile *in Trullo*[1] : on en voit le fondement dès le quatrième au concile de Laodicée[2], et il n'y a rien de plus célèbre parmi les Grecs que cette messe des présanctifiés.

Si l'on veut maintenant savoir ce qu'ils y offrent, il n'y a qu'à lire dans leurs *Eucologes* et dans la *Bibliothèque des Pères* les anciennes Liturgies des présanctifiés[3] : on verra qu'ils ne réservent que le pain sacré. C'est le pain sacré qu'ils apportent de la sacristie, c'est le pain sacré qu'ils élèvent, qu'ils adorent et qu'ils encensent, c'est le pain sacré qu'ils mêlent, sans dire aucune prière, dans du vin et dans de l'eau non consacrés, et qu'ils distribuent enfin à tout le peuple. Ainsi dans tout le Carême, dans le plus saint temps de l'année, cinq jours de la semaine, ils ne communient que sous la seule espèce du pain.

On ne sait pourquoi quelques Latins ont voulu blâmer cette coutume des Grecs, que les Papes ni les conciles n'ont jamais reprise; et au contraire, l'Eglise latine l'ayant suivie le vendredi saint, il paraît que cet office, avec la manière de communier qui s'y pratiquait, est consacré par la tradition des deux Eglises.

Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'encore qu'il soit si visible que les Grecs ne reçoivent en ces jours que le corps de Notre Seigneur, ils ne changent rien dans les formules ordinaires. Les dons sacrés sont toujours nommés au pluriel, et ils n'en parlent pas moins dans leurs prières du corps et du sang : tant il est imprimé dans l'esprit des chrétiens, qu'on ne peut en recevoir l'un sans recevoir en même temps non-seulement la vertu, mais encore la substance de l'un et de l'autre.

Il est vrai que les Grecs modernes s'expliquent autrement, et ne paraissent pour la plupart guère favorables à la communion sous une espèce : mais c'est en quoi la force de la vérité paraît plus grande, puisque, malgré qu'ils en aient, leurs propres coutumes, leurs propres liturgies, leurs propres traditions décident contre eux.

Mais quoi, dira-t-on, n'est-il pas vrai qu'ils mettent en forme de croix quelques gouttes du sang précieux dans les parcelles du corps sacré qu'ils réservent pour les jours suivants, et pour l'office des présanctifiés? Il est vrai qu'ils le font pour la plupart; mais il est vrai en même temps que cette coutume est nouvelle parmi eux, et qu'au fond, à la regarder tout entière, elle ne fait rien contre nous.

Elle ne fait rien contre nous; parce qu'outre que deux ou trois gouttes du vin consacré ne se peuvent pas conserver longtemps, les Grecs prennent soin aussitôt après qu'ils les ont mises sur le pain sacré, de le dessécher sur un réchaud, et de le réduire en poudre. Car c'est ainsi qu'ils le réservent, tant pour les malades que pour l'office des présanctifiés : marque certaine que les auteurs de cette tradition n'ont pas eu en vue dans ce mélange la communion sous les deux espèces, qu'ils eussent données autrement s'ils les avaient cru nécessaires; mais l'expression de quelque mystère, tel que pourrait être la résurrection de Notre Seigneur, que toutes les liturgiques grecques et latines figurent par le mélange du corps et du sang dans le calice, parce que la mort de Notre Seigneur étant arrivée par l'effusion de son sang, ce mélange du corps et du sang est très-propre à représenter comment cet homme-Dieu reprit la vie.

J'aurais honte de raconter ici toutes les vaines subtilités des Grecs modernes, ni tous les faux raisonnements qu'ils font sur le vin, et sur ses parties plus grossières et plus substantielles, qui demeurent quand les corps solides, dans lesquels le vin peut être mêlé, sont desséchés : d'où ils concluent qu'il se fait un effet semblable dans les espèces du vin eucharistique; et ainsi que le sang de Notre Seigneur peut demeurer dans le pain sacré, même après qu'il a passé sur le réchaud, et qu'il est entièrement sec. Par ces beaux raisonnements, la lie et le tartre seraient encore du vin, et la matière légitime de l'Eucharistie. Faut-il raisonner ainsi des mystères de Jésus-Christ? C'est du vin, comme on l'appelle populairement, c'est-à-dire, du vin liquide et coulant, que Jésus-Christ a fait la matière de son sacrement. C'est une liqueur qu'il nous a donnée pour représenter à nos yeux son sang répandu; et la simplicité de l'Evangile ne souffre pas ce raffinement des nouveaux Grecs.

Aussi faut-il avouer qu'ils n'y sont venus que depuis très-peu, et même que la coutume de mettre ces gouttes de vin consacré, sur le pain de l'Eucharistie, n'est établie parmi eux que depuis leur schisme. Le patriarche Michel Cérularius, qu'on peut appeler le vrai auteur de ce schisme, écrit encore dans un livre qu'il a composé pour la défense de l'office des présanctifiés, « qu'il faut réserver pour ce sacrifice les pains sacrés, qu'on croit » être, et qui sont en effet le corps vivifiant de » Notre Seigneur, sans répandre dessus aucune » goutte du précieux sang[1]. » Et on trouve sur les conciles des notes d'un célèbre canoniste, qui était clerc de l'Eglise de Constantinople, où il est expressément marqué, *que selon la doctrine du bienheureux Jean* (patriarche de Constantinople), *il ne faut point répandre le sang précieux* sur les présanctifiés qu'on veut réserver; et *c'est*, dit-il, *la pratique de notre Eglise*[2]. Ainsi, quoi que puissent dire les Grecs modernes, leur tradition est expresse contre ce mélange; et selon leurs propres auteurs et leur propre tradition, il ne leur reste pas même un prétexte pour défendre la nécessité des deux espèces dans les mystères présanctifiés.

Car peut-on seulement entendre ce que dit le patriarche Michel dans l'ouvrage que nous venons de citer, *que le vin, dans lequel on mêle le corps réservé, est changé au sang précieux par ce mélange*, sans qu'on ait dit sur ce vin, comme il paraît par les Eucologes, et par l'aveu même de Michel, *aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes*, c'est-à-dire, sans qu'on ait dit les paroles de la consécration, quelles qu'elles soient, (car il ne s'agit pas ici d'en disputer :) dogme prodigieux et inouï, qu'il se fasse un sacrement sans parole, contre l'autorité de l'Ecriture et la constante tradition de toutes

1. *Conc. Trull.* 52, *Labb.*, *tom.* VI, *col.* 1156 *et seq.* — 2. *Conc. Laod.*, *c.* 49, 51, *Labb.*, *tom.* I, *col.* 1506. — 3. *Euch. Goar. Bibl. PP. Paris*, *tom.* II.

1. *Synodic. seu Pand. Guill. Beveryg. Oxon.* 1672. *Not. in Can.* 52. *Conc. Trull.*, *Labb.*, *tom.* VI, *col.* 1165 *et seq.*; *Leo All. Epist. ad Nihus.* — 2. *Harmenop.*, *Ep. Can.*, *sect.* II, *tit.* 6.

les Eglises, que ni les Grecs ni personne n'a jamais révoquée en doute !

Autant donc qu'il faut révérer les anciennes traditions des Grecs qui leur viennent de leurs pères, et des temps où ils étaient unis avec nous, autant faut-il mépriser les erreurs où ils sont tombés dans la suite, affaiblis et aveuglés par le schisme. Je n'ai pas besoin de les rapporter, puisque même les protestants ne nient pas qu'elles ne soient grandes, et que je m'éloignerais trop de mon sujet : mais je dirai seulement, pour faire justice aux Grecs modernes, qu'ils ne tiennent pas tous ce dogme grossier de Michel, et que ce n'est pas une opinion universelle parmi eux, que le vin soit changé au sang par ce mélange du corps, malgré l'Ecriture et la Tradition, qui lui assigne aussi bien qu'au corps sa bénédiction particulière par la parole.

Il faut encore moins croire que les Latins, qui viennent de nous exposer l'office du vendredi saint, puissent être tombés dans cette erreur, puisqu'ils s'expliquent formellement contre; et afin de ne rien omettre, il faut encore proposer en peu de mots leurs sentiments.

Il est donc vrai qu'on voit dans l'Ordre romain et dans cet office du vendredi saint, que *le vin non consacré est sanctifié par le pain sanctifié* qu'on y mêle. La même chose se trouve dans les livres de l'office divin d'Alcuin, et dans Amalarius[1]. Mais pour peu qu'on fasse de réflexion sur la doctrine qu'ils enseignent dans ces mêmes livres, on demeurera d'accord que cette sanctification du vin consacré par le mélange du corps de Notre Seigneur ne peut pas être la véritable consécration, par laquelle le vin est changé au sang; mais une sanctification d'une autre nature et d'un ordre beaucoup inférieur : telle qu'est celle dont parle saint Bernard, lorsqu'il dit que *le vin mêlé avec l'hostie consacrée, quoiqu'il ne soit pas consacré de cette consécration solennelle et particulière qui le change au sang de Jésus-Christ, ne laisse pas d'être sacré en touchant le sacré corps de Notre Seigneur*[2], mais d'une manière bien différente de celle qui se fait, selon le même saint, par les paroles tirées de l'Evangile.

Que ce soit de cette sorte de consécration imparfaite et inférieure dont parlent ici les auteurs que nous expliquons, c'est une vérité qui demeurera pour constante, si on trouve que ces mêmes auteurs et dans les mêmes endroits disent que la véritable consécration du sang de Notre Seigneur ne se peut faire que par la parole, et encore par la parole de Jésus-Christ même.

Alcuin y est exprès, lorsqu'expliquant le canon de la messe, comme nous l'avons encore aujourd'hui, quand il est venu à l'endroit où nous proférons les paroles sacramentelles, qui sont celles de Jésus-Christ même : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il dit que « c'est par ces paroles qu'on a consacré au commencement le pain et le calice, qu'on » le consacre encore, et qu'on le consacrera éter» nellement, parce que Jésus-Christ prononçant » encore par les prêtres ses propres paroles, fait » son saint corps et son sacré sang par une céleste » bénédiction[3]. » Et Amalarius, sur le même endroit du canon[1], ne dit pas moins clairement que c'est en ce lieu et à la prononciation de ces paroles, que *la nature du pain et du vin est changée en la nature du corps et du sang de Jésus-Christ*[2]; ce qui montre combien lui et Alcuin sont éloignés de croire que le seul mélange fasse cet effet sans parole. Quand donc ils disent que le simple vin est sanctifié par le mélange du corps de Jésus-Christ, on voit assez qu'ils veulent dire que par l'attouchement du Saint des saints ce vin cesse d'être profane, et devient quelque chose de saint : mais qu'il devienne le sacrement de Jésus-Christ, et qu'il soit changé en son sang sans qu'on ait prononcé dessus les paroles de Jésus-Christ, c'est une erreur qui ne peut pas compatir avec leur doctrine.

Tous ceux qui ont écrit de l'office divin, et de celui de la messe, tiennent le même langage que ces deux auteurs.

Isaac, évêque de Langres, leur contemporain, dans l'explication du canon, et du lieu où l'on consacre, dit que le prêtre ayant fait jusque-là ce qu'il a pu, pour faire alors quelque chose de plus merveilleux, emprunte les paroles de Jésus-Christ même, c'est-à-dire, ces paroles, *Ceci est mon corps : Paroles puissantes*, dit-il[3], *auxquelles le Seigneur donne sa vertu*, selon l'expression du Psalmiste; « paroles qui ont toujours leur effet, parce que le » Verbe, qui est la vertu de Dieu, dit et fait tout à » la fois : de sorte qu'il se fait ici à ces paroles con» tre toute raison humaine une nouvelle nourriture » pour le nouvel Homme, un nouveau Jésus né de » l'esprit, une hostie venue du ciel; » et le reste, qui ne fait rien à notre sujet, ceci n'étant que trop suffisant pour montrer que ce grand évêque a mis la consécration dans les paroles de Notre Seigneur.

Remi, évêque d'Auxerre, dans le livre qu'il a composé de la messe, vers la fin du neuvième siècle, est visiblement dans le même sentiment qu'Alcuin, puisqu'il n'a fait que transcrire de mot à mot toute la partie de son livre où cette matière est traitée.

Hildebert, évêque du Mans, et depuis transféré à Tours, célèbre par sa piété autant que par son éloquence et par sa doctrine, et loué même par les protestants à cause des éloges qu'il a donnés à Béranger; après qu'il fut revenu, ou qu'il eut fait semblant de revenir de ses erreurs, explique formellement que « le prêtre consacre, non par ses » paroles, mais par celles de Jésus-Christ; qu'alors » sous le signe de la croix et sous la parole, la na» ture est changée; que le pain honore l'autel en » devenant corps, et le vin en devenant sang : ce » qui oblige le prêtre à élever alors le pain et le vin, » pour montrer qu'ils sont élevés par la consécra» tion à quelque chose de plus haut que ce qu'ils » étaient[4]. »

1. *Alc., de Div. Off.; Amal., lib.* I. *de Div. Off.; Bib. PP., de Div. Off.* — 2. *Bern., Ep.* LXIX, *tom.* I, *col.* 71. — 3. *Alc., lib. de Div. Off., cap. de celeb. Miss., ibid.*

1. *Amal., lib.* III, 24. *Ibid.*

2. La première edition de ce Traité ajoute : « Et il avait dit au» paravant en particulier de la consécration du calice, qu'*une » simple liqueur était changée par la bénédiction du prêtre, au » sacrement du sang de Notre Seigneur* : ce qui montre, etc. » Sur quoi Bossuet, dans la *Revue de quelques ouvrages*, dont nous avons déjà parlé, fait cette remarque sur le *Traité de la Communion* : « Je remarquerai seulement sur cet ouvrage, qu'on » a ôté dans la seconde édition un passage qu'Amalarius, qui » avait été mal pris dans la première, quoique cela ne fît rien au » fond de la preuve. » (*Edit. de Déforis.*)

3. *Isaac Lingon., Spicil., tom.* I, *p.* 351. — 4. *Hildeb. eod. Tr. Bibl. PP.*

L'abbé Rupert dit la même chose[1], et après lui Hugues de Saint-Victor[2]. On trouve tous ces livres ramassés dans la Bibliothèque des Pères, au tome qui porte le titre *de Divinis Officiis*.

Cette tradition est si constante, surtout dans l'Eglise latine, qu'on ne peut pas s'imaginer que le contraire se pût trouver dans l'Ordre romain, ni qu'Alcuin et Amalarius l'eussent pu penser, quand ils ne se seraient pas aussi clairement expliqués que nous avons vu. Mais cette tradition venait de plus haut. Tant d'auteurs français que j'ai cités avaient été précédés par un évêque de l'Eglise gallicane, qui avait dit, au cinquième siècle, que « les créatures posées sur les saints autels, et bé» nies par les paroles célestes, cessaient d'être la » substance du pain et du vin, et devenaient le » corps et le sang de Notre Seigneur[3]; » et saint Ambroise avant lui, entendait, *par ces paroles célestes*, les propres paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, ajoutant « que la » consécration, tant celle du corps que celle du » sang, se faisait par ces paroles de Notre Sei» gneur[4]; » et l'auteur du livre *des Sacrements*, soit que ce soit saint Ambroise, ou quelqu'un voisin de son temps qui le suit en tout, connu, quoi qu'il en soit, dans l'antiquité, parle de même[5]; et tous les Pères du même temps tiennent un langage conforme; et avant eux tous saint Irénée avait enseigné, « que le pain ordinaire est fait Eucharistie par » l'invocation de Dieu qu'il reçoit sur lui[6]; » et saint Justin, qu'il cite souvent, avait dit, devant lui, que l'Eucharistie se faisait « par la prière de » la parole qui vient de Jésus-Christ, » et que c'était par cette parole, « que les aliments ordinaires, » qui ont accoutumé en se changeant de nourrir » notre chair et notre sang, étaient le corps et le » sang de ce Jésus incarné pour nous[7] : » et avant tous les Pères, l'apôtre saint Paul avait clairement marqué la bénédiction particulière du calice, lorsqu'il avait dit, *le calice de bénédiction que nous bénissons*[8]. Et pour aller à la source, Jésus-Christ consacre le vin en disant : *Ceci est mon sang*, comme il avait consacré le pain en disant : *Ceci est mon corps;* de sorte qu'il ne peut tomber dans l'esprit d'un homme sensé qu'on ait jamais pu croire dans l'Eglise que le vin fût consacré sans parole par le seul mélange du sang, d'où il s'ensuit que c'était avec le pain seul que nos pères communiaient le vendredi saint.

VII. *Les sentiments et la pratique des derniers siècles, fondés sur les sentiments et la pratique de l'Eglise ancienne.* — Tant de pratiques constantes de l'ancienne Eglise, tant de circonstances différentes, où il paraît qu'en particulier et en public, et toujours avec une approbation universelle et selon la loi établie, elle a donné la communion sous une espèce, tant de siècles avant le concile de Constance, et depuis l'origine du christianisme jusqu'au temps de ce concile, démontrent invinciblement qu'il n'a fait que suivre la tradition de tous les siècles, quand il a décidé que la communion était bonne et suffisante sous une espèce aussi bien que sous les deux, et qu'en quelque façon qu'on la reçût, ni on ne contrariait à l'institution de Jésus-Christ, ni on ne se privait du fruit de ce sacrement.

Dans les choses de cette nature, l'Eglise a toujours cru qu'elle pouvait changer ses lois suivant les temps et les occurrences; et c'est pourquoi après avoir laissé la communion sous une ou sous deux espèces indifférentes; après avoir obligé aux deux espèces pour des raisons particulières, elle a réduit pour d'autres raisons les fidèles à une seule, prête à rendre les deux quand l'utilité de l'Eglise le demandera, comme il paraît par les décrets du concile de Trente[1].

Ce concile, après avoir décidé que la communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire, se propose de traiter deux points : le premier, s'il est à propos d'accorder la coupe à quelque nation; et le second, à quelles conditions on la pourrait accorder.

Il y avait un exemple de cette concession dans le concile de Bâle, où la coupe fut accordée aux Bohémiens, à condition de reconnaître que Jésus-Christ était reçu tout entier sous chacune des deux espèces, et que la réception de l'une et de l'autre n'était pas nécessaire.

On douta donc longtemps à Trente, s'il ne fallait point accorder la même chose à l'Allemagne et à la France qui le demandaient, dans l'espérance de réduire plus facilement par ce moyen les luthériens et les calvinistes. Enfin, le concile jugea à propos, pour d'importantes raisons, de remettre la chose au pape, afin qu'il fît, selon sa prudence, « ce qui serait le plus utile à la chrétienté, et le » plus convenable au salut de ceux qui feraient » cette demande[2]. »

En conséquence de ce décret, et en suivant l'exemple de Paul III son successeur, Pie IV, à la prière de l'empereur Ferdinand, et de quelques princes d'Allemagne, par ses brefs du premier septembre 1563, envoya une permission à quelques évêques de rendre la coupe à l'Allemagne[3], aux conditions marquées dans ces brefs, conformes à celles de Bâle, s'ils le trouvaient utile au salut des âmes. La chose fut exécutée à Vienne, en Autriche, et en quelques autres endroits. Mais on reconnut bientôt que les esprits étaient encore trop échauffés pour profiter de ce remède. Les ministres luthériens ne cherchaient qu'une occasion de crier aux oreilles du peuple que l'Eglise reconnaissait elle-même qu'elle s'était trompée, lorsqu'elle avait cru que la substance du sacrement se recevait tout entière sous une seule espèce : chose manifestement contraire à la déclaration qu'elle exigeait; mais la passion fait tout entreprendre et tout croire à des esprits prévenus. Ainsi on ne continua pas de se servir de la concession que le pape avait faite avec prudence, et qui peut-être en un autre temps, et dans de meilleures dispositions, eût eu un meilleur effet.

L'Eglise, qui doit en tout tenir la balance droite, ne doit ni faire paraître comme indifférent ce qui est essentiel, ni aussi comme essentiel ce qui ne

1. *Rup.*, *de Div. Off.*, *lib.* II, *c.* IX, *et lib.* V, *c.* XX. — 2 *Hug. de S. Vict. erud. Theol.*, *l.* III, *c.* XX. — 3. *Euseb. Gallic.*, *sive Euch.*, *t.* VI. *Max. Bibl. PP. Hom.*, V. *de Pasch.* — 4. *Amb.*, *de Init. seu de Myst.*, *c.* IX, *n.* 54; *tom.* II, *col.* 339 *et seq.* — 5. *Amb.*, *lib.* IV; *Sacr.*, *c.* V, *n.* 23; *tom* II, *col.* 371. — 6. *Iren. contra hær.*, *lib.* IV, *cap.* XVIII, *n.* 4. — 7. *Just.*, *Ap.* 2. *Ed Ben.*, *Ap.* I, *n.* 66, *p.* 83. — 8. *I. Cor.*, X. 16.

1. *Sess.* XXI, *post Canon.* — 2. *Sess.* XXII. *in fine.* — 3. *Palavic.*, *Hist. Conc. Trident.*, *lib.* XI. 2, *n.* 11. XXIV; *Bona*, *lib.* IV. *rer. lit.*, *c.* XVIII; *Calixt.*, *Disp. cont. Comm. sub unâ*, *etc.*, *p.* 75.

l'est pas, et ne doit changer sa discipline que pour une évidente utilité de tous ses enfants; et c'est de cette prudente dispensation que sont venus tous les changements que nous avons remarqués dans l'administration d'une seule ou de deux espèces.

SECONDE PARTIE.

Les principes sur lesquels sont appuyés les sentiments et la pratique de l'Eglise : que les prétendus réformés se servent de ces principes aussi bien que nous.

Telle a été la pratique de l'Eglise. Les principes sur lesquels elle s'est fondée, ne sont pas moins assurés que la pratique a été constante.

Afin qu'il ne reste en cette matière aucune difficulté, je ne rapporterai aucun principe que les prétendus réformés puissent contester.

I. Premier principe : *Il n'y a rien d'indispensable dans les sacrements, que ce qui est de leur substance.* — Le premier principe que je pose est que, dans l'administration des sacrements, nous sommes obligés de faire, non tout ce que Jésus-Christ a fait, mais seulement tout ce qui appartient à la substance.

Ce principe est incontestable. Les prétendus réformés ni ne plongent les enfants dans l'eau du baptême, comme Jésus-Christ fut plongé dans le Jourdain, quand saint Jean le baptisa; ni ne donnent la cène à table et dans un souper, comme le fit Jésus-Christ; ni ne regardent comme nécessaires beaucoup d'autres choses qu'il a observées.

Mais il importe surtout de considérer la cérémonie du baptême, qui peut servir de fondement à beaucoup de choses en cette matière.

Baptiser signifie plonger, et tout le monde en est d'accord.

Cette cérémonie à été tirée des purifications des Juifs; et comme la plus parfaite purification consistait à se plonger tout à fait dans l'eau, Jésus-Christ, qui était venu pour sanctifier et pour accomplir les anciennes cérémonies, a voulu choisir celle-ci comme la plus significative et la plus simple, pour exprimer la rémission des péchés et la régénération du nouvel homme.

Le baptême de saint Jean-Baptiste, qui servait de préparatif à celui de Jésus-Christ, a été fait en plongeant.

La prodigieuse multitude des peuples qui accouraient à ce baptême, fit choisir à saint Jean-Baptiste les environs du Jourdain[1], et parmi les environs du Jourdain la contrée d'*Annon auprès de Salim, parce qu'il y avait là des eaux abondantes*[2], et une grande facilité de plonger les hommes qui venaient se consacrer à la pénitence par cette sainte cérémonie.

Quand Jésus-Christ vint à saint Jean pour élever le baptême à un effet plus merveilleux en le recevant, l'Ecriture dit qu'il *sortit et s'éleva des eaux du Jourdain*[3], pour marquer qu'il y avait été plongé tout entier.

1. *Matt.*, III. 5, 6; *Luc*, III. 3. — 2. *Joan.*, III. 23. — 3. *Matth.*, III. 16; *Marc*, I. 10.

Il ne paraît point dans les Actes des Apôtres, que les trois mille et les cinq mille hommes qui furent convertis aux premières prédications de saint Pierre[1], aient été baptisés d'une autre manière ; et le grand nombre de ces convertis n'est pas une preuve qu'on les ait baptisés par aspersion, comme quelques-uns l'ont conjecturé. Car outre que rien n'oblige à dire qu'on les ait baptisés en même jour, il est certain que saint Jean-Baptiste qui n'en baptisait pas moins, puisque toute la Judée accourait à lui, ne laissa pas de baptiser en plongeant; et son exemple nous a fait voir que pour baptiser un grand nombre d'hommes, on savait choisir les lieux où il y avait beaucoup d'eau; joint encore que les bains et les purifications des anciens, principalement celles des Juifs, rendaient cette cérémonie facile et familière en ce temps.

Enfin, nous ne lisons point dans l'Ecriture qu'on ait baptisé autrement, et nous pouvons faire voir par les actes des conciles, et par les anciens Rituels, que treize cents ans durant on a baptisé de cette sorte dans toute l'Eglise, autant qu'il a été possible.

Le mot même dont on se sert dans les Rituels pour exprimer l'action des parrains et des marraines, en disant qu'ils lèvent l'enfant des fonts baptismaux, fait assez voir qu'on l'y plongeait.

Quoique ces vérités soient incontestables, ni nous, ni les prétendus réformés n'écoutons les anabaptistes qui tiennent la mersion essentielle et indispensable; et nous n'avons pas craint les uns et les autres de changer ce plongement, pour ainsi parler, du corps entier, en une simple aspersion ou infusion sur une partie de notre corps.

On ne peut rendre d'autre raison de ce changement, sinon que ce plongement n'est pas de la substance du baptême; et les prétendus réformés en étant d'accord, le premier principe que nous avons posé est incontestable.

II. Deuxième principe. *Pour connaître la substance d'un sacrement, il en faut regarder l'effet essentiel.* — Le second principe est que pour distinguer dans un sacrement ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance, il faut regarder l'effet essentiel du sacrement.

Ainsi, quoique les paroles de Jésus-Christ, *Baptisez*, comme il a déjà été dit, signifient *Plongez*, on a cru que l'effet du sacrement n'était pas attaché à la quantité de l'eau : si bien que le baptême par infusion et aspersion ou par mersion, paraissant avoir au fond le même effet, l'une et l'autre façon est jugée valable.

Or, comme nous avons dit, on ne saurait trouver dans l'Eucharistie aucun effet essentiel du corps distingué de celui du sang; ainsi la grâce de l'un et de l'autre au fond et dans la substance ne peut être que la même.

Il ne sert de rien de dire que la représentation de la mort de Notre Seigneur est plus expresse dans les deux espèces; je le veux : aussi la représentation de la renaissance du fidèle est-elle plus expresse dans la mersion, que dans la simple infusion ou aspersion. Car le fidèle plongé dans l'eau du baptême *est enseveli avec Jésus-Christ*, selon l'expression de l'Apôtre[2]; et le fidèle sortant des eaux, sort du tombeau avec son Sauveur, et représente plus

1. *Act.*, II. 41, IV. 4. — 2. *Rom.*, VI 4, *Coloss.*, II. 12.

parfaitement le mystère de Jésus-Christ, qui le régénère. La mersion, où l'eau est appliquée au corps entier et à toutes ses parties, signifie aussi plus parfaitement que l'homme est pleinement et entièrement lavé de ses taches. Et toutefois le baptême donné par l'immersion, ou le plongement, ne vaut pas mieux que le baptême donné par simple infusion, et sur une seule partie : il suffit que l'expression du mystère de Jésus-Christ et de l'effet de la grâce se trouve en substance dans le sacrement, et la dernière exactitude de la représentation n'y est pas requise.

Ainsi, dans l'Eucharistie, l'expression de la mort de Notre Seigneur se trouvant au fond, quand on nous donne le corps livré pour nous, et l'expression de la grâce du sacrement s'y trouvant aussi quand on nous donne sous l'espèce du pain l'image de notre nourriture spirituelle, le sang, qui ne fait qu'y ajouter une signification plus expresse, n'y est pas absolument nécessaire.

C'est ce que montrent manifestement les paroles mêmes de notre Seigneur, et la réflexion de saint Paul, lorsque rapportant ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*[1], il en conclut aussitôt après, que *toutes les fois qu'*on *mange ce pain, et qu'*on *boit ce calice*, on *annonce la mort du Seigneur.* Ainsi, selon l'interprétation du disciple, l'intention du maître, quand il ordonne de se souvenir de lui, c'est qu'on se souvienne de sa mort. Afin donc de bien entendre si le souvenir de cette mort est dans la seule participation de tout le mystère, ou dans la participation de chacune de ses parties, il ne faut que considérer que le Sauveur n'attend pas que tout le mystère soit achevé, et toute l'Eucharistie reçue dans ses deux parties, pour dire, *Faites ceci en mémoire de moi.* Saint Paul a remarqué qu'à chaque partie il ordonne expressément cette mémoire[2]. Car après avoir dit : *Mangez, ceci est mon corps, faites ceci en mémoire de moi*, en donnant le sang, il répète encore : *Toutes les fois que vous le boirez, faites-le en mémoire de moi;* nous montrant par cette répétition que nous exprimons sa mort dans la participation de chaque partie. D'où il s'ensuit que lorsque saint Paul conclut de ces paroles qu'*en mangeant le corps et buvant le sang*, on *annonce la mort du Seigneur,* il faut entendre qu'on l'annonce non-seulement en prenant le tout, mais encore en prenant chaque partie, d'autant plus qu'il est visible d'ailleurs que dans cette mystique séparation que Jésus-Christ a marquée par ces paroles, le corps épuisé de sang, et le sang tiré du corps font le même effet, pour marquer la mort violente de Notre Seigneur. De sorte que s'il y a une expression plus inculquée en prenant le tout, il ne laisse pas d'être véritable qu'à la réception de chaque partie on se représente la mort tout entière, et on s'en applique toute la grâce.

Que si on demande ici à quoi sert donc l'institution des deux espèces, et cette expression plus vive de la mort de Notre Seigneur que nous y avons remarquée, c'est qu'on ne veut pas songer à une qualité de l'Eucharistie bien connue des anciens, quoique rejetée par nos réformés. Tous les anciens ont cru que l'Eucharistie n'était pas seulement une nourriture, mais encore un sacrifice, et qu'on l'offrait à Dieu en la consacrant avant que de la donner au peuple : ce qui fait que la table de Notre Seigneur, ainsi appelée par saint Paul, dans l'Epître aux Corinthiens[1], est appelée *Autel* par le même apôtre, dans l'Epître aux Hébreux[2]. Il ne s'agit pas ici d'établir ni d'expliquer ce sacrifice, dont on peut voir la nature dans le *Traité de l'Exposition*[3]; et je dirai seulement, parce que notre sujet le demande, que Jésus-Christ a fait consister ce sacrifice de l'Eucharistie dans la plus parfaite expression qu'on pût jamais imaginer du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il a dit séparément : *Ceci est mon corps*, et *Ceci est mon sang*, renouvelant mystiquement par ces paroles, comme par un glaive spirituel, avec toutes les plaies qu'il a reçues dans son corps, la totale effusion de son sang; et encore que ce corps et ce sang, une seule fois séparés, dussent être éternellement réunis dans sa résurrection pour faire un homme parfait et parfaitement vivant, il a voulu néanmoins que cette séparation, faite une fois à la croix, ne cessât jamais de paraître dans le mystère de la sainte table. C'est dans cette mystique séparation qu'il a voulu faire consister l'essence du sacrifice de l'Eucharistie, pour en faire l'image parfaite du sacrifice de la croix; afin que comme ce dernier sacrifice consiste dans l'actuelle séparation du corps et du sang, celui-ci, qui en est l'image parfaite, consistât aussi dans cette séparation représentative et mystique. Mais encore que Jésus-Christ ait séparé son corps et son sang ou réellement sur la croix, ou mystiquement sur les autels, il n'en peut pas séparer la vertu, ni faire qu'une autre grâce accompagne son sang répandu que la même au fond et en substance qui accompagne son corps immolé : ce qui fait que cette expression si vive et si forte, nécessaire pour le sacrifice, ne l'est plus dans la réception de l'Eucharistie, étant autant impossible de séparer dans l'application l'effet du sang de celui du corps, qu'il est aisé et naturel de représenter aux yeux du fidèle la séparation actuelle de l'un et de l'autre. C'est pourquoi dans l'antiquité nous avons vu en tant de rencontres le corps donné sans le sang, et le sang donné sans le corps, mais jamais l'un consacré sans l'autre. Nos pères ont été persuadés qu'on ôterait aux fidèles quelque chose de trop précieux, si on ne consacrait pas les deux espèces, où Jésus-Christ a fait consister avec cette parfaite représentation de sa mort l'essence du sacrifice de l'Eucharistie; mais qu'on ne leur ôtait rien d'essentiel, ne leur en donnant qu'une seule, puisqu'une seule contient la vertu du tout, et que l'esprit une fois frappé de la mort de Notre Seigneur, dans la consécration des deux espèces, ne prend plus rien de l'autel où on les a consacrées, qui ne conserve cette figure de mort et le caractère de victime : de sorte que soit que l'on mange, soit que l'on boive, soit qu'on fasse l'un et l'autre ensemble, on s'applique toujours la même mort, et on reçoit toujours en substance la même grâce.

Et il ne faut point tant appuyer sur le manger et le boire, puisque manger et boire spirituellement, c'est visiblement la même chose, et que l'un et l'autre c'est croire. Soit donc qu'on mange ou qu'on boive selon le corps, l'on boit et mange tout ensem-

1. *I. Cor.*, XI 25, 26. — 2. *I. Cor.*, XI. 24, 25.

1. *I. Cor.*, X. 21. — 2. *Heb.*, XIII. 10. — 3. *Exp.*, *art.* XIV.

ble selon l'esprit, pourvu qu'on croie, et on reçoit tout l'effet du sacrement.

III. *Que les prétendus réformés conviennent de ce principe, et ne peuvent avoir d'autre fondement de leur Discipline. Examen de la doctrine de M. Jurieu, dans le livre intitulé :* Le Préservatif, *etc.* — Mais, sans disputer davantage, je voudrais bien seulement demander à messieurs de la religion prétendue réformée, s'ils ne croient pas, quand ils ont reçu le pain de la Cène avec une foi sincère, avoir reçu la grâce qui nous incorpore pleinement à Jésus-Christ, et le fruit tout entier de son sacrifice? Qu'ajoutera donc l'espèce du vin, si ce n'est une expression plus ample du même mystère?

Bien plus, ils croient recevoir, non la figure seulement, mais la propre substance de Jésus-Christ. Que ce soit par la foi, ou autrement, ce n'est pas de quoi il s'agit. La reçoivent-ils tout entière, ou seulement la moitié, quand on leur donne le pain de la Cène? Jésus-Christ est-il divisé? Et s'ils reçoivent dans une seule espèce la substance de Jésus-Christ tout entière, qu'ils nous disent si la substance et l'essence du sacrement leur peut manquer?

Et ce ne peut être que cette raison qui leur ait persuadé qu'ils pouvaient donner le pain seul à ceux qui ne peuvent pas boire de vin. L'article VII du chapitre XII de leur Discipline, qui est celui de la Cène, y est exprès.

Cet argument, proposé la première fois par le grand cardinal de Richelieu, a jeté les prétendus réformés dans un extrême embarras. J'ai tâché de résoudre dans l'*Exposition* une partie des réponses qu'ils y ont faites[1], et j'ai soigneusement rapporté ce qu'ont réglé leurs synodes en confirmation de l'article de leur Discipline. Le fait est demeuré pour constant : ceux qui ont écrit contre moi l'ont tous avoué d'un commun accord, comme public et notoire; mais ils ne se sont pas accordés de même dans la manière d'y répondre.

Tous n'ont pas été satisfaits de la réponse ordinaire, qui consiste seulement à dire que ceux dont il est parlé, dans l'article de la Discipline, sont excusés de prendre le vin, par l'impossibilité où ils sont d'en boire, et que c'est un cas particulier qu'il n'est pas permis de tirer à conséquence; car ils ont bien vu au contraire que ce cas particulier devait être décidé par les principes généraux. Si l'intention de Jésus-Christ est que les deux espèces soient inséparables; si l'essence ou la substance du sacrement consiste dans l'union de l'une et de l'autre : comme les essences sont indivisibles, ce n'est pas le sacrement que ceux-ci reçoivent, c'est une chose purement humaine, et qui n'a point son fondement dans l'Evangile.

Il en a donc enfin fallu venir, mais avec une peine extrême et des détours infinis, à dire qu'en ce cas celui qui reçoit seulement *le pain, ne reçoit pas le sacrement de Jésus-Christ.*

M. Jurieu, qui a écrit le dernier contre mon *Exposition*, dans son livre intitulé : *le Préservatif*[2], après avoir vu les réponses de tous les autres, et après s'être donné lui-même beaucoup de peine, tantôt en se fâchant *contre M. de Condom, qui s'amuse*, dit-il, *comme ferait un petit missionnaire, à des choses si peu relevées, et à cette vieille chicane,* tantôt en faisant valoir, autant qu'il peut, cette impossibilité tant répétée; conclut enfin que celui dont il s'agit, à qui on ne donne que le seul pain, à parler exactement, ne prend pas par la bouche *le sacrement de Jésus-Christ, parce que ce sacrement est composé de deux parties, et qu'il n'en reçoit qu'une :* ce qu'il confirme dans le dernier livre qu'il a mis au jour[1].

C'est ce que les prétendus réformés n'avaient encore osé dire, que je sache. En effet, une communion qui n'est pas un sacrement est un étrange mystère; et les prétendus réformés, qui sont enfin obligés de le reconnaître, feraient aussi bien d'avouer la conséquence que nous tirons de leur Discipline, puisqu'ils ne trouvent de dénouement à cet embarras que par un prodige si inouï dans l'Eglise.

Mais la doctrine de notre auteur paraît encore plus étrange quand on la considère dans toute sa suite. Selon lui[2], l'Eglise présente en ce cas *le sacrement véritable;* mais toutefois *ce qu'on reçoit n'est pas le sacrement véritable;* ou plutôt *ce n'est pas un véritable sacrement quant au signe, mais c'est un véritable sacrement quant à la chose signifiée,* puisque *le fidèle reçoit Jésus-Christ signifié par le sacrement, et reçoit tout autant de grâces que ceux qui communient au sacrement même, parce que le sacrement lui est présenté tout entier, parce qu'il le reçoit de vœu et de cœur, et parce que la seule impossibilité insurmontable l'empêche de communier au signe.*

Que lui servent ces subtilités? Il pourrait conclure, par ces arguments, que le fidèle qui ne peut, selon ses principes, recevoir le vrai sacrement de Jésus-Christ, puisqu'il n'en peut recevoir une partie essentielle, est excusé, par son impuissance, de l'obligation de le recevoir, et que le désir qu'il a de recevoir ce sacrement en supplée l'effet. Mais que pour cela il faille séparer ce qui est inséparable par son institution, et donner à quelqu'un un sacrement qu'il ne peut pas recevoir, ou plutôt lui donner solennellement ce qui, n'étant pas le vrai sacrement de Jésus-Christ, ne peut être autre chose que du pain tout simple, c'est inventer un nouveau mystère dans la religion chrétienne, et tromper à la face de toute l'Eglise un chrétien qui croit recevoir ce qu'en effet il ne reçoit pas.

Voilà néanmoins le dernier refuge de nos réformés : voilà ce qu'écrit celui qui a écrit contre moi après tous les autres, dont les protestants débitent le livre en France, en Hollande, partout, et en toutes langues, avec une préface magnifique, comme l'antidote le plus efficace que la nouvelle Réforme ait pu opposer à cette *Exposition* tant attaquée[3]. Il a trouvé, en enchérissant et en raffinant sur les autres, cette nouvelle absurdité, que ce qu'on reçoit parmi eux avec tant de solennité, quand on ne peut pas boire du vin, n'est pas le sacrement de Notre Seigneur; et que c'est par conséquent une pure invention de l'esprit humain, qu'une Eglise qui se dit fondée sur la pure parole de Dieu ne craint point d'établir, sans en trouver un seul mot dans cette parole.

1. *Exp., art.* XVII. — 2. *Preservatif, art.* XIII, *pag.* 262 *et suiv.*

1. *Examen de l'Euch., Tr.* 6, *sect* 7. — 2. *Préserv., pag.* 266, 267. — 3. *Pref. du Preserv.*

Pour conclusion, Jésus-Christ n'a pas fait une loi particulière pour ceux dont nous parlons. Les hommes n'ont pas pu les dispenser d'un commandement exprès de Notre Seigneur, ni leur permettre autre chose que ce qu'il a institué. Il faut donc ou ne leur rien donner, ou, si on leur donne une des espèces, croire que par l'institution de Notre Seigneur cette seule espèce contient toute l'essence du sacrement, et que la réception de l'autre n'y peut plus rien ajouter que d'accidentel.

IV. Troisième principe : *La loi doit être expliquée par la pratique constante et perpétuelle. Exposition de ce principe par l'exemple de la loi civile.* — Mais il faut venir au troisième principe, qui seul emporte la décision de la question. Le voici. Pour connaître ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance des sacrements, il faut consulter la pratique et le sentiment de l'Eglise.

Disons les choses plus généralement : dans tout ce qui est de pratique, il faut toujours regarder ce qui a été entendu et pratiqué par l'Eglise, et c'est là le vrai esprit de la loi.

J'écris ceci pour un juge éclairé, qui sait que pour entendre l'ordonnance, et en bien prendre l'esprit, il faut savoir comment elle a toujours été prise et pratiquée : autrement, comme chacun raisonne à sa mode, la loi deviendrait arbitraire. La règle est d'examiner comment on a entendu et comment on a pratiqué : on ne se trompe jamais en la suivant.

Dieu, pour honorer son Eglise, et attacher les particuliers à ses saintes décisions, a voulu que cette règle eût lieu dans sa loi, comme elle l'a dans les lois humaines; et la vraie manière d'entendre cette sainte loi, c'est de considérer de quelle sorte elle a toujours été entendue et observée dans l'Eglise.

La raison est qu'on voit dans cette interprétation et pratique perpétuelle, une tradition qui ne peut venir que de Dieu même, selon cette doctrine des Pères, que ce qu'on voit toujours et partout dans l'Eglise ne peut venir que des apôtres, qui l'auront appris de Jésus-Christ, et de l'esprit de vérité qu'il leur a donné pour docteur.

Et de peur qu'on ne se trompe dans les différentes significations du mot *Tradition*, je déclare que la tradition que j'allègue ici, comme interprète nécessaire de la loi de Dieu, est une doctrine non écrite venue de Dieu même, et conservée dans les sentiments et la pratique universelle de l'Eglise.

Je n'ai pas besoin de prouver ici cette tradition; et la suite fera paraître que nos réformés sont forcés à la reconnaître, du moins en cette matière. Mais il ne sera pas hors de propos de leur ôter en peu de mots les fausses idées qu'ils attachent ordinairement à ce mot de tradition.

Ils nous disent que l'autorité que nous donnons à la tradition soumet l'Ecriture aux pensées des hommes, et la déclare imparfaite.

Ils se trompent visiblement. L'Ecriture et la Tradition ne font ensemble qu'un même corps de doctrine révélée de Dieu; et bien loin que l'obligation d'interpréter l'Ecriture par la tradition soumette l'Ecriture aux pensées des hommes, il n'y a rien qui la mette plus au-dessus.

Quand on permet aux particuliers, comme font nos prétendus réformés, d'interpréter chacun à part soi l'Ecriture sainte, on donne lieu nécessairement aux interprétations arbitraires; et en effet, on la soumet aux pensées des hommes, qui la prennent chacun à leur mode : mais quand chaque particulier se sent obligé à la prendre comme la prend et l'a toujours prise toute l'Eglise, il n'y a rien qui élève plus l'autorité de l'Ecriture, ni qui la rende plus indépendante de tous les sentiments particuliers.

Jamais on n'est plus assuré de bien prendre l'esprit et le sens de la loi, que quand on la prend comme elle a toujours été prise depuis son premier établissement. Jamais on n'honore plus le législateur, jamais l'esprit n'est plus captivé sous l'autorité de la loi, ni plus astreint à son vrai sens, jamais les vues particulières et les mauvaises gloses ne sont plus exclues.

Ainsi, quand nos pères, dans tous leurs conciles, dans tous leurs livres, dans tous leurs décrets, se sont fait une loi indispensable d'entendre l'Ecriture sainte comme elle a toujours été entendue; loin de croire que par ce moyen ils la soumissent aux pensées humaines, ils ont cru au contraire qu'ils n'avaient point de plus sûr moyen pour les exclure.

L'esprit qui a dicté l'Ecriture, et l'a déposée entre les mains de l'Eglise, la lui a fait entendre dès le commencement, et dans tous les temps : de sorte que l'intelligence qu'on en voit toujours dans l'Eglise est inspirée aussi bien que l'Ecriture elle-même.

L'Ecriture n'est pas imparfaite pour avoir besoin d'une telle interprétation. Il était de la majesté de l'Ecriture d'être concise en ses paroles, profonde en ses sens, et pleine d'une sagesse qui parût toujours plus impénétrable à mesure qu'on la pénètre davantage. C'est un de ces caractères de divinité, dont il a plu au Saint-Esprit de la revêtir. Il fallait, pour être entendue, qu'elle fût méditée; et ce que l'Eglise y a toujours entendu, en la méditant, doit être reçu comme une loi.

Ainsi ce qui n'est pas écrit n'est pas moins vénérable que ce qui l'est, pourvu que tout soit venu par la même voie. Tout convient, puisque l'Ecriture est le fondement nécessaire des traditions, et que la tradition est l'interprète infaillible de l'Ecriture.

Si je disais que toute l'Ecriture doit être interprétée de cette sorte, je dirais une vérité que l'Eglise a toujours reconnue : mais je sortirais de la question que j'ai à traiter. Je me réduis aux choses qui sont de pratique, et principalement à ce qui est de cérémonie. Je soutiens qu'on n'y peut distinguer ce qu'il y a d'essentiel et d'indispensable, d'avec ce qui a été laissé à la liberté de l'Eglise, qu'en examinant la tradition et la pratique constante. C'est ce que je vais prouver par l'Ecriture même, par toute l'antiquité, et afin que rien ne manque à la preuve, par le propre aveu de nos adversaires.

Sous le nom de cérémonie, je comprends ici les sacrements, qui sont en effet des signes sacrés, et des cérémonies divinement instituées pour signifier et opérer la grâce.

L'expérience fait voir que jamais on n'explique bien ce qui est de cérémonie, que par la manière de le pratiquer.

Par là notre question est décidée. Dans la cérémonie sacrée de la Cène nous avons vu que l'Eglise a toujours cru donner toute la substance, et appliquer toute la vertu du sacrement, en ne donnant qu'une seule espèce. Voilà ce qui a toujours été suivi; voilà ce qui doit servir de loi.

Cette règle n'est pas rejetée par les prétendus réformés. Nous venons de voir que s'ils ne croyaient que le sentiment de l'Eglise, et son interprétation tient lieu de loi, ils n'auraient jamais divisé la Cène en faveur de ceux qui ne boivent pas de vin, ni donné une décision qui n'est point dans l'Evangile.

Mais ce n'est pas ici seulement qu'ils ont suivi l'interprétation de l'Eglise. Nous allons voir beaucoup d'autres points, où ils ne peuvent se dispenser d'avoir recours à la règle que nous proposons.

Je fais donc sans hésiter cette proposition générale, et j'avance comme un fait constant, avoué par les Juifs anciens et modernes, par les chrétiens de tous les temps, et même par les prétendus réformés, que les lois cérémoniales de l'Ancien et du Nouveau Testament ne peuvent être entendues que par la pratique, et que sans ce moyen il n'est pas possible de prendre le vrai esprit de la loi.

V. Preuve par les observances de l'Ancien Testament. — La chose est plus surprenante dans l'Ancien Testament, où tout était circonstancié et particularisé avec tant de soin : et néanmoins il est certain qu'une loi écrite avec cette exactitude a eu besoin de la Tradition, et de l'interprétation de la Synagogue, pour être bien entendue.

La seule loi du sabbat en fournit plusieurs exemples.

Chacun sait combien étroite était l'observance de ce repos sacré, où il était défendu, à peine de la vie, de préparer sa nourriture, et même d'allumer son feu[1]. Enfin la loi défendait si précisément tout ouvrage, que plusieurs n'osaient presque se remuer dans ce saint jour. Il était certain du moins qu'on ne pouvait ni entreprendre, ni continuer un voyage; et on sait ce qui arriva dans l'armée d'Antiochus Sidètes, lorsque ce prince arrêta sa marche en faveur de Jean Hyrcan et des Juifs durant deux jours[2], où leur loi les obligeait à observer un repos égal à celui du sabbat. Dans cette étroite obligation de demeurer en repos, la seule tradition et la seule coutume avaient expliqué jusqu'où on pouvait aller, sans blesser la tranquillité de ces saints jours. De là cette façon de parler, mentionnée dans les Actes des Apôtres[3], d'un tel lieu à un tel lieu, *il y a le chemin du sabbat.* Cette tradition était établie dès le temps de Notre Seigneur, sans que ni lui, ni ses apôtres, qui en font mention, l'aient reprise.

La sévérité de ce repos n'empêchait pas qu'il ne fût permis de délier un animal, pour le mener boire, ou de le relever, s'il était tombé dans un fossé. Notre Seigneur qui allègue ces exemples comme publics et reconnus par les Juifs[4], non-seulement ne les blâme pas, mais encore il les autorise, bien que la loi n'en eût rien dit, et que ces actions semblassent comprises dans la défense générale.

Il ne faut point s'imaginer que ces observances fussent de petite importance dans une loi si sévère, et où il fallait prendre garde jusqu'à un iota et au moindre trait, la moindre prévarication attirant sur les transgresseurs des peines terribles et une inévitable malédiction.

1. *Exod.*, xvi. 23; xxxv, 3. — 2. *Joseph.*, *Ant.*, xiii. 16 — 3. *Act.*, i. 12. — 4. *Luc.*, xiii. 15; xiv. 5.

Mais voici des choses qui paraîtront plus importantes. Du temps des Machabées, il fut question de savoir s'il était permis de défendre sa vie le jour du sabbat; et les Juifs se laissèrent tuer, jusqu'à ce que la Synagogue eût interprété et déclaré que la défense était permise, encore que la loi n'eût point excepté cette action[1].

En permettant la défense, on ne permit point l'attaque, quelque utilité qui en revînt au public, et la Synagogue n'osa jamais aller jusque-là.

Mais après qu'elle eut permis la défense, il resta encore un scrupule; savoir, s'il était permis de réparer une brèche le jour du sabbat[2]. Car encore qu'il eût été résolu qu'on pouvait défendre sa vie, lorsqu'elle était immédiatement attaquée, on douta si la permission s'étendait aux occasions où l'attaque n'était pas si proche. Les Juifs assiégés dans Jérusalem n'osèrent étendre la dispense jusque-là, et se laissèrent prendre par Pompée. Le scrupule paraissait un peu trop fort; et je rapporte cet exemple seulement, pour faire voir combien il pouvait arriver de cas auxquels la loi n'avait pas pourvu, et où la déclaration de la Synagogue était nécessaire pour mettre les consciences en sûreté.

C'était une loi indispensable d'observer les nouvelles lunes, pour célébrer une fête que la loi ordonnait à ce jour précis, et pour compter exactement les autres jours qui avaient leurs observances particulières. Outre qu'il n'y avait point dans les premiers temps d'éphémérides réglées, les Juifs ne s'y sont jamais arrêtés dans leurs observances; et ne voulant point s'exposer aux erreurs du calcul, ils ne trouvaient de sûreté qu'à faire observer dans les plus hautes montagnes, quand la lune paraîtrait. Ni la manière de l'observer, ni celle de le venir déclarer au conseil, ni celle de publier la nouvelle lune et le commencement de la fête, n'était marquée dans la loi. La tradition y avait pourvu; et la même tradition avait décidé que tout ce qu'il fallait faire pour observer et pour déclarer la nouvelle lune n'était pas contraire au sabbat.

Je ne veux point parler des sacrifices, ni des autres cérémonies qui se faisaient le jour du sabbat selon la loi[3], puisque la loi les ayant réglées, on peut dire qu'elle avait fait une exception en ce point; mais il y a beaucoup d'autres choses qu'il fallait faire le jour du sabbat, en des cas que la loi n'avait point réglés.

Quand la Pâque arrivait le premier jour de la semaine, qui est parmi nous le dimanche, il y avait diverses choses à faire pour la préparation du sacrifice pascal. Il fallait choisir la victime, faire examiner par les prêtres si elle avait les qualités requises, la conduire au temple et à l'autel, pour être immolée à l'heure précise. Toutes ces choses se faisaient avec beaucoup d'autres, la veille de Pâques. Il fallait encore exterminer le levain, qui, selon les termes précis de la loi[4], *ne devait plus se trouver* en tout Israël, quand le jour de Pâques commençait. La loi aurait pu régler que ces choses se fissent le

1. *I. Mach.*, ii. 32, 38, 40, 41; *II. Mach.*, xv, 1, 2, *etc.* — 2. *Joseph.*, *Ant.*, xiv. 8. — 3. *Lev.*, xxiv. 8; *Num.*, xxviii. 9. — 4. *Exod.*, xii. 15.

vendredi, quand la Pâque serait le dimanche; ou, en tout cas, dispenser de l'observance du sabbat pour les accomplir. Elle ne l'a pas voulu faire : la seule tradition a autorisé les prêtres à faire leurs fonctions; et nous pouvons dire en ces cas, aussi bien qu'en ceux que Notre Seigneur a marqués, que *les prêtres violent le sabbat dans le temple, et sont sans reproche*[1].

Et n'approuve-t-il pas encore ce que fit David, lorsque, pressé de la faim, il mangea les pains de proposition contre la défense de la loi[2], et suivit l'interprétation du grand-prêtre Achimélec, quoiqu'elle ne fût écrite nulle part?

La Pâque, et toutes les fêtes des Israélites, aussi bien que leurs sabbats commençaient dès le soir et au temps de vêpres, selon la disposition expresse de la loi[3]: mais encore que le vrai temps de vêpres soit le coucher du soleil, les vêpres ne se prenaient pas si précisément parmi les Juifs. La loi pourtant ne l'avait pas dit, et la seule coutume avait réglé que la vêpre ou le soir, pouvait commencer presque aussitôt après midi, et quand le soleil commençait à décliner.

On ne pouvait non plus déterminer, par les termes précis de la loi, ce que c'était que ce temps *d'entre les deux vêpres*, qui est marqué pour la Pâque dans le texte hébreu de l'Exode[4], et la seule tradition avait expliqué que c'était tout le temps qui était compris entre le déclin du soleil, et son coucher.

On ne peut nier que toutes ces choses ne fussent d'une absolue nécessité pour l'observance de la loi; et si on voit que la loi n'a pas voulu les prévoir, on doit conclure qu'elle a voulu en laisser l'explication à la coutume.

Il faut dire la même chose de diverses cérémonies, qui, selon les termes de la loi, concouraient à un temps précis, sans qu'il fût possible de les faire ensemble. Par exemple, la loi ordonnait un sacrifice du soir qui se devait faire tous les jours, et c'est ce qu'on appelait le *tamid* ou le sacrifice perpétuel. Il y avait celui du sabbat, et encore celui de la Pâque, qui se devaient faire à la même heure; de sorte qu'au jour de Pâques, selon les termes de la loi, ces trois sacrifices concouraient ensemble : il n'y avait pourtant qu'un seul autel pour les sacrifices, et il n'était ni permis ni même possible de faire ces sacrifices en même temps. On n'eût su non plus par où commencer; et dans l'étroite observance que la loi exigeait à toute rigueur, on serait tombé dans un embarras inévitable, si la coutume n'avait expliqué que le sacrifice le plus ordinaire allait le premier. Ainsi on ne craignait point d'avancer le sacrifice perpétuel, pour donner lieu à celui du sabbat, et aussi celui du sabbat, pour donner lieu à celui de Pâques.

Si on s'attache aux termes précis de la loi de Moïse[5], on n'y trouve de mariages absolument défendus avec les étrangères, que ceux qui se contractaient avec les filles des sept nations si souvent détestées dans l'Ecriture. C'étaient ces nations abominables qu'il fallait exterminer sans miséricorde[6] : c'étaient les filles sorties de ces nations qui devaient séduire les Israélites, et les entraîner dans le culte de leurs faux dieux[7]; et c'était pour cette raison que la loi défendait de les épouser. Il n'était rien dit de semblable des filles des Egyptiens; et pour les filles des Moabites, quoiqu'elles paraissent exclues avec celles des Ammonites[1], il fallait bien qu'il y eût pour elles quelque sorte d'exception, puisque Booz est loué par tout le conseil et par tout le peuple, pour avoir épousé Ruth[2], qui était de ces pays-là. Voilà ce que nous trouvons dans la loi, et nous trouvons néanmoins que du temps d'Esdras il était établi parmi les Juifs de mettre les Egyptiennes, les filles des Moabites, et en un mot toutes les étrangères, dans le même rang que les Chananéennes : de sorte qu'on rompit, comme abominables, tous les mariages contractés avec ces filles[3]. D'où vient cela, si ce n'est que, depuis le temps de Salomon, une longue expérience ayant appris aux Israélites que les Egyptiennes et les autres étrangères ne les séduisaient pas moins que les Chananéennes, on avait cru les devoir toutes également exclure, non tant par la lettre et les propres termes, que par l'esprit de la loi; laquelle même on interpréta contre l'usage précédent à l'égard des Moabites, la Synagogue croyant toujours avoir reçu de Dieu même le droit de donner des décisions selon les nécessités survenantes?

Je ne crois pas que personne se persuade qu'on observât à la lettre, et en toutes sortes de cas, cette sévère loi du talion si souvent répétée dans les livres de Moïse[4]. Car encore qu'à ne regarder que ces termes, *œil pour œil*, *dent pour dent*, *main pour main*, *brisure pour brisure*, *plaie pour plaie*, rien ne paraisse établir une plus parfaite et plus juste compensation, rien au fond n'en est plus éloigné si on pèse les circonstances, et rien enfin ne serait plus inégal qu'une telle égalité : outre qu'il n'est pas possible de faire toujours à un malfaiteur une blessure semblable à celle qu'il a faite à son frère. La pratique enseigna aux Juifs que le vrai dessein de la loi était de les faire entrer dans l'esprit d'une raisonnable compensation, utile aux particuliers et au public; et comme elle n'est pas dans un point précis, ni dans une mesure certaine, la même pratique la déterminait par une estimation équitable.

Il ne serait pas difficile de rapporter beaucoup d'autres traditions de l'ancien peuple, aussi approuvées que celles-ci. Les habiles écrivains de la nouvelle Réforme en tomberont d'accord. Lors donc qu'ils veulent détruire en général les traditions non écrites, par les paroles où Notre Seigneur condamne les traditions contraires aux termes ou à l'esprit de la loi[5], et en un mot celles qui n'avaient pas un assez solide fondement, il n'y a point de bonne foi dans leurs discours : et tout homme sensé conviendra qu'il y avait des traditions légitimes, quoique non écrites, sans lesquelles la pratique même de la loi était impossible; de sorte qu'on ne peut nier qu'elles n'obligeassent en conscience.

Messieurs de la religion prétendue réformée me permettront-ils de rapporter ici la tradition de la prière pour les morts? Elle est constante par le *livre des Machabées*[6] : sans entrer ici avec ces messieurs dans la question si ce livre est canonique, ou s'il ne l'est pas, puisqu'il suffit pour ce fait qu'il

1. *Matth.*, XII. 5. — 2. *Idem*, 4; *I. Reg.*, XXI. 4. — 3. *Levit.*, XXIII. 32. — 4. *Exod.*, XII. 6. — 5. *Deut.*, VII. 1, 2, 3. — 6. *Idem*, 2. — 7. *Ibid.*, 4.

1. *Deut.*, XXIII. 3. — 2. *Ruth*, IV. — 3. *I. Esd.*, IX, X. 19; *II. Esd.*, XIII. 1, 2, *etc.* — 4. *Exod.*, XXI. 24, 25; *Lev.*, XXIV. 19, 20; *Deut.*, XIX. 21. — 5. *Matth.*, XV. 3; *Marc*, VII. 7 *et seq.* — 6. *II. Mach.*, XII. 43, 46.

soit constamment écrit devant l'Evangile. Cette coutume subsiste encore aujourd'hui parmi les Juifs, et la tradition s'en peut établir par ces paroles de saint Paul : *A quoi sert de se baptiser*, c'est-à-dire, de se purifier et se mortifier *pour les morts, si les morts ne ressuscitent pas*[1] *?* Jésus-Christ et les apôtres ont trouvé parmi les Juifs cette tradition de prier pour les morts, sans les en reprendre; au contraire, elle a passé immédiatement de l'Eglise judaïque à l'Eglise chrétienne, et les protestants, qui ont fait des livres où ils montrent qu'elle est établie dans les premiers temps du christianisme, n'ont pu encore en marquer les commencements. Néanmoins il est certain qu'il n'y en avait rien dans la loi. Elle est venue aux Juifs par la même voie qui leur avait apporté tant d'autres traditions inviolables.

Que si une loi qui descend à un si grand détail et qui est, pour ainsi dire, toute lettre, pour pouvoir être entendue selon son véritable esprit, a eu besoin d'être interprétée par la pratique et par les déclarations de la Synagogue; combien plus en a-t-on besoin dans la loi évangélique, où la liberté est plus grande dans les observances, et où les pratiques sont bien moins circonstanciées?

Cent exemples nous vont faire voir la vérité de ce que je dis. Je les tirerai des pratiques mêmes des prétendus réformés, et je n'hésiterai point à rapporter tout ensemble, comme décisif, ce qui a passé pour constant dans l'ancienne Eglise, parce que je ne puis pas croire que ces messieurs puissent le rejeter de bonne foi.

VI. Preuve par les observances du Nouveau Testament. — L'institution du sabbat a précédé la loi de Moïse, et avait son fondement dans la création; et néanmoins ces messieurs se dispensent aussi bien que nous de cette observance, sans autre fondement que celui de la tradition et de la pratique de l'Eglise, qui ne peut être venue que d'une autorité divine.

C'est en vain qu'ils répondent que le premier jour de la semaine, consacré par la résurrection de Jésus-Christ, est remarqué dans les écrits des apôtres comme un jour d'assemblée pour les chrétiens[2], et qu'il est même nommé dans l'Apocalypse, *le jour du Seigneur*, ou *le dimanche*[3]. Car outre qu'il n'est parlé nulle part dans le Nouveau Testament du repos attaché au dimanche, il est d'ailleurs manifeste que l'addition d'un nouveau jour ne suffisait pas pour ôter la célébrité de l'ancien, ni pour nous faire changer avec la tradition du genre humain les préceptes du Décalogue.

La défense de manger du sang, et celle de manger la chair des animaux suffoqués a été donnée à tous les enfants de Noé[4] devant l'établissement des observances légales, dont nous sommes affranchis par l'Evangile, et les apôtres l'ont confirmée dans le concile de Jérusalem[5], en la joignant à deux choses d'une observance immuable, dont l'une est la défense de participer au sacrifice des idoles, et l'autre est la condamnation du péché de la chair. Mais parce que l'Eglise a toujours cru que cette loi, quoique observée durant plusieurs siècles, n'était pas essentielle au christianisme, les prétendus réformés s'en dispensent aussi bien que nous, sans

1. *I Cor.*, xv. 29. — 2 *Act.*, xx. 7, *I. Cor.*, xvi. 2. — 3. *Apoc.*, i. 10. — 4. *Gen.*, ix. 4 — 5. *Act.*, xv 29.

que l'Ecriture ait dérogé à une décision si précise et si solennelle du concile des apôtres, expressément rédigée dans leurs actes par saint Luc.

Mais pour montrer combien il est nécessaire de savoir la tradition et la pratique de l'Eglise en ce qui regarde les sacrements, considérons ce qui s'est fait dans le sacrement de Baptême, et dans celui de l'Eucharistie, qui sont les deux sacrements que nos adversaires reconnaissent d'un commun accord.

C'est aux apôtres, c'est-à-dire, aux chefs du troupeau que Jésus-Christ a donné la charge d'administrer le baptême[1] : cependant toute l'Eglise a entendu, non-seulement que les prêtres, mais encore les diacres, et même tous les fidèles, en cas de nécessité, étaient les ministres de ce sacrement[2].

La seule tradition a interprété que le baptême, que Jésus-Christ n'a mis entre les mains que de son Eglise et de ses apôtres, pût être validement administré par les hérétiques, et hors de la communion des vrais fidèles.

Au chapitre XI de la Discipline des prétendus réformés, article i, il est dit, que *le baptême administré par celui qui n'a vocation aucune, est du tout nul;* et les observations tirées des synodes, déclarent que, pour la validité de ce sacrement, il suffit qu'il y ait dans les ministres *apparence de vocation*, telle qu'elle est dans les curés, dans les prêtres, et dans les moines de l'Eglise romaine qui sont reçus à prêcher. Où trouvent-ils dans l'Ecriture que cette *apparence de vocation* puisse attribuer un pouvoir que Jésus-Christ n'a donné qu'à ceux qu'il a lui-même effectivement appelés?

Jésus-Christ a dit, *plongez*, comme nous l'avons souvent remarqué. Nous avons dit aussi qu'il a été baptisé en cette forme, que ses apôtres l'ont suivie, et qu'on l'a continuée dans l'Eglise jusqu'au douzième et treizième siècle; et néanmoins le baptême donné par infusion est admis sans difficulté par la seule autorité de l'Eglise.

Jésus-Christ a dit : *Enseignez et baptisez*[3]*;* et encore : *Qui croira et sera baptisé, sera sauvé*[4]. L'Eglise a interprété, par la seule autorité de la tradition et de la pratique, que l'instruction et la foi que Jésus-Christ avait unies avec le baptême, en pouvaient être séparées à l'égard des petits enfants.

Ces paroles : *Enseignez et baptisez*, ont longtemps embarrassé nos réformés. Elles leur avaient fait dire jusqu'en 1614, qu'il *n'était pas loisible de baptiser sans prédication précédente, ou immédiatement suivante*[5]. C'est ce qui fut décidé au synode de Tonneins, conformément à tous les synodes précédents. Mais au synode de Castres, en 1626, on commença à se relâcher sur ce point, et on résolut *de ne presser pas l'observation du règlement de Tonneins*[6]. Enfin, au synode de Charenton, en 1631 (c'est celui où l'on admit les luthériens à la Cène), il fut dit, *que la prédication avant ou après le baptême n'est de l'essence d'icelui, ains de l'ordre dont l'Eglise peut disposer*[7]. Ainsi ce qu'on avait cru et pratiqué si longtemps, comme prescrit par Jésus-Christ même, fut changé; et sans aucun témoignage de l'Ecriture, on déclara que c'était chose dont l'Eglise peut ordonner comme il lui plaît.

1. *Matth.*, xxviii. 19. — 2. *Tertull.*, *de Bapt.*, *c.* xvii; *Conc. Illib.*, *c.* xxxviii, *etc. Labb.*, *tom.* i, *c.* 974. — 3. *Matth.*, xxviii. 19. — 4. *Marc.*, xvi. 15, 16. — 5. *Discip.*, *ch.* xi, *art.* vi. *Observ. p.* 166 — 6. *Idem*, 167. — 7. *Ibid.*

A l'égard des petits enfants, les prétendus réformés disent bien que leur baptême est fondé en l'Ecriture, mais ils n'en rapportent aucun passage précis, et ils argumentent par des conséquences très-éloignées, pour ne pas dire très-douteuses, et même très-fausses.

Il est certain que sur ce sujet toutes les preuves qu'ils tirent de l'Ecriture n'ont aucune force, et qu'ils détruisent eux-mêmes celles qui pourraient en avoir.

Ce qui peut avoir de la force pour établir le baptême des petits enfants, c'est que d'un côté il est écrit que Jésus-Christ *est Sauveur de tous*[1], et qu'il a dit lui-même : *Laissez venir à moi les petits enfants*[2]; et de l'autre, qu'il a prononcé que nul ne peut approcher de lui, ni avoir part à sa grâce, s'il ne reçoit le baptême, conformément à cette parole : *Si vous n'êtes régénérés de l'eau et du Saint-Esprit, vous n'entrerez point au royaume de Dieu*[3]. Mais ces passages n'ont point de force, selon la doctrine de nos réformés, puisqu'ils font profession de croire que le baptême n'est pas nécessaire au salut des petits enfants.

Rien ne leur fait tant de peine dans leur Discipline[4], que l'empressement qu'ils voient tous les jours parmi eux dans les parents à faire baptiser leurs petits enfants, lorsqu'ils sont malades, ou en péril de mort. Cette piété des parents est appelée dans leurs synodes, *une infirmité*. C'est faiblesse d'appréhender que les enfants des fidèles ne meurent sans recevoir le baptême. Un synode s'était laissé aller à consentir qu'on baptisât les enfants extraordinairement *en évident péril de mort*. Mais le synode suivant réprouva *cette faiblesse;* et ces gens forts effacèrent la clause où on témoignait avoir égard à ce péril; *parce qu'elle donne quelque ouverture à l'opinion de la nécessité du baptême*[5].

Ainsi les preuves tirées de la nécessité du baptême, pour forcer à le donner aux petits enfants, sont détruites par nos réformés. Voici celles qu'ils substituent à leur place, telles qu'elles sont marquées dans leur Catéchisme, dans leur Confession de foi, et dans leurs prières. C'est que les enfants des fidèles naissent dans l'alliance, conformément à cette promesse : *Je serai ton Dieu, et le Dieu de ta lignée jusqu'en mille générations*. D'où ils concluent que « la vertu et substance du baptême appartenant aux petits enfants, on leur ferait injure de leur dénier le signe, qui est inférieur[6]. »

Par une semblable raison ils se trouveront forcés à leur donner la cène avec le baptême; car ceux qui sont dans l'alliance sont incorporés à Jésus-Christ : les petits enfants des fidèles sont dans l'alliance, ils sont donc incorporés à Jésus-Christ; et ayant par ce moyen, selon eux, la vertu et la substance de la cène, on devrait dire, comme du baptême, qu'on ne peut sans injure leur en refuser le signe.

Les anabaptistes soutiennent que ces paroles : *Qu'on s'éprouve et qu'on mange*, n'ont pas plus de force pour exiger dans la cène l'âge de raison, que celles-ci : *Qui croira et sera baptisé*, en ont pour l'exiger dans le baptême.

1. *I. Tim.*, IV. 10. — 2. *Matth.*, XIX. 14. — 3. *Joan.*, III. 3, 5. — 4. *Discip.*, c. XI, *art.* VI, *Observ.* — 5. *Idem.* — 6. *Cat.*, *Dim.* 50; *Conf. de foi*, *art.* XXXV; *Forme d'administ. le Bapt.*

La conséquence qu'on tire, dans la nouvelle Réforme, de l'alliance de l'ancien peuple et de la circoncision ne les touche pas. L'alliance de l'ancien peuple se faisait, disent-ils, par la naissance, parce qu'elle était charnelle; et c'est pourquoi on en imprimait le sceau dans la chair par la circoncision aussitôt après la naissance. Mais dans la nouvelle alliance, il ne suffit pas de naître, il faut renaître pour y entrer; et comme les deux alliances n'ont rien de semblable, il n'y a rien, disent-ils, à conclure d'un signe à un autre; de sorte que la comparaison qu'on fait de la circoncision avec le baptême est nulle.

L'expérience a fait voir que tout ce qu'ont tenté nos réformés, pour confondre les anabaptistes par l'Ecriture, a été faible. Aussi sont-ils obligés de leur alléguer enfin la pratique. Nous voyons dans leur Discipline, à la fin du chapitre XI, la forme de recevoir dans leur communion les personnes d'âge, où l'on fait expressément reconnaître à l'anabaptiste qui se convertit, que le baptême des petits enfants est *fondé en l'Ecriture et en la pratique perpétuelle de l'Eglise*.

Quand les prétendus réformés croient avoir la parole de Dieu bien expresse, ils n'ont pas accoutumé de se fonder sur la pratique perpétuelle de l'Eglise. Mais ici, où l'Ecriture ne leur fournit rien par où ils puissent fermer la bouche aux anabaptistes, il a fallu s'appuyer d'ailleurs, et tout ensemble avouer qu'en ces matières la pratique perpétuelle de l'Eglise est d'une inviolable autorité.

Venons à l'Eucharistie. Les prétendus réformés se vantent d'avoir trouvé dans ces paroles, *Buvez-en tous*[1], un exprès commandement pour tous les fidèles de participer à la coupe. Mais si on leur dit que cette parole, adressée aux seuls apôtres qui étaient présents, a eu son entier accomplissement lorsqu'en effet *ils en burent tous*, comme dit saint Marc[2], quel refuge trouveront-ils dans l'Ecriture? Où pourront-ils trouver que ces paroles de Jésus-Christ, *Buvez-en tous*, s'étendent à d'autres qu'à ceux à qui le même Jésus-Christ a dit, *Faites ceci*[3]? Or, est-il que ces paroles, *Faites ceci*, ne regardent que les ministres de l'Eucharistie, qui seuls peuvent faire ce que Jésus-Christ a fait, c'est-à-dire, consacrer et distribuer l'Eucharistie aussi bien que la prendre. Par où donc prouveront-ils que ces autres, *Buvez-en tous*, s'étendent plus loin? Que s'ils disent que quelques-unes des paroles de Notre Seigneur, regardent tous les fidèles, et les autres, les ministres seuls; quelle règle trouveront-ils dans l'Ecriture pour faire le discernement de ce qui appartient aux uns et aux autres, puisque Jésus-Christ parle partout de la même sorte, et sans distinction? Mais enfin, quoi qu'il en soit, disent quelques-uns, ces paroles de Jésus-Christ, *Faites ceci*, adressées aux saints apôtres, et en leur personne à tous les pasteurs, décident la question, puisqu'en leur disant, *Faites ceci*, il leur ordonne de faire tout ce qu'il a fait; par conséquent de distribuer tout qu'il a distribué; et en un mot, de faire faire à tous les âges suivants ce que Jésus-Christ leur a fait faire à eux-mêmes. C'est en effet ce qu'ils peuvent dire de plus apparent; mais ils ne savent plus où ils en sont, quand on leur montre tant de choses faites par Jé-

1. *Matth.*, XXVI. 27. — 2. *Marc.*, XIV. 23. — 3. *Luc.*, XXII. 19.

sus-Christ dans ce mystère, qu'ils ne se croient pas obligés de faire. Car quelle règle ont-ils pour en faire le discernement? et puisque Jésus-Christ a embrassé tout ce qu'il a fait sous ce même mot, *Faites ceci,* sans s'expliquer davantage; que reste-t-il autre chose, si ce n'est la tradition, pour distinguer ce qui est essentiel d'avec ce qui ne l'est pas? Ce raisonnement est sans réplique, et le paraîtra d'autant plus, qu'on viendra plus exactement dans le détail.

Jésus-Christ institua ce sacrement sur le soir, à l'entrée *de la nuit en laquelle il allait être livré*[1]. C'est en ce temps qu'il a voulu nous laisser *son corps donné pour nous*[2] : le consacrer à la même heure, ce serait rendre plus vive l'image de la passion, et tout ensemble représenter que Jésus-Christ devait mourir *à la dernière heure*, c'est-à-dire, au dernier période des temps. Cependant personne ne croit que cette parole : *Faites ceci*, nous ait astreints à une heure si pleine de mystères.

L'Eglise s'est fait une loi de prendre à jeun ce que Jésus-Christ a donné après le repas.

A ne regarder que l'Ecriture et les paroles de Jésus-Christ, qui nous y sont rapportées, les prétendus réformés n'auront jamais rien de certain sur le ministre de l'Eucharistie. Il y a des anabaptistes et d'autres sectes semblables, où l'on croit que chaque fidèle peut donner ce sacrement dans sa famille, sans avoir besoin d'autre ministre. Les prétendus réformés ne les convaincront jamais par la seule Ecriture. Ils ne peuvent pas leur soutenir que ces paroles : *Faites ceci*, ne soient adressées qu'aux seuls apôtres, si celles-ci, *Buvez-en tous*, prononcées dans la suite du même discours, et avec aussi peu de distinction, s'adressent à tous les fidèles, comme ils nous le disent tous les jours. Et d'ailleurs on leur répondra que les apôtres, à qui Jésus-Christ a dit, *Faites ceci*, assistaient à sa sainte table comme simples communiants, et non pas comme consacrants, ni comme distribuants, ou comme ministres : d'où on conclura que ces paroles ne leur attribuent en particulier aucun ministère. Et en un mot on n'a pu décider qu'avec le secours de la tradition que ce sacrement eût des ministres spécialement établis par le Fils de Dieu, ou que ces ministres dussent être ceux qu'il a chargés de la prédication de sa parole.

C'est ce qui fait dire à Tertullien dans le livre *de Coronâ militis*, que nous apprenons seulement de la tradition non écrite, que l'Eucharistie *ne doit être reçue que de la main des supérieurs ecclésiastiques, quoique la commission de la donner* (à ne regarder précisément que la parole de Jésus-Christ) *soit adressée à tous les fidèles*[3].

La même tradition, qui déclare les pasteurs de l'Eglise, seuls ministres du sacrement de l'Eucharistie, nous apprend que le second ordre de ces ministres, c'est-à-dire, les prêtres, a part à cet honneur, encore que Jésus-Christ n'ait dit, *Faites ceci,* qu'aux apôtres seuls qui étaient les chefs du troupeau.

Nous ne lisons pas que Notre Seigneur ait présenté son corps ni son sang à chacun de ses disciples, mais seulement qu'en rompant le pain il leur a dit, *Prenez et mangez;* et quant à la coupe, il semble que l'ayant mise au milieu, il leur ait ordonné d'en prendre l'un après l'autre. Le synode de Privas des prétendus réformés, rapporté sur l'art. IX du chap. XII de leur Discipline, dit que *Notre Seigneur a permis que les apôtres distribuassent le pain et la coupe l'un à l'autre, et de main en main;* mais quoique Jésus-Christ l'ait fait ainsi, la pratique constante a interprété que le pain et le vin consacrés fussent présentés aux fidèles par les ministres de l'Eglise.

Conformément à l'exemple de Notre Seigneur et des apôtres, quelques-uns des prétendus réformés voulaient que les communiants se donnassent la coupe les uns aux autres, et il est certain que cette cérémonie était un signe solennel d'union. Mais les synodes des prétendus réformés n'ont pas jugé nécessaire de suivre en ceci ce qu'ils reconnaissaient avoir été pratiqué par Jésus-Christ et par les apôtres dans l'institution de la cène, et ils attribuent au contraire aux seuls pasteurs la distribution de la coupe, aussi bien que celle du pain[1].

Toute l'antiquité accorde aux diacres la distribution de la coupe[2], quoique Jésus-Christ ni les apôtres n'aient rien ordonné de semblable qui paraisse dans l'Ecriture : personne ne s'y est jamais opposé, et les prétendus réformés approuvent cette pratique dans quelques-uns de leurs synodes rapportés avec les observations sur l'article IX du chapitre de la Cène[3].

Ils ont depuis changé cet usage[4], et ont attribué aux seuls pasteurs la distribution de l'Eucharistie, même celle de la coupe, à l'exclusion des diacres, et même des anciens, quoiqu'ils semblent représenter parmi eux le second ordre des ministres de l'Eglise, c'est-à-dire, celui des prêtres, qui constamment ont toujours offert et distribué, non-seulement le sacré calice, mais encore l'Eucharistie tout entière.

Nos prétendus réformés n'en sont pas venus d'abord à cette décision. Leurs premiers synodes disaient que les ministres seuls administreraient la coupe *en tant que faire se pourrait*[5]. Cette restriction a subsisté sous vingt-deux synodes consécutifs, tous nationaux, et jusqu'à celui d'Alais, qui se tint de nos jours en 1620. Là on ordonna que ces mots, *en tant que faire se pourrait*, seraient rayés, et l'administration de la coupe fut réservée aux seuls ministres. Jusque-là les anciens, et même les diacres, avaient, dans le besoin, administré l'Eucharistie, et principalement la coupe. L'Eglise de Genève, formée par Calvin, était dans cette pratique, et ce ne fut qu'en l'an 1623, qu'elle résolut de se conformer au sentiment de ceux de France[6]. Cette affaire ne passa pas sans contradiction dans les provinces. La raison du synode d'Alais, selon qu'il est remarqué dans la Discipline, c'est *qu'il n'appartenait qu'aux pasteurs légitimement établis de distribuer ce sacrement*[7] : maxime qui regarde visiblement la doctrine, et qui, par conséquent, selon les principes de la nouvelle Réforme, doit se trouver exprimée dans l'Ecriture; d'où il s'ensuit que tous les synodes, et les Eglises prétendues réformées, jus-

1. *I. Cor.*, XI. 23. — 2. *Luc.*, XXII. 19. — 3. *De Cor. mil.*, c. III : Et omnibus mandatum a Domino.

1. *Syn. de Privas. Discip.*, *ch.* XII, *art.* IX; *Syn. de Saint-Maixent, Discip.*, *ch.* XII, *Observat. après l'art.* XIV. — 2. *Conc. Carth.* IV, *c.* XXXVIII, *etc.*; *Lab.*, *tom.* II, *col.* 1203. — 3. *Discip.*, *c.* XII, *Observations sur l'art.* IX. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.*, *Observat.*, *p.* 184 *et seq.* — 6. *Ibid.*, *p.* 186. — 7. *Ibid.*

qu'au synode d'Alais, auraient grossièrement erré contre l'institution de Jésus-Christ. Ou si l'on nous répond que ces paroles n'étaient pas bien claires, comme ces variations semblent le faire assez voir; il en faudra venir à dire avec nous, que, pour entendre ces paroles, on est obligé d'avoir recours à l'interprétation de l'Eglise, et à la Tradition qui nous y soumet.

Etre ensemble à la même table est un signe de société et de communion, que Jésus-Christ a voulu faire paraître dans l'institution de son sacrement; car il était à table avec ses apôtres. Quelques Eglises prétendues réformées, pour imiter cet exemple, et faire tout ce qu'avait fait Notre Seigneur, faisaient *ranger les communiants à tablées.* Le synode de Saint-Maixent, rapporté dans le même endroit, rejette cette observance[1].

Qu'y avait-il apparemment de plus opposé à ce qui a été fait dans l'institution, que la coutume d'emporter la communion, et de la recevoir en particulier? Nous avons vu néanmoins que les siècles des martyrs la pratiquaient de la sorte, pour ne rien dire ici des âges suivants.

Il ne paraît rien dans l'Ecriture de la réserve qu'il faudrait faire de l'Eucharistie, pour la donner aux malades : cependant nous la voyons pratiquée dès l'origine du christianisme.

Ceux qui mêlaient les deux espèces, et les prenaient toutes deux ensemble, paraissaient autant s'éloigner des termes et du dessein de l'institution, que ceux qui n'en prenaient que d'une seule. Ces deux articles ont eu leur approbation dans l'Eglise; et la pratique du mélange, qui déplairait le moins aux prétendus réformés, est celle qui se trouve le plus souvent défendue.

Elle est défendue au septième siècle, dans le quatrième concile de Brague[2]. Elle est défendue dans le siècle onzième, au concile de Clermont, où le pape Urbain II était en personne, avec environ deux cents évêques, et par le pape Pascal II. Le concile de Clermont réserve les cas *de nécessité et de précaution*[3]. Le pape Pascal réserve la communion des enfants et des malades. Cette communion que l'Occident ne permettait qu'avec ces réserves, s'y est enfin établie durant quelque temps; et même elle est devenue depuis six à sept cents ans la communion ordinaire de tout l'Orient, sans qu'on ait regardé ce changement comme une matière de schisme.

La partie la plus importante dans tous les sacrements, c'est la parole qui donne efficace à l'action. Jésus-Christ n'en a prescrit aucune expressément pour l'Eucharistie dans son Evangile, ni les apôtres dans leurs Epîtres[4]. Jésus-Christ a seulement insinué, en disant : *Faites ceci*, qu'il faut répéter ses propres paroles, par lesquelles le pain et le vin sont changés. Mais ce qui nous a déterminés invinciblement à ce sens, c'est la Tradition : la Tradition a aussi réglé les prières qu'on devait joindre aux paroles de Jésus-Christ; et c'est pour cela que saint Basile, dans le livre *du Saint-Esprit*[5], met parmi les traditions non écrites, *les paroles d'invocations dont on se sert quand on consacre*, ou, pour traduire de mot à mot, *quand on montre l'Eucharistie*.

Par l'article VIII du chapitre XII de la Discipline des prétendus réformés, il est libre aux pasteurs d'user des paroles accoutumées dans la distribution de la cène. L'article est des synodes de Sainte-Foi et de Figeac, en 1578 et 1579. Et en effet, il paraît dans le synode de Privas tenu en 1612[1], *que dans l'Eglise de Genève les diacres ne parlent point, et non pas même les ministres dans la distribution :* de sorte que le sacrement, selon la doctrine de nos réformés, n'étant que dans l'usage, il s'ensuit qu'ils reconnaissent un sacrement qui subsiste sans la parole. Au même synode de Privas, il est défendu aux diacres qui donnent la coupe, de dire aucune parole, parce que Jésus-Christ *parla seul*[2]; et l'Eglise de Metz est exhortée à se conformer *en cela à l'exemple de Jésus-Christ, sans toutefois rien violenter.*

L'exemple de Jésus-Christ ne fait donc pas une loi selon ce synode; et selon les autres synodes, il est libre de séparer de la célébration de ce sacrement la parole, qui est l'âme des sacrements, comme l'exemple du baptême le peut faire voir, pour ne pas ici alléguer le consentement de toute la chrétienté et de tous les siècles.

On voit, par ces décisions, que ce que Jésus-Christ a fait ne paraît pas une loi aux prétendus réformés. Il faut faire la distinction de ce qui est essentiel d'avec ce qui ne l'est pas. Jésus-Christ ne l'a pas faite lui-même, et il a dit généralement : *Faites ceci.* C'est donc à l'Eglise à la faire, et sa pratique constante doit être une loi inviolable.

Mais enfin, pour attaquer nos adversaires dans leur fort, puisqu'ils le mettent pour la plupart dans ces paroles, *Faites ceci :* voyons quand Jésus-Christ les a dites.

Il ne les a dites qu'après avoir dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps;* car c'est alors que saint Luc seul lui fait ajouter : *Faites ceci en mémoire de moi*[3]; cet évangéliste ne rapportant pas qu'il en ait dit autant après le calice.

Il est vrai que saint Paul raconte, qu'après la consécration du calice, Jésus-Christ dit : *Faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous boirez*[4]. Mais après tout, ce discours de Notre Seigneur, à le prendre dans la rigueur et dans la précision des termes, emporte seulement un ordre conditionnel, *de faire ceci en mémoire de Jésus-Christ toutes les fois qu'on le fera*, et non pas un ordre absolu de le faire : ce que je pourrais prouver par les interprètes protestants, si la chose n'était pas trop claire pour avoir besoin de preuve.

Ainsi le mot, *Faites ceci*, ne se trouverait appliqué absolument qu'à ces paroles : *Prenez, mangez,* et les protestants perdraient leur cause.

Que s'ils disent, comme font quelques-uns des leurs, que ces paroles attribuées à la réception du corps : *Faites ceci en mémoire de moi,* ont la même force que celles-ci qui sont dites après le calice : *Toutes les fois que vous boirez faites-le en mémoire de moi*, l'un et l'autre ordonnant bien de *faire en mémoire*, et non pas de faire absolument : leur cause n'en sera que plus mauvaise, puisqu'ainsi il ne restera dans tout l'Evangile aucun précepte ab-

1. *Discip.*, c. XII. *Observat. après l'art.* XIV, *p.* 189. — 2. *Conc., Brac.* IV, *tom.* VI. *Conc.*, *ch.* II. *Lab.*, *tom.* VI, *c.* 11, *pag.* 561, 562 *et seq.* — 3. *Conc. Clarom.*, *c.* XXVIII. *Lab.*, *t.* X, *p.* 508. — 4. *Ep.* XXXII. — 5. *Basil.*, *de Sp. S.* 27. *Ed. Ben.*, *tom.* III, *n.* 65, *p.* 55.

1. *Discip. etc. Observ. sur l'art.* IX, *pag.* 185. — 2. *Idem.* — 3. *Luc.*, XXII. 19. — 4. *I. Cor.*, XI. 25.

solu de prendre aucune des espèces, loin qu'il y en ait un de prendre les deux.

Il ne leur sert de rien de répondre, que l'institution de Jésus-Christ leur suffit, puisque la question revient toujours de savoir ce qui appartient à l'essence de l'institution, Jésus-Christ ne l'ayant pas distingué, et tous les exemples précédents démontrant invinciblement qu'il n'y a que la Tradition dont on puisse l'apprendre.

S'ils ajoutent, qu'en tout cas on ne se peut tromper en faisant ce qui est écrit, et ce que Jésus-Christ a fait; c'est avec une raison apparente laisser la difficulté tout entière, puisque d'un côté ils ont vu tant de choses qu'il fallait observer, quoiqu'elles ne soient point réglées dans l'Ecriture; et que d'autre part ils en voient aussi un si grand nombre qui sont écrites, et que Jésus-Christ a faites, qu'on n'observe point, même parmi eux, sans qu'on trouve rien dans l'Ecriture qui puisse nous assurer qu'elles soient moins importantes que les autres.

Ainsi, sans le secours de la Tradition, on ne saurait comment consacrer, comment donner, comment recevoir, ni, en un mot, comment célébrer le sacrement de l'Eucharistie, non plus que celui du baptême; et cette discussion nous peut aider à entendre avec combien de raison saint Basile a dit, qu'en rejetant la Tradition non écrite, *on attaque l'Evangile même, et on en réduit la prédication à de simples mots*[1], dont on ne comprend point parfaitement le sens.

En effet, toutes les réponses, et tous les raisonnements des ministres, visiblement ne produisent que de nouveaux embarras; et le seul moyen d'en sortir, c'est de rechercher, comme nous faisons, l'essence de l'institution de Notre Seigneur, et l'intelligence certaine de son commandement dans la tradition et la pratique de l'Eglise.

Si donc elle a toujours cru que la grâce de l'Eucharistie n'était pas attachée aux deux espèces; si elle a cru que la communion sous une ou sous deux espèces était salutaire; si les prétendus réformés ont suivi ce sentiment en un certain cas que l'Evangile ne marquait point, c'est-à-dire, à l'égard de ceux qui ne boivent pas de vin : quelle difficulté trouvera-t-on dans une chose réglée par des principes si certains, et par une pratique si constante?

Aussi voyons-nous que la communion sous une espèce s'est établie sans bruit, sans contradiction et sans plainte, de même que s'est établi le baptême par simple infusion, et tant d'autres coutumes innocentes.

VII. La communion sous une espèce s'est établie sans contradiction. — La crainte qu'on eut de répandre le sang de Notre Seigneur, au milieu d'une multitude qui s'approchait de la communion avec beaucoup de confusion, fut cause que les fidèles, persuadés de tout temps qu'une seule espèce suffisait, se réduisirent insensiblement à n'en prendre en effet qu'une seule.

On avait tant de peine à ne point répandre ce sang précieux dans les églises où il y avait peu de ministres, et dans les églises nombreuses, les précautions qu'il fallait apporter en le distribuant rendaient le service si long, surtout dans les grandes solennités, et dans les grandes assemblées, que par là on se porta aisément à l'usage d'une seule espèce.

Dans la conférence tenue à Constantinople l'an 1054, sous le pape saint Léon IX, entre les Latins et les Grecs, le cardinal Humbert, évêque de Silva-Candida, met en fait une coutume de l'Eglise de Jérusalem, attestée par un passage d'un ancien patriarche de cette Eglise[1]. Cette coutume était de communier tout le peuple sous l'espèce du pain, seule et séparée, sans la mêler avec l'autre, selon la pratique du reste de l'Orient. Là, il est marqué expressément qu'on réservait ce qui demeurait du pain sacré de l'Eucharistie pour la communion du lendemain, sans qu'on y parle en aucune sorte du sacré calice; et la coutume en était si ancienne dans cette Eglise, qu'on l'y rapportait aux apôtres. Je veux que ceux de Jérusalem se trompassent en cela, puisqu'il n'y a que les coutumes autant universelles qu'immémoriales, qui, selon la règle de l'Eglise, doivent être rapportées à ce principe : mais toujours voit-on par là l'antiquité de cette coutume. Elle était reçue dans la cité sainte, et dans toute la province qui en dépendait, à ce que pose le cardinal. Nicétas Pectoratus, son antagoniste, ne le contredit point : tout l'univers accourait à Jérusalem, et allait avec un saint empressement communier dans les lieux où les mystères de notre salut s'étaient accomplis. Ce fut sans doute cette multitude immense de communiants, qui fit embrasser l'usage de communier sous une espèce : personne ne s'en est plaint; et le cardinal Humbert, qui paraît ému du mélange, ne dit rien sur la communion d'une seule espèce.

Plusieurs raisons nous font penser que l'usage d'une seule espèce commença dans les grandes fêtes, à cause de la multitude des communiants; et quoi qu'il en soit, il est certain que le peuple se réduisit sans aucune peine à cette manière de communier, par l'ancienne foi qu'il avait qu'on recevait sous une seule et sous toutes les deux espèces la même substance du sacrement, et le même effet de la grâce.

La marque la plus certaine qu'une coutume est tenue pour libre, c'est quand on la change sans trouble. Ainsi quand on a cessé, ou de communier les petits enfants, ou de les baptiser par immersion, personne ne s'en est ému : on s'est réduit de la même sorte à communier sous une espèce; et il y avait plusieurs siècles que le peuple ne communiait que de cette manière, quand les Bohémiens s'avisèrent de dire qu'elle était mauvaise.

Je ne vois pas même que Wiclef, leur premier maître, quelque téméraire qu'il fût, ait condamné cette coutume de l'Eglise : du moins est-il certain qu'on n'en voit rien ni dans les lettres de Grégoire XI; ni dans les deux conciles de Londres, tenus par Guillaume de Courtenay, et par Thomas Arondel, archevêque de Cantorbéry; ni dans le concile d'Oxford, célébré par le même Thomas, sous Grégoire XII[2]; ni dans le concile romain, sous Jean XXIII; ni dans un troisième concile de Londres, sous le même pape[3]; ni dans le concile de Constance; ni enfin dans tous les conciles, et tous les décrets, où se trouve la condamnation de cet hérésiarque et le dénombrement de ses erreurs :

1. *Basil., de Sp. S., cap.* XXVII, *tom.* III, *p.* 54 *et seq.*

1. *Disp. Humb. Card., apud Bar., app. tom.* XI — 2. *Tom.* XI *Conc.* — 3. *Tom.* XII *Conc.*

par où il paraît, qu'ou il n'a pas insisté sur celle-ci, ou qu'on n'en a pas fait grand bruit.

Calixte convient avec Æneas Silvius, auteur voisin de ces temps, qui a écrit cette histoire, que le premier qui remua cette question, fut un nommé Pierre Dresde, maître d'école de Prague[1]. Il se servait contre nous de l'autorité du passage de saint Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Ce passage persuada Jacobel de Misnie, qui révolta contre l'Eglise toute la Bohême vers la fin du quatorzième siècle. Il fut suivi de Jean Hus, au commencement du quinzième, et la querelle qu'on nous fait sur les deux espèces n'a pas une plus haute origine.

Encore faut-il remarquer que Jean Hus n'osa pas dire d'abord, que la communion sous les deux espèces fût nécessaire : *Il lui suffisait qu'on lui avouât qu'il était permis et expédient de la donner ; mais il n'en déterminait pas la nécessité :* tant il était établi, qu'en effet il n'y en avait aucune.

Quand on change des coutumes essentielles, l'esprit de la Tradition, toujours vivant dans l'Eglise ne manque jamais d'exciter de la résistance. Les ministres, avec tous leurs grands raisonnements, ont peine encore à accoutumer leurs peuples à voir mourir leurs enfants sans baptême, et malgré l'opinion qu'ils leur ont mise dans l'esprit, que le baptême n'est pas nécessaire à salut, ils ne peuvent empêcher le trouble que leur cause un si funeste événement, ni presque retenir les pères qui veulent absolument qu'on baptise leurs enfants dans cette nécessité, suivant l'ancienne coutume. Je l'ai vu par expérience, et on le peut avoir remarqué dans ce que j'ai rapporté de leurs synodes : tant il est vrai que la coutume qu'une tradition immémoriale et universelle a imprimée dans les esprits, comme nécessaire, a une force invincible ; et loin qu'on puisse éteindre un tel sentiment dans toute l'Eglise, on a peine même à l'éteindre parmi ceux qui le contredisent de propos délibéré. Si donc la communion d'une seule espèce a passé sans contradiction et sans bruit, c'est, comme nous avons dit, que tous les chrétiens, dès l'origine du christianisme, étaient nourris dans cette foi ; que la même vertu était répandue dans chacune des deux espèces, et qu'on ne perdait rien de substantiel lorsqu'on n'en prenait qu'une seule.

Il n'a fallu faire aucun effort pour faire entrer les fidèles dans ce sentiment. La communion des enfants, la communion des malades, la communion domestique, la coutume de communier sous une ou sous deux espèces indifféremment dans l'Eglise même et dans les saintes assemblées, et enfin les autres choses que nous avons vues, avaient naturellement inspiré ce sentiment à tous les fidèles dès les premiers temps de l'Eglise.

Ainsi, quand Jean de Pekam, archevêque de Cantorbéry, au treizième siècle, fit enseigner à son peuple avec tant de soin, *que sous la seule espèce qu'on leur distribuait, ils recevaient Jésus-Christ tout entier*[2], la chose passa sans peine, et personne ne le contredit.

Et ce serait chicaner, de dire que ce *grand soin* fait voir qu'on y trouvait de la répugnance, puisque nous avons déjà vu que Guillaume, évêque de Châlons, et Hugues de Saint-Victor, pour ne point à présent remonter plus haut, avaient constamment enseigné, plus de cent ans avant lui, la même doctrine, sans que personne y eût rien trouvé de nouveau ni d'étrange, tant elle entre naturellement dans les esprits. Nous voyons, en tout temps et en tous lieux, la charité pastorale soigneuse de prévenir jusques aux moindres pensées que l'ignorance pouvait faire tomber dans l'esprit des peuples. Et enfin, c'est un fait constant, qu'il n'y a eu ni plainte, ni contradiction sur cet article durant plusieurs siècles.

J'avance même, sans crainte, qu'aucun de ceux qui ont cru la réalité n'a jamais révoqué en doute de bonne foi cette intégrité, pour ainsi parler, de la personne de Jésus-Christ sous chaque espèce, puisque ce serait donner un corps mort, que de donner un corps sans sang et sans âme, chose qui fait horreur à penser.

De là vient qu'en croyant la réalité, on est porté à croire la pleine suffisance de la communion sous une espèce. Nous voyons aussi que Luther était tombé naturellement dans cette pensée ; et longtemps après qu'il se fut ouvertement révolté contre l'Eglise, il est certain qu'il tenait encore la chose pour indifférente, ou du moins pour peu importante, censurant grièvement Carlostad, qui avait, contre son avis, établi la communion sous les deux espèces, et qui semblait, disait-il, mettre toute la Réforme dans *ces choses de néant*[1].

Il dit même ces insolentes paroles dans le Traité qu'il publia en 1523, sur la formule de la messe : « Si un concile ordonnait ou permettait les deux » espèces, en dépit du concile, nous n'en pren- » drions qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni » l'autre, et maudirions ceux qui prendraient les » deux en vertu de cette ordonnance : » paroles qui font assez voir que lorsque lui et les siens se sont depuis tant opiniâtrés aux deux espèces, c'est plutôt par esprit de contradiction, que par un sérieux raisonnement.

En effet, il approuva la même année les lieux communs de Mélanchton, où il range parmi les choses indifférentes la communion sous une ou sous deux espèces. En 1528, dans la visite de la Saxe[2], il laisse positivement la liberté de n'en prendre qu'une seule, et persiste encore dans ce sentiment en 1533, quinze ans après qu'il se fut érigé en réformateur.

Tout le parti luthérien suppose qu'on ne perd rien d'essentiel ni de nécessaire au salut, quand on manque de communier sous les deux espèces, puisque dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, pièce aussi authentique dans ce parti, que la Confession d'Augsbourg elle-même, et également souscrite par tous ceux qui l'ont embrassée, il est expressément porté, « que l'Eglise est digne d'ex- » cuse, de n'avoir reçu qu'une seule espèce, ne » pouvant avoir les deux : mais qu'il n'en est pas » de même des auteurs de cette injustice. » Quelle idée de l'Eglise, qu'on nous représente forcée avant Luther à ne recevoir que la moitié d'un sacrement

1. N. 21, 25. — 2. *Conc. Lambeth*, c. 1, *tom.* XI. *Conc.*, col. 1159.

1. *Ep. Luth. ad Gap. Guttol.*, *tom.* II. *Ep.* 56. — 2. *Visit. Sax. tom.*, VI. *Ien.*

par la faute de ses pasteurs ! comme si les pasteurs n'étaient pas eux-mêmes, par l'institution de Jésus-Christ, une partie de l'Eglise. Mais enfin il paraît par là, de l'aveu des luthériens, que ce que *perdit l'Eglise*, selon eux, n'était pas essentiel, puisqu'il ne peut jamais être excusable ni tolérable de recevoir les sacrements de qui que ce soit contre l'essence de leur institution, et que la droite administration des sacrements n'est pas moins essentielle à l'Eglise, que la pure prédication de la parole.

Calixte, qui nous rapporte avec soin tous ces passages[1], excuse Luther, et les premiers auteurs de la réformation, *sur ce que l'ayant entreprise* (voici un aveu mémorable, et un digne commencement de la Réforme), *sur ce que*, dit Calixte, *ses premiers auteurs l'ayant entreprise plutôt par la violence d'autrui, que de leur propre volonté,* c'est-à-dire, plutôt par esprit de contradiction, que par un amour sincère de la vérité, *ils ne purent pas au commencement découvrir la nécessité du précepte de communier sous les deux espèces, ni rejeter la coutume.* Voilà ce que dit Calixte, et il ne voit pas combien il détruit lui-même l'évidence qu'il attribue à ce précepte, en le faisant voir ignoré par les premiers hommes de la nouvelle Réforme, et par ceux qu'on y croit choisis de Dieu pour cet ouvrage. N'auraient-ils pas aperçu une chose que Calixte trouve si claire? ou Calixte n'en a-t-il pas trop dit, quand il nous donne pour si clair ce qui n'est point aperçu par de tels docteurs?

Mais pour ne plus parler d'eux, Calixte lui-même, ce Calixte qui a tant écrit contre la communion sous une espèce, à la fin du même Traité où il l'a tant combattue[2], bien éloigné de nous en parler comme d'une chose où il s'agisse du salut, déclare qu'*il n'exclut pas du nombre des vrais fidèles nos ancêtres, qui ont communié sous une espèce il y a plus de cent cinquante ans*, et, ce qui est bien plus remarquable, *ceux qui y communient encore aujourd'hui, ne pouvant mieux faire*[3]; et conclut en général que tout ce qu'on pense, ou ce qu'on pratique sur ce sacrement, ne peut être un obstacle au salut, ni une matière légitime de division, à cause que la réception de ce sacrement n'est pas d'une obligation essentielle. Que ce principe de Calixte soit vrai, et que sa conséquence en soit bien tirée, ce n'est pas de quoi il s'agit. C'est assez que cet ardent défenseur des deux espèces soit obligé à la fin de convenir, qu'on se peut sauver dans une Eglise où on n'en reçoit qu'une seule : par où il est obligé à reconnaître, ou qu'on peut faire son salut hors de la vraie Eglise, ce qu'assurément il ne dira pas; ou, ce qu'il dira aussi peu, que la vraie Eglise peut demeurer telle en manquant d'un sacrement; ou, ce qui est plus naturel, et ce qu'en effet nous disons, que la communion des deux espèces n'est pas essentielle à celui de l'Eucharistie.

Voilà à quoi aboutissent ces grandes disputes contre la communion sous une espèce; et après avoir épuisé toute sa subtilité, on en vient enfin par tous ces efforts à reconnaître tacitement ce qu'on a tâché de combattre par des traités si étudiés.

VIII. Réfutation de l'histoire du retranchement de la coupe, faite par M. Jurieu. — Dans le dernier Traité que M. Jurieu a mis au jour, il se propose de faire *un abrégé de l'histoire du retranchement de la coupe*[1], où, quoiqu'il nous donne pour indubitable tout ce qu'il lui plaît d'y débiter, il nous sera aisé de lui faire voir presque autant de faussetés qu'il a raconté de faits.

Il ne dit rien de nouveau sur les évangiles et sur les épîtres de saint Paul, dont nous avons assez parlé. Du siècle des apôtres, il passe aux siècles suivants, où il montre, sans peine, que l'usage des deux espèces était ordinaire[2]. Mais il s'est bientôt aperçu qu'il ne ferait plus rien contre nous, s'il n'en disait davantage : car il sait bien que nous soutenons que, lors même que les deux espèces étaient en usage, on ne les croyait pas si nécessaires qu'on ne communiât aussi souvent et aussi publiquement sous une seule, sans que personne s'en plaignît. Pour nous ôter cette défense, et dire quelque chose de concluant, il ne suffisait pas d'assurer que l'usage des deux espèces était ordinaire; il fallait encore assurer qu'on le regardait comme indispensable, et que jamais on ne communiait d'une autre sorte. M. Jurieu a senti qu'il le fallait dire; il l'a dit en effet, mais il n'a pas même tenté de le prouver, tant il a désespéré d'y réussir. Seulement, par une hardie et véhémente affirmation, il a cru pouvoir suppléer au défaut de la preuve qui lui manque : « C'est, dit-il[3], un fait d'une notoriété publique, et qui n'a pas besoin de preuve; » c'est une affaire qui n'est pas contestée. » Ces manières affirmatives imposent; les prétendus réformés en croient un ministre sur sa parole, et ne peuvent s'imaginer qu'il leur ose dire qu'une chose ne soit pas contestée, quand en effet elle l'est. Cependant c'est la vérité qu'il n'y a rien, non-seulement de plus contesté, mais encore de plus faux que ce que M. Jurieu nous donne ici pour incontestable, et comme également avoué dans les deux partis.

Mais considérons ses paroles dans toute leur suite. « C'est, dit-il, une affaire qui n'est pas contestée. » Durant l'espace de plus de mille ans, dans l'E» glise, personne n'avait entrepris de célébrer ce » sacrement, et de faire communier les fidèles au» trement que le Seigneur ne l'avait commandé, » c'est-à-dire, sous les deux espèces; excepté que » pour faire communier plus facilement les ma» lades, quelques gens s'étaient avisés de tremper » le pain dans le vin, et de faire recevoir l'un et » l'autre signe en même temps. »

La proposition et l'exception ne sont faites ni l'une ni l'autre de bonne foi.

La proposition est que, durant l'espace de plus de mille ans, personne n'avait entrepris de célébrer ce sacrement ni de le donner autrement que sous les deux espèces. Il confond d'abord deux choses bien différentes, célébrer ce sacrement, et le donner. On n'a jamais célébré que sous les deux espèces; nous en convenons, et nous en avons dit la raison, tirée de la nature du sacrifice : mais qu'on n'ait jamais donné que les deux espèces, c'est de quoi on dispute; et le bon ordre, pour ne pas dire la bonne foi, ne permettait pas qu'on mît ensemble ces deux choses comme également incontestables.

1. *N.* 199. — 2. *Idem*, *n.* 200. *Desider. Paris*, *n.* 4. — 3. *De Communione sub utraque*, *n.* 200. *et Jud.*, *n.* 76.

1. *Examen de l'Euch.*, 6e *Traité*, 5e *Sect.* — 2. *Examen*, *p.* 478. — 3 *Idem*, *p.* 468.

Mais ce qui ne se peut souffrir, c'est qu'on avance que durant plus de mille ans on n'ait jamais donné la communion que sous les deux espèces, et encore que ce soit une chose « de notoriété publique, une » chose qui n'a pas besoin de preuve, une chose » qui n'est point contestée. »

Il faudrait respecter la foi publique, et ne pas abuser de ces grands mots. M. Jurieu sait bien en sa conscience que nous contestons tout ce qu'il dit ici : les seuls titres des articles de la première partie de ce discours font assez voir combien il y a d'occasions où nous soutenons qu'on donnait la communion sous une espèce : je ne suis pas le premier à le dire, à Dieu ne plaise, et je ne fais qu'expliquer ce qu'ont dit devant moi tous les catholiques.

Mais y a-t-il rien de moins sincère, que de n'apporter ici d'exception à la communion ordinaire, que la communion des malades, et encore de n'y trouver de la différence, qu'en ce qu'on y mêlait les deux espèces? Puisque M. Jurieu voulait rapporter ce qui n'est pas contesté par les catholiques, il devait parler autrement. Il sait bien que nous soutenons que la communion des malades consistait, non à leur donner les deux espèces mêlées, mais à leur donner ordinairement la seule espèce du pain. Il sait bien ce que disent nos auteurs sur la communion de Sérapion, sur celle de saint Ambroise, sur les autres que j'ai marquées; et qu'en un mot nous disons que la manière ordinaire de communier les malades était de les communier sous une espèce. C'en est déjà trop, d'oser nier un fait si bien établi : mais de pousser la hardiesse jusqu'à dire que le contraire n'est pas contesté, je ne sais comment M. Jurieu a pu s'y résoudre.

Mais que veut-il dire, lorsqu'il assure comme une chose que nous ne contestons pas, que « jamais, » durant l'espace de plus de mille ans, on n'a donné » la communion que sous les deux espèces, excepté » dans la communion des malades, où on les don- » nait toutes deux mêlées ensemble? » Quelle exception est celle-ci : *On a toujours donné les deux espèces, excepté quand on les a données mêlées ensemble?* M. Jurieu a voulu mieux dire qu'il n'a dit; en assurant, comme il fait, que durant plus de mille ans on n'a jamais donné la communion que sous les deux espèces, il a bien senti qu'il fallait du moins excepter la communion des malades. Il le voulait faire naturellement, mais en même temps il a vu que par cette seule exception il perdait le fruit d'une proposition si universelle; et que d'ailleurs, il n'y avait aucune apparence que l'ancienne Eglise ait envoyé les mourants au jugement de Jésus-Christ, après une communion faite contre son commandement. Ainsi il n'a osé dire ce qui lui était d'abord venu dans l'esprit, et il est tombé dans un embarras visible.

Enfin, pourquoi ne parle-t-il que de la communion des malades? D'où vient qu'il n'a rien dit dans ce récit de la communion des petits enfants, et de la communion domestique, qu'il sait bien que nous alléguons toutes deux, comme faites sous une seule espèce? Pourquoi dissimule-t-il ce que nos auteurs ont soutenu, ce que j'ai prouvé après eux par les décrets de saint Léon et de saint Gélase, qu'il était libre de communier sous une ou sous deux espèces, je dis à l'Eglise même, et au sacrifice public? M. Jurieu a-t-il ignoré ces choses, pour ne rien dire du reste? A-t-il ignoré l'office du vendredi saint, et la communion qu'on y faisait sous une seule espèce? Un homme aussi instruit n'a-t-il pas su ce qu'en ont écrit Amalarius et les autres auteurs du huitième et neuvième siècle, que nous avons rapportés? Savoir ces choses, et poser comme un fait non contesté, que, *durant plus de mille ans, jamais on n'a donné la communion que sous les deux espèces :* n'est-ce pas trahir manifestement la vérité et sa propre conscience?

Les autres auteurs de sa communion qui ont écrit contre nous, agissent de meilleure foi. Calixte, M. du Bourdieu, et les autres, tâchent de répondre à ces objections que nous leur faisons. M. Jurieu prend une autre voie, et se contente de dire hardiment, « que durant plus de mille ans, on n'a ja- » mais entrepris de faire communier les fidèles » autrement que sous les deux espèces, et que la » chose n'est pas contestée. » C'estl e plus court, et c'est le plus sûr, pour tromper les simples; mais il faut croire que ceux qui aimeront leur salut ouvri ront les yeux, et ne souffriront pas qu'on leur impose davantage.

Il ne reste à M. Jurieu qu'un seul refuge : c'est de dire que ces communions, qu'on faisait si souvent dans l'ancienne Eglise sous une espèce, n'étaient pas le sacrement de Jésus-Christ, non plus que la communion qu'on donne dans ses églises avec le pain seul à ceux qui ne boivent pas de vin. En répondant de cette sorte, il répondra selon ses principes, je l'avoue : mais je soutiens, après tout cela, qu'il n'oserait se servir de cette réponse, ni imputer à l'ancienne Eglise cette monstrueuse pratique, où l'on donne un sacrement qui n'en est pas un, et une chose humaine dans la communion.

En tout cas, il fallait toujours, dans une histoire telle qu'il l'avait promise, rapporter des faits si con sidérables. Il n'en dit pas un mot dans son récit: je ne m'en étonne pas; il n'aurait pu parler de tant de faits importants, sans montrer qu'il y avait du moins sur ce point une grande contestation entre eux et nous; et il lui plaisait de dire que *c'est une chose qui n'a pas besoin de preuve, et qui n'est pas contestée.*

Il est vrai que hors le lieu du récit, et en répondant aux objections, il dit un mot de la communion qu'on faisait à la maison. Il se sauve en répondant[1], « qu'il n'est pas certain que ceux qui emportaient » ainsi l'Eucharistie avec eux, n'emportassent pas » aussi le vin, et que ce dernier est beaucoup plus » apparent. » Il n'est pas certain; ce dernier est beaucoup plus apparent. Un homme si affirmatif se défie bien de sa cause, quand il parle ainsi; mais du moins, puisqu'il doute, il ne doit pas dire que « c'est un fait sans contestation, qu'on n'a jamais » entrepris durant plus de mille ans de communier » les fidèles autrement que sous les deux espèces.» Voilà, dès les premiers siècles de l'Eglise, une infinité de communions que lui-même n'a pas osé assurer avoir été faites sous les deux espèces. C'était un abus, dit-il. N'importe, il fallait rapporter le fait, la question de l'abus viendrait après, et on verrait s'il faut condamner tant de martyrs, et tant d'autres

1. *Examen, etc. Sect.* VII, *p.* 483, 484.

saints, et toute l'Eglise des premiers siècles, qui a pratiqué cette communion domestique.

M. Jurieu tranche le mot trop hardiment : « Y » a-t-il de la bonne foi, dit-il, à tirer une preuve » d'une pratique opposée à celle des apôtres, que » l'on condamne aujourd'hui, et qui passerait dans » l'Eglise romaine pour le dernier de tous les at- » tentats? »

Ne fallait-il pas encore faire croire au monde que nous condamnons, avec lui et avec les siens, la pratique de tant de saints, comme contraire à celle des apôtres? Mais nous sommes bien éloignés d'une si horrible témérité. M. Jurieu le sait bien; et un homme qui nous vante tant la bonne foi, en devait avoir assez pour remarquer, ce que j'ai fait voir en son lieu, que l'Eglise ne condamne pas toutes les pratiques qu'elle change; et que le Saint-Esprit, qui la conduit, lui fait non-seulement condamner les mauvaises pratiques, mais encore en quitter de bonnes, et les défendre sévèrement quand on en abuse.

Je crois que l'on voit assez la fausseté de l'histoire que nous fait M. Jurieu des premiers siècles de l'Eglise, jusqu'à mille et onze cents ans : ce qu'il nous dit sur le reste n'est pas moins contraire à la vérité.

Je n'ai pas besoin de parler de la manière dont il raconte l'établissement de la présence réelle et de la transsubstantiation durant le dixième siècle[1] : cela n'est pas de notre sujet, et d'ailleurs rien ne nous oblige à réfuter ce qu'il avance sans preuve. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il regarde la communion sous une espèce, comme une chose qui n'est venue qu'en présupposant la transsubstantiation. A la bonne heure : quand on verra désormais, comme nous l'avons fait voir invinciblement, la communion sous une espèce pratiquée dès les premiers siècles de l'Eglise, et dans le temps des martyrs, on ne pourra plus douter que la transsubstantiation n'y fût dès lors établie; et M. Jurieu lui-même sera obligé d'avouer cette conséquence. Mais revenons à la suite de son histoire.

Il nous y montre la communion sous une espèce, comme une chose dont on s'avisa dans le onzième siècle, après que la présence réelle et la transsubstantiation fut bien établie : car on s'aperçut alors, dit-il[2], « que sous une miette de pain, aussi bien » que sous chaque goutte de vin, étaient renfermés » toute la chair et tout le sang de Notre Seigneur. » Qu'en arriva-t-il? Ecoutons. « Cette mauvaise rai- » son prévalut de telle manière sur l'institution du » Seigneur, et sur la pratique de toute l'Eglise an- » cienne, que la coutume de communier sous la » seule espèce du pain s'établit insensiblement » dans le douzième et le treizième siècle. » Elle s'y établit insensiblement; tant mieux pour nous. Ce que j'ai dit est donc véritable, que les peuples se réduisirent sans contradiction et sans peine à la seule espèce du pain, tant ils étaient préparés par la communion des malades, par celle des petits enfants, par celle qu'on faisait à la maison, par celle qu'on faisait à l'église même, et enfin par toutes les pratiques que nous avons vues, à reconnaître une véritable et parfaite communion sous une espèce.

1. *Sect.* v, *p.* 469. — 2. *Idem*, *p.* 470.

C'est une chose fâcheuse pour nos réformés : ils ont beau vanter ces changements insensibles, où ils mettent toute la défense de leur cause; jamais ils n'ont produit, et jamais ils ne produiront aucun exemple de ces changements dans les choses essentielles. Qu'on change insensiblement et sans contradiction des choses indifférentes, il n'y a rien en cela de fort merveilleux : mais, comme nous avons dit, on ne change pas si aisément la foi des peuples, ni les pratiques qu'on croit essentielles à la religion. Car alors la Tradition, l'ancienne créance, la coutume même, et le Saint-Esprit qui anime le corps de l'Eglise, s'opposent à la nouveauté. Quand donc on change sans peine et sans s'en apercevoir, c'est signe qu'on ne croyait pas la chose si nécessaire.

M. Jurieu a vu cette conséquence, et après avoir dit[1] que « la coutume de communier sous la seule » espèce du vin, s'établit insensiblement dans le » douzième et le treizième siècle, » il ajoute incontinent après : « Ce ne fut pourtant pas sans résis- » tance : les peuples souffraient avec la dernière » impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus- » Christ; on en murmura de toutes parts. » Il avait dit un peu au-dessus, que ce changement, bien différent de ceux qui se font *d'une manière insensible, sans opposition et sans bruit, s'était fait* au contraire *avec éclat*[2]. Ces messieurs content les choses comme il leur plaît : la difficulté présente les entraîne; et pressés de l'objection, ils disent dans le moment ce qui semble les tirer d'affaire, sans trop songer s'il s'accorde, je ne dis pas avec la vérité, mais avec leurs propres pensées. La cause le demande ainsi, et il ne faut pas s'attendre qu'on puisse défendre une erreur d'une manière suivie. C'est l'état où s'est trouvé M. Jurieu. *Cette coutume*, dit-il, c'est-à-dire, celle de communier sous une espèce, *s'établit insensiblement;* il n'y a rien de plus tranquille. Ce ne fut pourtant pas sans résistance, sans éclat, sans avoir la dernière impatience, sans murmurer de toutes parts; voilà une grande commotion. La vérité fait dire naturellement le premier, et l'attachement à sa cause fait dire l'autre. En effet, on ne trouve rien de ces *murmures universels, de ces extrêmes impatiences, de ces résistances des peuples;* et cela porte à établir un changement *insensible.* D'autre côté, on ne veut pas dire qu'une pratique qu'on représente si étrange, si fort inouïe, si évidemment sacrilége, s'établisse sans répugnance, et sans qu'on y prenne garde. Pour éviter cet inconvénient, il faut s'imaginer de la résistance, et si on n'en trouve pas, en inventer.

Mais encore quel pouvait être le sujet de ces murmures si universels? M. Jurieu nous en a dit sa pensée : mais en ce point, il ne s'est non plus accordé avec lui-même, que dans tout le reste. Ce qui causa ces murmures, « c'est, dit-il[3], que les » peuples souffraient avec la dernière impatience » qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ. » A-t-il oublié ce qu'il vient de dire[4], que la présence réelle leur avait fait voir que « sous chaque miette » de pain étaient renfermés toute la chair et tout le » sang du Seigneur? » Songe-t-il à ce qu'il va dire

1. *Sect.* v, *p.* 470. — 2. *Idem*, *p.* 464. — 3 *Ibid.*, *p.* 470. — 4. *Ibid.*, *p.* 469.

dans un moment[1], « que si la doctrine de la trans-» substantiation et de la présence réelle était véri-» table, il est vrai que le pain renfermerait la chair » et le sang de Jésus-Christ? » Où était donc ici cette moitié de Jésus-Christ retranchée, que les peuples souffraient, selon lui, avec la dernière impatience? Si on veut leur donner des plaintes, qu'on leur en donne du moins qui soient conformes à leurs sentiments, et qu'on les fasse vraisemblables.

Mais c'est qu'en effet il n'y en eut point. Aussi M. Jurieu ne nous en fait-il paraître aucune dans les auteurs du temps. La première contradiction est celle qui donna lieu à la décision du concile de Constance en l'an 1415. Elle commença en Bohème, ainsi que nous l'avons vu, sur la fin du quatorzième siècle : et si, selon le récit de M. Jurieu, la coutume d'une seule espèce commence au siècle onzième, si on ne commence à s'en plaindre, et encore dans la Bohème toute seule, que vers la fin du quatorzième siècle, de l'aveu de notre ministre, trois cents ans entiers se seront passés, sans qu'un changement si étrange, si hardi, si nous l'en croyons, si visiblement opposé à l'institution de Jésus-Christ, et à toute la pratique précédente, ait fait aucun bruit. Le croira qui voudra : je sais bien, pour moi, que pour le croire il faut avoir étouffé les reproches de sa conscience.

M. Jurieu en aura, sans doute, de se voir forcé par sa cause à déguiser la vérité en tant de manières dans un récit historique, c'est-à-dire, dans un genre de discours qui demande plus que tous les autres la candeur et la bonne foi.

Il ne propose pas même l'état de la question sincèrement. « L'état de la question, dit-il[2], est fort » aisé à comprendre : » il le va donc dire nettement. Voyons. « On demeure d'accord, poursuit-» il, que quand on communie les fidèles, tant du » peuple que du clergé, on est obligé de leur don-» ner le pain à manger : mais on prétend qu'il n'en » est pas de même de la coupe. » Il ne veut pas seulement songer que nous croyons la communion également valable et parfaite sous chacune des deux espèces. Vouloir par l'état même de la question donner à entendre que nous croyons plus de perfection ou plus de nécessité dans celle du pain que dans l'autre, ou que Jésus-Christ ne soit pas également dans toutes les deux : c'est vouloir nous rendre manifestement ridicules. Mais il sait bien que nous sommes très-éloignés de cette pensée; et on a pu voir dans ce Traité, que nous croyons la communion donnée aux petits enfants, durant tant de siècles, sous la seule espèce du vin, aussi valable que celle qu'on a donnée en tant de rencontres sous la seule espèce du pain. Ainsi M. Jurieu propose mal l'état de la question. C'est par où il entame la dispute sur les deux espèces, il la continue par une histoire, où nous avons vu qu'il avance autant de faussetés, que de faits. Voilà celui que nos réformés regardent maintenant partout comme le plus ferme défenseur de leur cause.

IX. Réflexion sur la concomitance et sur la doctrine du chapitre VI de l'Évangile de saint Jean. — Si on ajoute aux preuves de faits que nous avons tirées de l'antiquité la plus pure et la plus sainte, et aux maximes solides que nous avons établies de l'aveu des prétendus réformés; si on ajoute, dis-je, à toutes ces choses, ce que nous avons déjà dit, mais ce qu'on n'a peut-être pas assez pesé, que la présence réelle étant supposée, on ne peut nier que chaque espèce ne contienne Jésus-Christ tout entier : la communion sous une espèce demeurera sans difficulté, n'y ayant rien de moins raisonnable que de faire dépendre la grâce d'un sacrement où Jésus-Christ a daigné être présent, non de Jésus-Christ lui-même, mais des espèces qui l'enveloppent.

Il faut ici que MM. de la religion prétendue réformée nous permettent de leur expliquer un peu plus à fond cette concomitance tant attaquée par leurs disputes; et puisqu'ils ont passé la réalité comme une doctrine qui n'a aucun venin, ils ne doivent plus désormais avoir tant d'aversion pour une chose qui n'en est qu'une conséquence manifeste.

M. Jurieu l'a reconnu dans les endroits que nous avons remarqués. « Si, dit-il[1], la doctrine de la » transsubstantiation et de la présence réelle était » véritable, il est vrai que le pain renfermerait et » la chair et le sang de Jésus-Christ. » Ainsi la concomitance est une suite de la présence réelle; et les prétendus réformés ne nous contestent pas cette conséquence.

Qu'ils supposent donc, du moins un moment, cette présence réelle, puisqu'ils la supportent dans leurs frères les luthériens, et qu'ils en considèrent avec nous les suites nécessaires : ils verront que Notre Seigneur n'a pu nous donner son corps et son sang perpétuellement séparés, ni nous donner l'un et l'autre, sans nous donner, en chacun des deux, sa personne tout entière.

Certainement, quand il a dit : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, et nous a donné par ces paroles la chair de son sacrifice à manger, il savait bien qu'il ne nous donnait pas la chair d'un pur homme, mais qu'il nous donnait une chair unie à la divinité, et, en un mot, la chair d'un Dieu et d'un homme tout ensemble. Il en faut dire de même de son sang, qui ne serait pas le prix de notre salut, s'il n'était le sang d'un Dieu, sang que le Verbe divin s'était rendu propre d'une façon particulière en se faisant homme, conformément à cette parole de saint Paul : « Parce que ses serviteurs sont com-» posés de chair et de sang; lui qui a dû en tout » leur être semblable, il a voulu participer à l'un » et à l'autre[2]. »

Mais s'il n'a pas voulu nous donner dans son sacrement une chair purement humaine, il a encore moins voulu nous y donner une chair sans âme, une chair morte, un cadavre, ou par la même raison une chair dénuée de sang, et un sang actuellement séparé du corps : autrement il lui faudrait souvent mourir, et souvent répandre son sang, chose indigne du glorieux état de sa résurrection, où il devait éternellement conserver la nature humaine aussi entière qu'il l'avait prise au commencement. De sorte qu'il savait bien que dans sa chair nous aurions son sang, que dans son sang nous aurions sa chair; et que nous aurions dans l'un et dans l'autre son âme sainte avec sa divinité tout

1. *Sect.* VI, *p.* 180. — 2. *Sect.* V, *p.* 461.

1. *Examen*, p. 180. — 2. *Heb.*, II. 14, 17.

entière, sans laquelle sa chair ne serait pas vivifiante, ni son sang plein d'esprit et de grâce.

Pourquoi donc en nous donnant de si grands trésors, son âme sainte, sa divinité, tout ce qu'il est; pourquoi, dis-je, a-t-il nommé seulement son corps et son sang, si ce n'est pour nous faire entendre que c'est par l'infirmité, qu'il a voulu avoir commune avec nous, que nous parvenons à sa force? Et pourquoi a-t-il séparé dans sa parole ce corps et ce sang, qu'il ne voulait séparer effectivement que durant le peu de temps qu'il fut au tombeau, si ce n'est pour nous faire entendre aussi, que ce corps et ce sang, dont il nous nourrit et nous vivifie, n'en auraient point la vertu, s'ils n'avaient une fois été actuellement séparés, et si cette séparation n'avait causé au Sauveur la mort violente qui l'a rendu notre victime? Si bien que la vertu de ce corps et de ce sang venant de sa mort, il a voulu conserver l'image de cette mort, quand il nous les a donnés dans sa sainte Cène, et par une si vive représentation nous tenir toujours attachés à la cause de notre salut, c'est-à-dire au sacrifice de la croix.

Selon cette doctrine, nous devions avoir, sous une image de mort, notre victime vivante; autrement nous ne serions pas vivifiés. Jésus-Christ nous dit encore à la sainte table : *Je suis vivant, mais j'ai été mort*[1]; et vivant en effet, je porte seulement sur moi l'image de la mort que j'ai endurée. C'est aussi par là que je vivifie, parce que, par la figure de ma mort une fois soufferte, j'introduis ceux qui croient, à la vie que je possède éternellement.

Ainsi l'agneau qui est devant le trône, *comme mort*, ou plutôt *comme tué*[2], ne laisse pas d'être vivant, *car il est debout;* et il envoie par toute la terre *les sept esprits de Dieu*, *et il prend le livre, et il l'ouvre*, et il remplit de joie et de grâce le ciel et la terre.

Nos réformés ne veulent pas ou ne peuvent peut-être pas encore entendre un si haut mystère; car il n'entre que dans les cœurs préparés par une foi épurée; mais s'ils ne peuvent pas l'entendre, ils entendent bien du moins qu'on ne peut croire une présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, sans admettre toutes les choses que nous venons d'expliquer; et ces choses ainsi expliquées, c'est ce qu'on appelle la concomitance.

Mais aussitôt que la concomitance est supposée, et qu'on a vu Jésus-Christ tout entier sous chaque espèce, il est bien aisé d'entendre en quoi consiste la vertu de ce sacrement. *La chair ne sert de rien*[3]; et si nous l'entendons comme saint Cyrille[4], dont le sens a été suivi par tout le concile d'Éphèse, elle ne sert de rien à la croire toute seule, à la croire la chair d'un pur homme; mais à la croire la chair d'un Dieu, une chair pleine de divinité, et par conséquent *d'esprit et de vie;* elle sert beaucoup sans doute, puisqu'en cet état elle est pleine d'une vertu infinie, et qu'en elle nous recevons avec l'humanité tout entière de Jésus-Christ, sa divinité aussi tout entière, et la source même des grâces.

C'est pourquoi le Fils de Dieu, qui savait ce qu'il voulait mettre dans son mystère, a bien su aussi nous faire entendre en quoi il en voulait mettre la vertu. Il ne faut plus objecter ce qu'il a dit dans saint Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*[1]. Il veut dire visiblement, qu'il n'y a point de vie pour ceux qui se séparent de l'un et de l'autre; car au reste, ce n'est pas manger et boire qui donnent la vie, c'est recevoir Jésus-Christ. Jésus-Christ le dit lui-même, et comme remarque excellemment le concile de Trente[2], trop injustement calomnié par nos adversaires : « Celui qui a » dit : SI VOUS NE MANGEZ LA CHAIR DU FILS DE » L'HOMME, ET NE BUVEZ SON SANG, VOUS N'AUREZ PAS » LA VIE EN VOUS[3], a dit aussi : SI QUELQU'UN MANGE » DE CE PAIN, IL AURA LA VIE ÉTERNELLE[4]. Et celui » qui a dit : QUICONQUE MANGE MA CHAIR ET BOIT MON » SANG, A LA VIE ÉTERNELLE[5], a dit aussi : LE PAIN » QUE JE DONNERAI EST MA CHAIR, QUE JE DONNERAI » POUR LA VIE DU MONDE[6]. Et enfin celui qui a dit : » QUI MANGE MA CHAIR ET BOIT MON SANG, DEMEURE EN » MOI ET MOI EN LUI[7], a dit aussi : QUI MANGE CE » PAIN, AURA LA VIE ÉTERNELLE[8]; et encore : QUI ME » MANGE VIVRA POUR MOI, ET VIVRA PAR MOI[9]. » Par où il nous lie, non pas au manger et au boire de la sainte table, ou aux espèces qui enveloppent son corps et son sang, mais à sa propre substance, qui nous y est communiquée, et avec elle la grâce et la vie.

Ainsi ce passage de saint Jean, qui, comme nous avons dit, a révolté Jacobel, et soulevé toute la Bohème, se tourne en preuve pour nous. Les prétendus réformés nous défendraient eux-mêmes si nous le voulions, contre ce passage tant vanté par Jacobel, puisqu'ils disent d'un commun accord, que ce passage ne s'entend pas de l'Eucharistie. Calvin l'a dit[10], Aubertin l'a dit[11], tous le disent, et M. du Bourdieu le dit encore dans le traité que nous avons cité tant de fois[12]. Mais, sans vouloir profiter de leur aveu, nous leur soutenons au contraire, avec toute l'antiquité, qu'un passage où la chair et le sang, aussi bien que le manger et le boire, sont si souvent et si clairement distingués, ne peut s'entendre simplement d'une communion, où manger et boire c'est la même chose, telle qu'est la communion spirituelle, et par la foi. C'est donc à eux, et non pas à nous, à se défendre de l'autorité d'un passage, où, s'agissant d'expliquer la vertu et le fruit de l'Eucharistie, on voit que le Fils de Dieu les met non à manger et à boire, ni dans la manière de recevoir son corps et son sang, mais dans le fond et dans la substance de l'un et de l'autre. C'est pourquoi les anciens Pères, par exemple, saint Cyprien, lui qui ne donnait très-certainement aux petits enfants que le sang tout seul, comme nous l'avons vu si précisément dans son traité *de Lapsis*, ne laisse pas de dire au même traité, que leurs parents qui les mènent aux sacrifices des idoles, les privent du *corps et du sang de Notre Seigneur;* et enseigne encore dans un autre endroit[13], qu'on accomplit actuellement sur tous ceux qui ont la vie, et par conséquent sur les enfants, en ne leur donnant que le sang, ce qui est

1. *Apoc.*, I. 18. — 2. *Idem*, v. 6. — 3. *Joan.*, VI. 64. — 4. *Cyril.*, *lib* IV *in Joan.*, *c.* II, *tom.* IV, *pag.* 350 *et seq.* *Id. Anath.*, XI. *Conc. Eph.*, *p.* I, *tom.* III. *Conc. Lab.*, *col.* 408 *et seq.*

1. *Joan.*, VI. 54. — 2. *Sess.* XXI, *c.* 1. — 3. *Joan.*, VI. 54. — 4. *Idem*, 52. — 5. *Ibid.*, 55. — 6. *Ibid.*, 52. — 7. *Ibid.*, 57. — 8. *Ibid.*, 59. — 9. *Ibid.*, 58. — 10. *Calv.*, *Inst.* IV, *etc.* — 11. *Aub.*, *lib.* I. *de Sacr. Euch.*, *cap.* XXX, *etc.* — 12. *Repl.*, *ch.* VI, *p.* 201. — 13. *Test. ad Quir.*, *lib.* III, *c.* 25, 26, *p.* 311.

porté par cette parole : *Si vous ne mangez ma chair, et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Saint Augustin dit souvent la même chose; quoiqu'il ait vu et pesé dans une de ses Epîtres l'endroit de saint Cyprien, où il est parlé de la communion des enfants par le sang seul, sans avoir rien trouvé d'extraordinaire dans cette manière de les communier[1]; et qu'on ne doive pas douter que l'Eglise d'Afrique, où saint Augustin était évêque, n'eût retenu la tradition que saint Cyprien, un si grand martyr, évêque de Carthage, et primat d'Afrique, lui avait laissée. C'est qu'au fond le corps et le sang se prennent toujours ensemble, parce qu'encore que les espèces qui contiennent particulièrement l'un ou l'autre, en vertu de l'institution, se prennent séparément; leur substance ne se peut non plus séparer que leur vertu et leur grâce : de sorte que les enfants, en ne buvant que le sang, ne reçoivent pas seulement tout le fruit essentiel de l'Eucharistie, mais encore toute la substance de ce sacrement, et en un mot une communion actuelle et parfaite.

Toutes ces choses font assez voir la raison qu'on a eue de croire que la communion sous une ou sous deux espèces comprenait avec la substance de ce sacrement tout son effet essentiel. La pratique de tous les siècles, qui l'a ainsi expliqué, a sa raison, et dans le fond du mystère, et dans les paroles mêmes de Jésus-Christ, et aucune coutume n'est appuyée sur des fondements plus solides, ni sur un usage plus constant.

X. Quelques objections résolues par la doctrine précédente. — Je ne m'étonne pas que nos réformés, qui ne reconnaissent que de simples signes dans le pain et dans le vin de leur cène, s'attachent à les avoir tous deux : mais je m'étonne qu'ils ne veulent pas entendre qu'en mettant, comme nous faisons, Jésus-Christ entier sous chacun des sacrés symboles, nous pouvons nous contenter de l'un des deux.

M. Jurieu nous objecte que, supposé la présence réelle, on recevrait à la vérité le corps et le sang sous le pain seul, mais que cela ne suffirait pas, parce que ce serait bien recevoir le sang, *mais non pas le sacrement du sang* : ce serait recevoir Jésus-Christ *tout entier réellement, mais non pas sacramentellement, comme on parle*[2]. Est-il possible qu'on croie que ce ne soit pas assez à un chrétien de recevoir Jésus-Christ entier? N'est-ce pas, dans un sacrement où Jésus-Christ veut être en personne pour nous apporter avec lui toutes ses grâces, mettre la vertu de ce sacrement plutôt dans les signes dont il se couvre, que dans sa propre personne qu'il nous y donne tout entière; contre ce qu'il dit lui-même de sa propre bouche : *Qui mange de ce pain aura la vie éternelle*, et : *Qui me mange, vivra pour moi, et par moi, comme moi-même je vis pour mon Père et par mon Père*[3]?

Que si M. Jurieu soutient, malgré ces paroles, qu'il ne suffit pas d'avoir Jésus-Christ, si nous n'avons dans le sacrement de son corps et de son sang l'image parfaite de sa mort; comme il ne fait en cela que répéter une objection déjà éclaircie, je le renvoie aux réponses que j'ai faites à cet argument, et aux exemples incontestables que j'ai rapportés[1], pour montrer que, du propre aveu de ses Eglises, quand on a la substance d'un sacrement, la dernière perfection de la signification n'est plus nécessaire. Que si ce principe est vrai, même dans les sacrements où Jésus-Christ n'est pas contenu réellement et en sa substance, comme dans celui du baptême : combien plus est-il certain dans l'Eucharistie, où Jésus-Christ est présent en sa personne; et qu'est-ce que peut désirer celui qui le possède tout entier?

Mais enfin, dira-t-on, il ne faut pas tant raisonner sur des paroles expresses. Puisque c'est votre sentiment que le chapitre VI de saint Jean se doit entendre de l'Eucharistie, vous ne pouvez vous dispenser de le pratiquer à la lettre, et de donner le sang à boire aussi bien que le corps à manger, après que Jésus-Christ a prononcé également de l'un et de l'autre. *Si vous ne mangez mon corps, et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes.*

Fermons une fois la bouche à ces esprits opiniâtres et contentieux, qui ne veulent pas entendre ces paroles de Jésus-Christ par toute leur suite. Je leur demande d'où vient que par ces paroles ils ne croient pas la communion absolument nécessaire au salut de tous les hommes, et même des petits enfants nouvellement baptisés. S'il ne faut rien expliquer, donnons-leur la communion aussi bien qu'aux autres; et s'il faut expliquer, expliquons le tout par la même règle. Je dis par la même règle, parce que le même principe et la même autorité dont nous apprenons que la communion en général n'est pas nécessaire au salut de ceux qui ont reçu le baptême, nous apprennent que la communion particulière du sang n'est pas nécessaire à ceux qui ont déjà participé à celle du corps.

Le principe qui nous fait voir que la communion n'est pas nécessaire au salut des petits enfants baptisés, c'est qu'ils ont déjà reçu la rémission des péchés et la vie nouvelle dans le baptême, puisqu'ils y ont été régénérés et sanctifiés : de sorte que s'ils périssaient faute d'être communiés, ils périraient avec l'innocence et la grâce. Le même principe fait voir que celui qui a reçu le pain de vie n'a pas besoin de recevoir le sang sacré; puisque, comme nous l'avons souvent démontré, avec le pain de vie il a reçu toute la substance du sacrement, et avec elle toute la vertu essentielle à l'Eucharistie.

La substance de l'Eucharistie c'est Jésus-Christ même : la vertu de l'Eucharistie est de nourrir l'âme, y entretenir la vie nouvelle qu'elle a reçue au baptême, confirmer son union avec Jésus-Christ, et remplir jusqu'à nos corps de sainteté et de vie : je demande si dès le moment qu'on reçoit le corps de Notre Seigneur, on ne reçoit pas tous ces effets, et si le sang y peut ajouter quelque chose d'essentiel.

Voilà ce qui regarde le principe : venons à ce qui regarde l'autorité.

L'autorité qui nous persuade que la communion n'est pas autant nécessaire au salut des petits enfants, que le baptême, c'est l'autorité de l'Eglise. C'est en effet cette autorité qui porte avec elle dans la tradition de tous les temps la vraie intelligence

1. *Aug., Ep.* XCVIII, *n.* 3, 4, *t.* II, *c.* 264 *et seq.* — 2. *Exam., Tr.* VI. *Sect.* 6, *p.* 180, 181. — 3. *Joan.*, VI. 52, 58.

1. *Sup., II part., art.* II.

de l'Ecriture; et comme cette autorité nous a appris que celui qui est baptisé ne manque d'aucune chose nécessaire à son salut, elle nous apprend aussi que celui qui reçoit une seule espèce ne manque d'aucune des choses que l'Eucharistie nous doit apporter : c'est pourquoi on a communié, dès les premiers temps, ou sous une ou sous deux espèces, sans croire rien hasarder de la grâce qu'on doit recevoir dans ce sacrement.

Ainsi quoiqu'il soit écrit : *Si vous ne mangez mon corps, et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie*[1]; de même qu'il est écrit : *Si on n'est régénéré de l'eau et du Saint-Esprit, on n'entre pas dans le royaume*[2] : l'Eglise n'a pas entendu une égale nécessité dans ces deux sentences : au contraire, elle a entendu que le baptême, qui donne la vie, est plus nécessaire que l'Eucharistie qui l'entretient. Mais comme la nourriture suit toujours de près la naissance, si l'Eglise ne se sentait enseignée de Dieu, elle n'oserait refuser longtemps aux chrétiens régénérés par le baptême la nourriture que Jésus-Christ leur a préparée dans l'Eucharistie. Car Jésus-Christ ni les apôtres n'en ont rien ordonné qui soit écrit. L'Eglise a donc appris par une autre voie, mais toujours également sûre, ce qu'elle peut donner ou ôter sans faire tort à ses enfants; et ils n'ont qu'à se reposer sur sa foi.

Que nos adversaires ne pensent pas éviter la force de cet argument, sous prétexte qu'ils n'entendent pas comme nous ces deux passages de l'Evangile. Je sais bien qu'ils n'entendent ni du baptême d'eau le passage où il est écrit : *Si vous n'êtes régénérés de l'eau et du Saint-Esprit;* ni du manger et du boire de l'Eucharistie, celui où il est écrit : *Si vous ne mangez et ne buvez :* ainsi ils ne se sentent non plus obligés par ces passages à donner l'Eucharistie que le baptême aux petits enfants. Mais sans les presser sur ces passages, faisons-leur seulement cette demande : Ce précepte, *Mangez ceci*, et *buvez-en tous*, que vous croyez si universel, comprend-il les petits enfants baptisés? S'il comprend tous les chrétiens, quelle parole de l'Ecriture a excepté les enfants? Ne sont-ils pas chrétiens? Faut-il donner gain de cause aux anabaptistes qui disent qu'ils ne le sont pas, et condamner toute l'antiquité, qui les a reconnus pour tels? Mais pourquoi les exceptez-vous d'un précepte si général, sans aucune autorité de l'Ecriture? En un mot, sur quel fondement votre Discipline a-t-elle fait cette loi précise[3] : « Les enfants au-dessous de douze » ans, ne seront admis à la cène; mais au-dessus, » il sera à la discrétion des ministres, etc. » Vos enfants ne sont-ils pas chrétiens avant cet âge? Les remettez-vous à ce temps, à cause que saint Paul a dit : *Qu'on s'éprouve, et ainsi qu'on mange*[4]? Mais nous avons déjà vu qu'il n'est pas écrit moins précisément : *Enseignez et baptisez*[5]; *Qui croira et sera baptisé*[6]; *Faites pénitence, et recevez le baptême*[7] : et si votre Catéchisme interprète, que *cela doit être seulement en ceux qui en sont capables*[8], pourquoi n'en dira-t-on pas autant de l'épreuve recommandée par l'Apôtre? En tout cas l'Apôtre ne décide pas quel est l'âge propre à cette épreuve. On est en âge de raison avant douze ans; on peut avant cet âge, et pécher, et pratiquer la vertu : pourquoi dispensez-vous vos enfants d'un précepte divin dont ils sont capables? Si vous dites que Jésus-Christ a remis cela à l'Eglise, montrez-moi cette permission dans l'Ecriture; ou croyez avec nous que tout ce qui est nécessaire pour entendre et pratiquer l'Evangile n'est pas écrit, et qu'il faut s'en reposer sur l'autorité de l'Eglise.

XI. Réflexion sur la manière dont les prétendus réformés se servent de l'Ecriture. — Saint Basile nous avertit que ceux qui méprisent les traditions non écrites, méprisent en même temps jusqu'à l'Ecriture, qu'ils se vantent de suivre en tout[1]. Ce malheur est arrivé à messieurs de la religion prétendue réformée : ils ne nous parlent que de l'Ecriture, et se vantent d'avoir établi sur cette règle toutes les pratiques de leur Eglise. Cependant ils se dispensent sans peine de beaucoup de pratiques importantes, que nous lisons dans l'Ecriture en termes exprès.

Ils ont retranché l'Extrême-Onction, si expressément ordonnée dans l'Epître de saint Jacques[2], encore que cet apôtre y ait attaché une promesse si claire de la rémission des péchés.

Ils négligent l'imposition des mains, que les apôtres faisaient sur tous les fidèles pour leur donner le Saint-Esprit; et comme si ce divin Esprit ne devait jamais descendre que visiblement, ils méprisent la cérémonie par laquelle il était donné, depuis qu'il n'est plus donné de cette manière visible.

Ils ne font pas plus de cas de l'imposition des mains par laquelle on ordonnait les ministres. Car encore qu'ils la pratiquent ordinairement, ils déclarent dans leur Discipline qu'ils ne la croient pas essentielle[3], et qu'on se pourrait dispenser d'une chose si clairement marquée dans l'Ecriture. Deux synodes nationaux ont décidé qu'*il n'y avait aucune nécessité de s'en servir*[4]; et néanmoins l'un de ces synodes ajoute, « qu'il fallait mettre peine à se » conformer en cette cérémonie les uns avec les » autres, pour ce qu'elle est propre à édification, » conforme à la coutume des apôtres, et à l'usage » de l'ancienne Eglise. » Ainsi, *la coutume des apôtres,* écrite manifestement et en tant d'endroits dans la parole de Dieu, n'est non plus une loi pour eux que l'usage de l'Eglise ancienne : se croire obligé à cette coutume est *une superstition* réprouvée dans leur Discipline[5], tant ils se sont fait de fausses idées de religion et de liberté chrétienne.

Mais pourquoi parler ici des articles particuliers? Tout l'état de leur Eglise est visiblement contre la parole de Dieu.

J'appelle ici avec eux l'état de l'Eglise, la société des pasteurs et des peuples que nous y voyons établie : c'est ce qui est appelé l'état de l'Eglise dans leur Confession de foi[6], et ils y déclarent que cet état est fondé sur la vocation *extraordinaire* de leurs premiers réformateurs. En vertu de cet article de leur Confession de foi, un de leurs synodes nationaux a décidé[7] « que lorsqu'il s'agirait de la » vocation de leurs pasteurs, qui ont réformé l'E» glise, ou de fonder l'autorité qu'ils ont eue de la

1. *Joan.*, VI. 54. — 2. *Idem*, III. 5. — 3. *Discip.*, *c.* XII, *art.* II. — 4. *I. Cor.*, XI. 28. — 5. *Matth.*, XXVIII. 19. — 6. *Marc*, XVI. 16. — 7. *Act.*, II. 38. — 8. *Dim.*, 50.

1. *Basil.*, *de Sp. S.*, *cap.* XXVII, *n.* 67, *t.* III, *p.* 54. — 2. *Jac.*, V. 14, 15 — 3. *Discip.*, *cap.* I, *art.* VIII, *et Observat.* — 4 *Poit.* 1560. *Par.* 1565. — 5 *Ch.* I, *art.* VIII. — 6. *Conf. de foi*, *art.* XXXI. — 7. *Syn. de Gap*, 1603, *sur la Conf. de foi*, *art* IV.

» réformer et d'enseigner, il la faut rapporter, selon l'article XXXI de la Confession de foi, à la » vocation extraordinaire par laquelle Dieu les a » poussés intérieurement à leur ministère : » cependant, ni ils ne prouvent par aucun miracle que Dieu les ait poussés intérieurement à leur ministère; ni, ce qui est encore plus essentiel, ils ne prouvent, par aucun endroit de l'Ecriture, qu'une semblable vocation doive jamais avoir lieu dans l'Eglise : d'où il résulte que leurs pasteurs n'ont aucune autorité de prêcher, selon cette parole de saint Paul : *Comment prêcheront-ils, s'ils ne sont envoyés*[1], et que tout l'état de leur Eglise est sans fondement.

Ils se flattent de cette vaine pensée, que Jésus-Christ a laissé le pouvoir à l'Eglise de se donner une forme, et de s'établir des pasteurs quand la succession est interrompue; c'est ce que M. Jurieu et M. Claude tâchent de prouver, sans rien trouver de semblable dans l'Ecriture, puisqu'au contraire Jésus-Christ a dit : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie*[2]; et que saint Paul, *apôtre par Jésus-Christ*[3], a établi Tite pour ensuite en établir d'autres[4], en sorte que la mission vînt toute de Jésus-Christ envoyé de Dieu. Voilà ce que nous trouvons dans l'Ecriture; et ce qu'on peut dire à présent de l'autorité du peuple, n'est qu'une illusion.

La même erreur fait dire aux ministres, que l'Eglise a la liberté de former comme il lui plaît, le gouvernement ecclésiastique; ôter ou retenir l'épiscopat; faire des anciens et des diacres pour un temps, c'est-à-dire, les remettre à sa volonté dans la vie commune, après les avoir consacrés à Dieu; leur donner pouvoir de décider de la doctrine avec les pasteurs en égalité de suffrages, c'est-à-dire, les admettre sans être pasteurs (car ils ne le sont nullement dans la nouvelle Réforme) à ce qu'il y a de plus essentiel à l'autorité pastorale : toutes choses que nous trouvons dans leur Discipline et dans leurs Synodes[5], sans qu'il y en ait un seul mot dans l'Ecriture, non plus que de ce pouvoir qu'ils s'attribuent vainement d'en disposer à leur mode.

Dans ces matières, et dans beaucoup d'autres que je pourrais remarquer, non-seulement ils n'ont point pour eux l'Ecriture sainte, comme ils s'y sont obligés; mais encore ils se dispensent de la suivre, sans avoir aucune raison ni aucune tradition qui les appuie. Au contraire, la Tradition a toujours reçu et l'Extrême-Onction, et l'imposition des mains, tant celle qui est donnée à tous les fidèles, que celle qui est employée à la consécration des ministres de l'Eglise, et à la mission successive de ses pasteurs, et les autres choses que nos réformés ont méprisées. En cela leur licence est excessive; mais elle les devrait du moins rendre plus équitables envers nous, lorsque, dans l'administration des sacrements, nous prenons pour légitime interprète de l'Ecriture la Tradition constante et la pratique universelle de l'Eglise.

XII. Difficultés incidentes : Vaines subtilités des calvinistes et de M. Jurieu. Sentiments de l'antiquité sur la concomitance. Respects rendus à Jésus-Christ dans l'Eucharistie. La doctrine de ce traité confirmée. — Il faudrait finir ici ce discours, si la charité, qui nous presse de procurer le salut de messieurs de la religion prétendue réformée, ne nous obligeait à leur lever quelques scrupules, que la lecture des faits que j'ai rapportés pourrait réveiller dans leurs esprits.

On ne cesse de leur répéter que cette concomitance, sur laquelle on établit la validité de la communion sous une espèce, est un mystère inconnu à l'ancienne Eglise, où l'on ne parle jamais de la créance qu'il faut avoir, qu'on reçoit nécessairement, avec le corps de Notre Seigneur, son sang, son âme et sa divinité. On ajoute que cette doctrine de la concomitance étant, selon nous, une suite si nécessaire de la présence réelle, on peut croire que cette présence était inconnue, où l'on ne connaissait point la concomitance.

Les ministres tournent contre nous les précautions que nous avons rapportées. On ne trouve, disent-ils, dans l'ancienne Eglise aucune de ces précautions établies dans les derniers temps pour garder l'Eucharistie, pour exciter le peuple à l'adorer, pour empêcher qu'on ne la laissât tomber à terre. Cette crainte, poursuit-on, n'a pas empêché durant tant de siècles, qu'on n'ait donné à tout le peuple la communion sous les deux espèces; et ces nouvelles précautions ne servent qu'à faire voir qu'on avait une autre opinion de l'Eucharistie que celle des premiers temps.

Pour conclusion, on nous dit que nous nous sommes donné un vain travail, en prouvant avec tant de soin qu'il est libre de communier sous une ou sous deux espèces; puisque tout ce qui peut résulter de cette preuve, c'est, en tout cas, qu'il faut laisser le choix au peuple, et ne pas restreindre une liberté que Jésus-Christ lui a donnée.

Mais pour commencer par cette objection, qui semble la plus plausible : qui ne voit au contraire plus clair que le jour, qu'il est au pouvoir de l'Eglise de prendre un parti dans les choses libres, et que lorsqu'elle l'aura pris, il ne doit plus être permis de mépriser ses décrets? Saint Augustin a dit souvent, que c'est une folie insupportable de ne pas suivre ce qui est réglé par un concile universel, ou par la coutume universelle de l'Eglise[1]. Mais si nos réformés sont peu disposés à en croire saint Augustin, eux-mêmes souffriraient-ils quelqu'un des leurs, qui, sous prétexte qu'on a baptisé si longtemps par mersion, douterait avec les anabaptistes de la validité de son baptême, et s'opiniâtrerait, ou à se faire rebaptiser, ou du moins à faire baptiser ses enfants selon l'ancienne pratique? Mais s'il voulait qu'on donnât la communion à son fils encore enfant, sous prétexte qu'on l'a donnée aux petits enfants durant mille ans, croirait-on être obligé de céder à son désir? Au contraire, ne traiterait-on pas, et celui-là et tous ses semblables, d'esprits inquiets et turbulents, qui troublent la paix de l'Eglise? Ne leur dirait-on pas avec l'Apôtre[2] : *Si quelqu'un parmi vous est contentieux, nous et l'Eglise de Dieu n'avons point cette coutume*, et pour peu qu'ils eussent de docilité, ne trouveraient-ils pas dans ce seul passage de quoi

1. *Rom*., x 15. — 2. *Joan*., xx. 21. — 3. *Gal*., I. 1, *etc*. — 4 *Tit*., I. 15. — 5 *Ch*. III, *des anciens et diacres*, *art*. VI *et* VII, *et Observat*.

1. *Ep*. LIV *ad Januar*., *n*. 6; *tom*. I, *col*. 126; *Lib*. IV. *de Bapt*., *n*. 31, *tom*. IX, *col*. 140. — 2. *I. Cor*., XI. 16.

ployer sous l'autorité des coutumes de l'Eglise? Bien plus, il est certain que l'ancienne Eglise, encore qu'elle baptisât les petits enfants qu'on lui présentait, n'obligeait pas toujours à toute rigueur leurs parents à les présenter en cet âge, pourvu qu'on les baptisât dans le péril; et l'ancienne histoire ecclésiastique nous fait voir des catéchumènes dans un âge avancé, sans que l'Eglise les eût forcés à se faire baptiser plus tôt. Les prétendus réformés, qui ne croient pas la nécessité du baptême, et ne peuvent produire aucun commandement divin, qui oblige à le donner aux enfants, sont bien plus libres à cet égard. Cette liberté a-t-elle empêché les sévères réglements de leur Discipline[1], qui obligent les parents, à peine des censures les plus rigoureuses, à présenter leurs petits enfants au baptême? Qu'ils demeurent donc d'accord avec nous que l'Eglise peut faire des lois sur les choses libres; et s'ils reconnaissent, par tant d'exemples, que la communion sous une ou sous deux espèces est de ce genre, qu'ils cessent de nous chicaner, et de se causer à eux-mêmes un trouble inutile sur cette matière.

Mais peut-être qu'ils voudront dire, que, dans les faits que j'ai rapportés, ceux qui communiaient quelquefois sous une espèce communiaient aussi quelquefois sous l'autre; ce qui suffit en tout cas pour accomplir le précepte de Notre Seigneur : comme si Notre Seigneur avait voulu tout ensemble et nous inspirer une ferme foi qu'on ne perd rien en ne prenant qu'une seule espèce, et néanmoins nous obliger, sous peine de damnation, à toutes les deux; chicane si manifeste, qu'elle ne mérite pas d'être réfutée.

Il faudrait donc en venir enfin à examiner une fois ce qui est essentiel à l'Eucharistie, et à nous donner une règle pour le bien entendre. C'est ce que ces messieurs ne feront jamais, s'ils ne reviennent à nos principes et à l'autorité de la tradition. M. Jurieu passe trop avant, quand il propose pour règle, selon les principes de sa religion, de faire généralement tout ce qu'a fait Jésus-Christ, en sorte que nous regardions « toutes les circonstances » qu'il a observées, comme étant de la dernière » nécessité[2]. » Ce sont ses propres paroles. Il allègue à ce propos[3] les sacrements de l'ancienne loi, et entre autres le sacrifice continuel, où après avoir égorgé un agneau le matin, « il en fallait égorger » un autre le soir, le rôtir, le manger avec des her» bes amères, le consumer dans une nuit, et n'en » rien réserver le jour suivant[4]. » Il représente la nécessité de toutes ces cérémonies, et non-seulement du fond, mais de toutes les circonstances. Ce mot de Jésus-Christ : *Faites ceci*, lui fait conclure la même chose de l'Eucharistie. Ainsi nous serons astreints, selon ses principes, *à tout ce que Jésus-Christ a fait*, et non-seulement au pain et au vin, mais encore à l'heure, et à toute la manière de les prendre; d'autant plus, que nous avons vu que tout avait sa raison et son mystère[5], aussi bien que ce que Moïse a ordonné sur l'ancienne Pâque. Cependant, combien de choses avons-nous marquées, que ni ces messieurs, ni nous, n'observons pas? Mais en voici une que j'ai omise, et qui pourra donner en ce lieu un grand éclaircissement.

Parmi les choses que Notre Seigneur a observées dans la cène, une de celles que les calvinistes ont crue des plus nécessaires, est la fraction du pain. Les luthériens sont d'avis contraire, et se servent de pains de figure ronde, qu'ils ne rompent pas. C'est le sujet d'un grand procès entre ces Messieurs. Les calvinistes font fort sur ce que les évangélistes et saint Paul écrivent tous d'un commun accord, que *la nuit que Jésus-Christ fut livré aux Juifs, il prit du pain, le bénit, le rompit, et le donna.* Ils relèvent cette fraction du pain, qui, selon eux, représente que le corps de Notre Seigneur a été rompu pour nous à la croix; et remarquent avec grand soin, que saint Paul, après avoir dit que Jésus *rompit le pain*, lui fait dire, selon le Grec : *Ceci est mon corps rompu pour vous*[1]; pour montrer, à ce qu'ils prétendent, le rapport de ce pain rompu avec le corps immolé. Ainsi cette fraction leur paraît nécessaire au mystère; et c'est ce qui fait dire à ceux d'Heidelberg, dans leur Catéchisme, fort estimé de tout le parti[2], « qu'aussi véritable» ment qu'ils voient rompre le pain de la cène pour » leur y être donné, aussi véritablement Jésus» Christ a été offert et rompu pour nous. »

Il fut question de s'accorder avec les luthériens, et il se tint pour cela une conférence il n'y a pas plus de vingt et un ans. Ce fut en 1661[3]. Les calvinistes de Marpourg trouvèrent d'abord une distinction, et dans la déclaration qu'ils donnèrent aux luthériens de Rintel, ils dirent que « la frac» tion appartenait non pas à l'essence, mais seule» ment à l'intégrité du sacrement, comme y étant » nécessaire par l'exemple et le commandement de » Jésus-Christ : qu'ainsi les luthériens ne laissaient » pas, sans la fraction du pain, d'avoir la subs» tance de la cène, et qu'on pouvait se tolérer mu» tuellement. » Ces calvinistes n'ont été repris d'aucun des leurs, que je sache; et l'accord qui se fit eut tout son effet de leur part : de sorte qu'ils ne peuvent plus nous presser par les paroles de l'institution, puisqu'on peut, de leur aveu propre, avoir la substance de la cène, sans s'assujétir à l'institution, à l'exemple et au commandement exprès de Notre Seigneur. Que diraient-ils, si nous usions d'une semblable réponse? Mais c'est que tout est permis aux luthériens, comme tout est insupportable dans les catholiques.

Les autres objections ne sont pas plus malaisées à résoudre.

On ne trouve pas, dites-vous, dans l'antiquité la concomitance sur laquelle l'Eglise romaine appuie sa communion sous une espèce. Premièrement, ce que je tire de l'ancienne Eglise, pour établir cette communion, est chose de fait; et si la communion sous une espèce suppose la concomitance avec la réalité, il s'ensuit que l'une et l'autre était crue dans l'antiquité, où la communion sous une espèce était si fréquente. Secondement, messieurs, ouvrez vos livres, ouvrez Aubertin, le plus docte défenseur

1. *Discip.*, *ch.* XI, *du Bapt.*, *art.* XVI, *et Observ.* — 2. *Exam.*, *tom.* VI, *Sec.* 5, *p.* 455.

3. Dans la première édition on lit : *Il allègue à ce propos l'ancienne Pâque des Juifs, où après avoir*, etc. Nous suivons la seconde édition, corrigée par Bossuet. Mais il semble qu'il y a ici quelques mots d'omis, qui exprimeraient le sacrifice de l'agneau pascal. (*Edit. de Déforis.*)

4. *Exam.*, *tom.* VI, *Sect.* 6, *p.* 474. 475. — 5. *Sup.*, *II. part.*, *art.* VI, *p.* 296.

1. *I. Cor.*, XI. 24. — 2. *Catéch. Heid.*, *q.* 75. — 3. *Colloq. Cassel. an.* 1661.

de votre doctrine[1], vous y trouverez à toutes les pages des passages de saint Ambroise, de saint Chrysostome, des deux Cyrille et de tous les autres[2], où vous lirez qu'en recevant le corps sacré de Notre Seigneur, on reçoit la personne même, puisqu'on reçoit, disent-ils, le Roi dans sa main : on reçoit Jésus-Christ et le Verbe de Dieu ; on reçoit sa chair comme vivifiante; non comme la chair d'un homme pur, mais comme la chair d'un Dieu. N'est-ce pas là recevoir la divinité avec l'humanité du Fils de Dieu, et en un mot sa personne entière? Après cela, qu'appellerez-vous la concomitance?

Pour ce qui est des précautions dont on usait pour s'empêcher de laisser tomber à terre l'Eucharistie, il ne faut qu'un peu de bonne foi pour avouer qu'elles sont aussi anciennes que l'Eglise. Aubertin vous les fera lire dans Origène ; il vous les fera lire dans saint Cyrille de Jérusalem, et dans saint Augustin[3], pour ne rien dire des autres. Vous verrez, dans ces saints docteurs, que laisser tomber les moindres parcelles de l'Eucharistie, c'est comme laisser tomber de l'or et des pierreries; c'est comme s'arracher un de ses membres; c'est comme laisser écouler la parole de Dieu qu'on nous annonce, et perdre volontairement cette semence de vie, ou plutôt la vérité éternelle qu'elle nous apporte.

Il n'en faut pas davantage pour confondre M. Jurieu. « Alors, dit-il[4], (c'est-à-dire, dans le onzième siècle, lorsque, selon lui, la transsubstantiation fut établie) on commença à penser aux » suites de cette transsubstantiation. Quand les » hommes furent persuadés que le corps du Seigneur était renfermé tout entier sous chaque » petite goutte de vin, la crainte de l'effusion les » saisit. » Si donc la crainte de l'effusion a saisi nos pères dès les premiers siècles de l'Eglise, ils y croyaient donc déjà la transsubstantiation et toutes ses suites. M. Jurieu poursuit : « Ils frémirent » quand ils pensèrent que l'adorable corps du Seigneur serait à terre parmi la poussière et la boue, » sans qu'il fût possible de le relever. » Si les Pères en ont frémi aussi bien qu'eux, ils ont donc eu, selon lui, la même créance. Il ne se lasse point de nous faire voir cette crainte de l'effusion comme une suite de la créance de la présence réelle. « Cette raison, dit-il[5], (c'est-à-dire, celle qui se » tire de la crainte de l'effusion) peut être bonne » pour eux (c'est-à-dire, pour les catholiques), » mais elle ne vaut rien pour nous qui ne reconnaissons pas que la chair et le sang du Seigneur » soient réellement enfermés dans le pain et dans » le vin. » Vous le voyez, messieurs, vos ministres craindraient comme nous cette effusion, s'ils croyaient la même présence : les Pères, encore une fois, la croyaient donc, puisqu'ils ont eu si visiblement la même crainte.

C'est en vain que M. Jurieu fait le railleur sur cette crainte. « Dans un siècle, dit-il[1], où les hommes ne se faisaient pas une honte, comme au- » jourd'hui, de porter sur le visage le caractère de » leur sexe, ils plongeaient une grande barbe dans » la coupe sacrée, et ils en rapportaient une multitude de corps de Jésus-Christ qui pendaient à » chaque poil. Cela leur donnait de l'horreur, et je » trouve qu'ils avaient raison. » Cette belle pensée lui a plu. « J'ai peine, dit-il ailleurs[2], à concevoir » comment les fidèles de l'ancienne Eglise ne frémissaient pas en voyant pendre des corps de » Jésus-Christ à tous les poils d'une grande barbe » qui sortait de la coupe sacrée. Comment n'avaient- » ils pas horreur en voyant essuyer cette barbe » avec un mouchoir, et le corps du Seigneur passer » dans la poche d'un matelot et d'un soldat? » Comme si un matelot et un soldat étaient moins considérables aux yeux de Dieu que les autres hommes. Si ce railleur à contre-temps avait remarqué dans les anciens Pères avec quelle propreté et quel respect on approchait de l'Eucharistie; s'il avait voulu voir dans saint Cyrille[3] comment les fidèles de ce temps-là goûtaient la coupe sacrée, et comment, loin d'en vouloir perdre une seule goutte, ils touchaient avec respect de leurs mains la moiteur qui leur restait sur les lèvres, pour l'appliquer sur leurs yeux et les autres organes de leurs sens, qu'ils croyaient sanctifier par ce moyen; il aurait trouvé plus digne de lui de représenter cette action de piété, que de faire rire les siens par la ridicule description qu'on vient d'entendre. Mais ces railleurs ont beau faire : leurs railleries ne nuiront non plus à l'Eucharistie, que celles des autres ont nui à la Trinité et à l'Incarnation du Fils de Dieu ; et la majesté des mystères ne peut être ravilie par de tels discours.

M. Jurieu nous représente comme des hommes qui craignent qu'il n'arrive « quelque accident fâcheux au corps et au sang de Notre Seigneur. Je » ne vois pas, dit-il[4], qu'il soit mieux placé sur un » linge blanc que dans la poussière ; » et puisqu'on le voit bien *sans horreur* dans la bouche et dans l'estomac, on ne devrait pas s'étonner tant *de le voir sur le pavé*. En effet, à parler en homme et selon la chair, un pavé est aussi propre, et peut-être plus, que nos estomacs; et à parler selon la foi, l'état glorieux où est maintenant Jésus-Christ l'élève également au-dessus de tout : mais le respect veut qu'autant qu'il est en nous, nous ne le mettions qu'où il veut être. C'est l'homme qu'il cherche; et loin d'avoir horreur de notre chair, puisqu'il l'a créée, puisqu'il l'a rachetée, puisqu'il l'a prise, il s'en approche volontiers pour la sanctifier. Tout ce qui a rapport à cet usage l'honore, parce que c'est une dépendance de la glorieuse qualité de Sauveur du genre humain. Autant que nous pouvons, nous empêchons tout ce qui dérobe à notre vénération le corps et le sang de notre Maître; et sans craindre pour Jésus-Christ *aucun accident fâcheux*, nous évitons ce qui ferait voir en nous quelque manquement de respect. Que si nos précautions ne peuvent pas tout empêcher, nous savons que Jésus-Christ, assez défendu par sa propre majesté, se contente de notre zèle, et ne peut

1. *Aub.*, *lib.* II, *pag.* 431, 485, 505, 539, 570, *etc.*
2. *Amb.*, *lib.* I *in Luc.*, *n.* 49, *tom.* I, *col.* 1514. *Cyril. Hieros. Cat.* V, *Myst.*, *n.* 21, *p.* 331. *Greg. Nyss. orat. Catech.*, *c.* XXXVII, *tom.* III, *p.* 104. *Cyril. Alex.*, *lib.* IV *in Joan.*, *cap.* III, IV, *n.* 62 *et seq.*, *t.* IV, *pag.* 374. *Chrys.*, *hom.* LI *nunc* L, *et* LXXXIII, *nunc* LXXXII *in Matth.*, *tom.* VII, *p.* 506, 787 *et seq. Lib.* III *de Sacerd.*, *n.* 4, *tom.* I, *p.* 383 *et seq.*
3. *Origen.*, *in Exod.*, *hom.* XIII, *n.* 3, *tom.* II, *pag.* 176. *Cyril. Hieros. Cat.* V, *Myst. loc. sup. cit. Aug.*, L, *hom.* XXVI; *nunc Append.*, *Serm.* CCC, *n.* 2, *tom.* V, *pag.* 504. *Aub.*, *lib.* II, *pag.* 431, 432, *etc.*
4. *Exam.*, *tom.* VI, *sect.* 5, *p.* 469. — 5. *Idem*, *sect.* 7.

1. *Exam.*, *tom.* VI, *sect.* 7, *p.* 469. — 2. *Pag.* 485. — 3. *Cyril. Hier. Cat.* V *Myst.*, *n.* 22, *p.* 332. — 4. *Pag.* 485, 487

être ravili par aucun endroit. On peut railler, si on veut, de cette doctrine : mais loin d'en rougir, nous rougissons pour ceux qui ne songent pas que les railleries qu'ils font de nos précautions retombent sur les saints Pères, qui en ont eu de si grandes. S'il a fallu les augmenter dans les derniers siècles, ce n'est pas que l'Eucharistie y ait été plus honorée que dans les premiers; mais c'est plutôt que la piété s'étant ralentie, il a fallu l'exciter par plus de moyens : de sorte que les nouvelles précautions qu'il a fallu prendre, en marquant nos respects, ont fait voir quelque négligence dans notre conduite.

Pour moi, je crois aisément que dans l'ordre, dans le silence, dans la gravité des anciennes assemblées ecclésiastiques, il arrivait rarement, ou point du tout, que le sang de Notre Seigneur y fût répandu : ce n'est que dans le tumulte et dans la confusion des derniers siècles que ces scandales, souvent arrivés, ont fait enfin souhaiter aux peuples de ne recevoir que l'espèce qu'ils voyaient moins exposée à de pareils inconvénients; d'autant plus qu'en la recevant toute seule, ils savaient qu'ils ne perdaient rien, puisqu'ils possédaient tout entier celui qui faisait tout l'objet de leur amour.

Je ne veux pourtant pas nier que depuis que Bérenger eut rejeté, malgré toute l'Eglise de son temps et la Tradition de tous les Pères, la présence de Jésus-Christ dans ce sacrement, la foi de ce mystère ne se soit, pour ainsi dire, échauffée; et que la piété des fidèles, offensée par cette hérésie, n'ait cherché à se signaler par de nouveaux témoignages. Je reconnais ici l'esprit de l'Eglise, qui n'a jamais adoré ni Jésus-Christ ni le Saint-Esprit avec tant de marques éclatantes, qu'après que les hérétiques ont eu nié leur divinité. Le mystère de l'Eucharistie devait être comme les autres, et l'hérésie de Bérenger ne devait pas moins servir à l'Eglise que celle d'Arius et de Macédonius.

Pour ce qui est de l'adoration, qu'est-il besoin que j'en parle après tant de passages des Pères[1] encore rapportés par Aubertin[1], et depuis par M. de la Roque, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[2] ? Ne voyons-nous pas, dans ces passages, l'Eucharistie adorée, ou plutôt Jésus-Christ adoré dans l'Eucharistie, et adoré par les anges mêmes, que saint Chrysostome nous représente *inclinés devant* Jésus-Christ en ce mystère, et lui rendant le même respect que les gardes de l'empereur rendent à leur maître?

Il est vrai que ces ministres répondent, que cette adoration de l'Eucharistie n'est pas l'adoration souveraine qu'on rend à la divinité, mais une adoration inférieure qu'on rendait aux sacrés symboles.

Mais nous pourraient-ils faire voir une semblable adoration rendue à l'eau du baptême? Que peut-on répondre aux passages où il paraît que l'adoration qu'on rend ici est semblable à celle qui est rendue au roi présent[3]? que cette adoration est rendue aux mystères, comme étant en effet ce qu'ils étaient crus, comme étant la chair de Jésus-Christ Dieu et homme? Ces passages des anciens sont formels, et en attendant que nos réformés les aient assez pénétrés pour en être convaincus, ils y verront du moins ce culte inférieur sur lequel ils nous font tant de chicanes; culte distingué du culte suprême; religieux toutefois, puisqu'il fait partie du service divin, et de la réception des saints sacrements. Ainsi, en se justifiant tellement quellement sur l'Eucharistie, ils se ferment toutes les voies de nous accuser sur les reliques, sur les images, et sur le culte des saints, tant il est vrai que leur Eglise et leur religion, semblable à un bâtiment caduc, ne peut être, pour ainsi dire, couverte d'un côté, sans paraître découverte de l'autre, et ne peut jamais montrer cette parfaite intégrité, ni le rapport des parties, qui fait toute la beauté et toute la solidité d'un édifice.

1. *Cyr.*, *Hier.*, *Cat. Myst.* v, *n.* 22, *pag.* 332; *Amb.*, *lib.* III *de Spir. S.*, *c.* XII, *n.* 86, *tom.* II, *col.* 683; *Aug.*, *Tr. in ps.* XCVIII, *n.* 14, *tom.* IV, *col.* 1070; *Theodor.*, *Dial.* II, *p.* 93; *Chrys.*, *lib.* VI *de Sacerd.*, *n.* 4, *tom.* I, *p.* 424.

1. *Aub.*, *lib.* II, *p.* 432, 803, 822. — 2. *Hist. Euch.*, *IIIe part.*, *ch.* IV, *p.* 541 *et seq.* — 3. *Chrys.*, *lib.* VI *de Sacerd.*, *etc.*; *Theod.*, *loc cit.*, *etc.*

LA TRADITION DÉFENDUE

SUR LA MATIÈRE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE,

CONTRE LES RÉPONSES DES DEUX AUTEURS PROTESTANTS.

AVERTISSEMENT.

I. *Des deux réponses qu'on a faites à ce traité.*— La charité de Jésus-Christ nous presse de faire un dernier effort pour lever les difficultés, que nos frères ou obstinés ou infirmes, soit qu'ils soient loin, ou qu'ils soient près, dans le royaume ou hors du royaume (car la charité les embrasse tous), trouvent dans la communion sous une seule espèce. A les entendre parler, vous diriez que tout le christianisme consiste à recevoir les deux espèces du saint sacrement. La matière de la justification, dont on a fait autrefois le principal sujet de la rupture, ne les touche plus; ils ont ouvert les yeux, et ils ont reconnu que le saint concile de Trente a enseigné tout ce qu'il fallait pour établir la doctrine de la grâce chrétienne, et pour appuyer en Jésus-Christ seul la confiance de l'âme fidèle. Ils trouvent des expédients pour apaiser les scrupules qu'on leur a fait naître sur la sainte Eucharistie; et une union authentique que leur synode de Charenton a faite avec les luthériens leur en donne les moyens. Quoi qu'on leur puisse dire, ils sentent bien, dans leurs consciences, que la transsubstantiation n'ajoute qu'une légère difficulté à la présence réelle; et l'adoration, suite nécessaire de cette présence, les inquiète moins qu'auparavant. Ce qu'ils ne cessent de nous demander, c'est la coupe et la communion sous les deux espèces, comme si toutes les controverses étaient réduites dorénavant à ce seul point. Ce n'est pas ce qu'on en a cru au commencement, non plus que dans le progrès de la nouvelle Réforme. Au commencement, Carlostad ayant entrepris de renverser les images, et de donner la coupe en l'absence de Luther, et sans le consulter, ce nouveau prophète le reprit sévèrement en ces termes, dans la lettre à son ami Gaspard Guttolius[1] : « J'ai offensé Carlostad en » cassant ses ordonnances. Par son impertinente » manière d'enseigner, il avait persuadé au peuple » qu'on devenait chrétien par ces choses de néant, » en communiant sous les deux espèces, en tou- » chant le sacrement, et le prenant de la main, en » rejetant la confession, et en brisant les images. » Vous voyez, mes frères, que cet auteur de la Réformation, en faisant le dénombrement des *choses de néant*, où Carlostad, comme un ignorant, faisait consister le christianisme, met à la tête la communion sous les deux espèces. Mélanchton parle à peu près dans le même sens; et de nos jours Grotius ayant reproché aux calvinistes qu'ils faisaient du retranchement de la coupe le principal sujet de leur rupture, Rivet, ce fameux ministre, en parut offensé, et répondit à Grotius[1] « que ce n'était pas » la principale raison pour laquelle les Eglises ré- » formées s'étaient séparées de l'Eglise romaine, t » que Grotius, qui leur faisait ce reproche, savait » bien qu'il y en avait de plus importantes. » Maintenant on ne nous parle presque que de celle-là, et l'on nous dit de tous côtés qu'on pourrait s'accommoder sur tout le reste.

Il faut donc un peu s'attacher à cette difficulté qu'on fait si grande. Le besoin de nos frères m'en a inspiré le dessein, et la nouvelle édition qu'on a faite de mon *Traité sur les deux espèces* m'en donne l'occasion. Dans le temps qu'on travaillait à cette édition, j'ai reçu deux réponses à ce Traité, qui toutes deux sont imprimées dans la même année, c'est-à-dire, en 1683, et qui sont venues en même temps à ma connaissance. L'une n'a point de nom d'imprimeur; et l'autre, pour porter le nom de Pierre Marteau, qu'on dit imprimeur à Cologne, n'en montre pas mieux où elle a été imprimée. Le public attribue la première à M. de la Roque, ce fameux ministre de Rouen, qui a composé l'*Histoire de l'Eucharistie*, et je ne vois aucun lieu d'en douter. Je n'ai pu apprendre aucune nouvelle de l'auteur de la seconde, et tout ce que j'en puis dire, c'est que, zélé protestant, et ennemi toujours emporté de la présence réelle, il promet même d'examiner la foi de l'Eglise grecque sur cette matière[2]. S'il imprime quelque jour ce livre, et s'il y met son nom, nous le connaitrons à cette marque : en attendant il sera l'anonyme, et nous ne pouvons le réfuter que sous ce titre. Au surplus, j'avouerai que ces Réponses sont toutes deux de bonne main, toutes deux vives, toutes deux savantes. La principale différence que je remarque entre M. de la Roque et l'anonyme, car je commence à le désigner par ce titre, c'est que le premier me traite avec beaucoup plus de civilité en apparence, et que l'autre affecte au contraire je ne sais quoi de chagrin et de rigoureux; mais il n'importe pour le fond; car enfin, avec des tours différents, ni l'un ni l'autre ne m'épargent : ils ont recherché l'un et l'autre tout ce qui servait à leur cause : ils ont déterré toutes les antiquités, et je puis dire que la matière est épuisée. Ainsi leur travail et leur diligence a épargné à ceux qui cherchent de bonne foi la vérité, toute la peine qu'ils auraient eue à remuer tant de livres. Sans faire de nouvelles recherches, ils n'ont qu'à considérer ce que ces deux auteurs ont accordé par nécessité, et ce qu'ils ont déguisé ou nié avec artifice,

1. *Cal. ct., p. 72*

1. *Riv., Apol. pro veré pace Eccl. s, n. 57.* — 2. *Anonyme, pag. 209.*

c'en est assez pour juger la cause ; et pour parler, si l'on me le permet, en termes de procédure criminelle, leurs dénégations téméraires ne serviront pas moins à les convaincre que leurs confessions forcées.

Mais de peur que ces auteurs ne me reprochent encore une fois que je n'ai pas bien posé l'état de la question, quoiqu'en relisant mon Traité, on puisse voir aisément que je l'ai fait partout en termes précis ; je veux bien le faire encore dès l'entrée de cet ouvrage, afin que le lecteur ait toujours présent devant les yeux ce qu'il doit chercher dans ce discours.

II. *Etat de la question, et division de ce Traité en trois parties.* — Il s'agit donc de savoir si, pour faire une communion parfaite selon l'institution de Jésus-Christ, il suffit de recevoir l'une des deux espèces, quelle qu'elle soit, ou s'il est nécessaire et essentiel de recevoir toutes les deux. Voilà l'état de la question[1]. M. Jurieu l'a déguisé d'une étrange sorte, puisqu'il a voulu nous faire croire « qu'on » demeure d'accord parmi nous, que quand on » communie les fidèles, on est obligé de leur donner » le pain à manger ; mais qu'il n'en est pas de » même de la coupe[2] ; » comme si nous ne croyions pas que la communion fût également bonne en prenant le sang tout seul, ou que nous missions dans le corps de Notre Seigneur quelque vertu particulière, qui ne fût pas dans son sang. C'est, par l'état de la question, vouloir rendre notre doctrine ridicule. Mais comme nous croyons au contraire que le corps de Notre Seigneur n'a pas au fond une autre vertu que celle qui est dans son sang, et que d'ailleurs ce sang précieux, après la résurrection du Sauveur, n'est pas moins inséparablement uni à son corps, que son corps l'est à ce divin sang, et l'un et l'autre à son âme sainte et à sa divinité, nous croyons que la communion sous l'une des deux espèces, quelle qu'elle soit, n'est en substance qu'une même chose avec la communion reçue sous les deux ; de sorte que communier de l'une ou de l'autre manière est une chose indifférente.

Nous ne prétendons pas que la communion sous les deux espèces ne soit pas bonne : à Dieu ne plaise. Nous ne nions pas que Jésus-Christ ait institué l'une et l'autre : nous ne nions même pas qu'il ait commandé à ses apôtres de recevoir l'une et l'autre ; la question est de savoir, si l'on trouvera dans l'institution de la sainte cène, un commandement de Notre Seigneur qui oblige tous les fidèles à recevoir l'une et l'autre espèce. Car celui que Jésus-Christ fit à ses apôtres, lorsqu'en leur présentant la coupe sacrée, il leur dit : *Buvez-en tous*, comme il est écrit dans saint Matthieu[3], a eu son entier accomplissement, lorsqu'en effet *ils en burent tous*, comme il est écrit dans saint Marc[4] ; et si le Fils de Dieu n'avait point prononcé d'autres paroles que celles-ci : *Prenez, mangez*, et ces autres : *Buvez-en tous*, loin d'y trouver un commandement de prendre ces deux espèces, nous n'y apprendrions pas même que ce mystère dût passer jusqu'à nous ; mais parce que Jésus-Christ ajoute : *Faites ceci en mémoire de moi*[5], il nous a donné à entendre que son intention était de perpétuer dans ce mystère la mémoire de sa passion, *jusqu'à ce qu'il vienne* juger les vivants et les morts, selon que saint Paul l'a interprété[1].

Ainsi ce qui fait passer l'institution de l'Eucharistie à tous les siècles futurs, comme un sacrement perpétuel de la nouvelle alliance, c'est cette parole : *Faites ceci ;* et c'est ce qui fait naître une autre question. Car comme on est d'accord, dans l'une et dans l'autre religion, que l'intention de Notre Seigneur n'a pas été de nous obliger à faire généralement tout ce qu'il a fait, comme par exemple à faire la Cène sur le soir et à la fin d'un repas, nous convenons les uns et les autres qu'il n'a voulu nous obliger qu'à ce qu'il y a d'essentiel à ce mystère ; de sorte que nous avons à rechercher en quoi il en a voulu mettre l'essence pour ce qui regarde la communion ; et c'est aussi sur cela que nos sentiments sont partagés. Nos réformés prétendent que l'essence de la communion est clairement expliquée dans l'Evangile, et nous prétendons au contraire que ces paroles : *Faites ceci*, étant dites sans distinction, et tombant par elles-mêmes indéfiniment sur tout ce que Jésus-Christ a fait, nous ne pouvons savoir déterminément sa volonté que par le secours de la Tradition.

Nous avons donc d'abord deux choses à faire : l'une, à montrer à nos adversaires que leur étant impossible de déterminer par l'Evangile ce qui est essentiel à la communion, ils ne peuvent se déterminer sur cette matière que par l'autorité de l'Eglise et de la Tradition : l'autre, que la tradition de tous les siècles, dès l'origine du christianisme, établit constamment la liberté d'user indifféremment d'une seule espèce ou des deux ensemble.

C'est aussi ce qui paraîtra dans les deux premières parties de cet ouvrage ; et j'espère qu'on y verra le *Traité de la Communion sous les deux espèces* si fortement soutenu, que les réponses qu'on y a faites, avec tant de subtilité et de savantes recherches, n'auront pu produire autre chose que de l'affermir davantage. Mais comme on pourrait penser qu'il ne suffit pas de montrer que l'observance de la communion sous une ou sous deux espèces est libre et indifférente, et qu'au contraire, nos adversaires concluront de là que l'Eglise n'a pu déterminer ce que Jésus-Christ a laissé pour indifférent, ni ôter à ses fidèles la liberté qu'il leur a donnée, nous ferons voir, du propre aveu de nos adversaires, que l'Eglise peut prendre parti dans les choses que l'Evangile laisse indifférentes, et que, lorsqu'elle l'a pris, on ne peut s'y opposer ni lui désobéir sans se rendre coupable de schisme. C'est ce qui me fera donner une troisième partie à cet ouvrage ; et dans cette troisième partie, en recueillant en peu de paroles tous les discours précédents, je ferai voir que notre doctrine, non-seulement sur la communion d'une seule espèce, mais encore sur toute la matière de l'Eucharistie, est incontestable, et notre tradition parfaitement conforme à l'Ecriture. Que si je prouve ces choses, non-seulement par la doctrine des saints, mais encore par les deux Réponses qu'on m'a opposées, il se trouvera clairement que ces Réponses, tant vantées en France et en Angleterre, loin d'avoir affaibli nos preuves, par une direction

1. *Traité de la Communion, II. part.*, n. 3. — 2. *Jurieu, Examen de l'Euchar., Traité* VI, *Sect.* 5, *p.* 461. — 3. *Matth.*, XXVI. 27. — 4. *Marc*, XIV. 23. — 5. *Luc*, XXII. 19

1. *I. Cor.*, XI. 26.

particulière de la providence de Dieu, et une force qu'on trouve toujours inséparable de la vérité, les auront rendues inébranlables; ce qui est le fruit le plus désirable qu'on puisse recueillir d'une dispute.

Plaise à celui qui sait tourner les cœurs comme il lui plaît, de donner à nos adversaires l'attention et la patience sans lesquelles ils ne peuvent pas espérer de débrouiller des matières, que leurs ministres ont tant travaillé à leur obscurcir. Puissent-ils pour un moment se défaire de leurs préjugés et de la vaine opinion qu'on leur a inspirée dès leur enfance, que tout ce qu'on appelle tradition est une invention humaine contraire à la loi de Dieu et à l'Ecriture. Ils verront bientôt le contraire, et ils pourront juger par ce seul point, où ils se croient les plus forts, combien on les a trompés dans tous les autres.

Je leur demande seulement pour leur propre salut, qui nous est (nous l'osons dire) plus cher qu'à eux-mêmes, qu'ils modèrent cette aveugle précipitation qui fait qu'on veut trouver d'abord toutes les difficultés résolues. Je tâcherai de ne rien omettre, et le lecteur attentif trouvera tout, mais à sa place : autrement il n'y aurait que confusion et redites; de sorte que, pour profiter de cette lecture, il faut tout considérer l'un après l'autre, et lire avec patience et avec ordre.

PREMIÈRE PARTIE.

Que la Tradition est nécessaire pour entendre le précepte de la communion sous une ou sous deux espèces.

CHAPITRE PREMIER.

Premier argument tiré du baptême par infusion ou aspersion.

Commençons à montrer aux protestants qu'ils ne doivent pas espérer de déterminer par l'Ecriture ce qui est essentiel à la communion, et qu'ils ne peuvent résoudre cette question que par l'autorité de l'Eglise. Cette vérité paraîtra d'abord dans un cas semblable, qui est celui du baptême. J'ai proposé cette preuve, avec tous les catholiques dans le *Traité de la communion*[1], où j'ai posé pour certain, que le mot *baptiser* signifie *plonger :* la chose est incontestable. Mais comme ceux des protestants qui ne savent pas la langue grecque en pourraient douter, je suis bien aise d'ajouter le témoignage de Casaubon à ce que j'ai déjà dit sur cette matière. Je ne puis alléguer un meilleur témoin, puisque Casaubon était protestant, calviniste, zélé défenseur de sa religion, et, ce qu'il y a de plus important en cette matière, le plus profond et le plus exact dans la langue grecque qui ait vécu dans ce siècle. Voici ce qu'il dit sur le passage de saint Matthieu : *Ils étaient baptisés dans le Jourdain*[2]. (Il s'agit du baptême de saint Jean-Baptiste.) « Telle était la manière de les baptiser, en les plongeant dans les eaux; ce qui paraît clairement par le mot même de baptiser, βαπτίζειν. » Pour s'expliquer davantage, il oppose le mot *baptiser* à celui qui signifie *nager par dessus, être porté sur la surface*, et à celui qui signifie *enfoncer dans l'eau avec péril de se noyer;* d'où il conclut que ce *n'est pas sans raison qu'on a dit qu'il fallait plonger le corps dans le baptême.* Vous le voyez, messieurs, Casaubon, un protestant si zélé, et un si grand grec, demeure d'accord que *baptiser* signifie *plonger tout le corps;* et que c'est pour cela que saint Jean, qui a baptisé Jésus-Christ, baptisait dans une rivière; de sorte que Jésus-Christ, lorsqu'il reçut le baptême, y fut plongé comme les autres; et que, lorsqu'il a dit *baptiser*, c'est de même que s'il avait dit *plonger*. Qui vous a dispensé de ce *plonger*, dites-le-moi? et par la même raison je vous expliquerai ce *Buvez-en tous*.

Mais, dites-vous, Casaubon ajoute dans le même lieu que vous citez, que ceux qui croyaient nécessaire de *plonger* dans le baptême ont été rejetés il y a longtemps. Je le confesse avec Casaubon : on les a rejetés avec raison à cause de l'autorité de l'Eglise qui s'y oppose. Mais pour ce qui est de l'Ecriture, ni Casaubon ni personne n'en a jamais allégué aucun passage. Il est vrai que nos protestants disent sans cesse qu'il n'y a point ici de retranchement; que l'élément, qui est l'eau, demeure toujours; que la quantité n'y fait rien, et que c'est ici une chose indifférente. Comment le prouvent-ils contre la parole expresse de Jésus-Christ, qui en disant *baptisez*, a autant dit que s'il avait dit *plongez;* puisque le mot de *baptiser* ne signifie rien autre chose. Ce n'est pas l'élément qui fait la matière du sacrement, c'est l'élément pris de la manière que Jésus-Christ le commande. Serait-ce assez de prendre du vin dans la cène, et de s'en laver la bouche ou les mains? Serait-ce assez de prendre de l'eau dans le baptême, et d'en boire? On ne fait rien, si l'on ne fait pas ce que Jésus-Christ commande. S'il est ici permis de raisonner, il n'est pas moins permis de le faire au sujet de l'Eucharistie, qu'au sujet du baptême, et cette parole, *plongez*, n'est pas moins claire que cette autre : *Buvez-en tous*. C'est en vain qu'on nous répond : Vous demeurez vous-même d'accord du baptême sans immersion. Il est vrai; mais si l'on veut croire avec nous que ce baptême suffit, quoiqu'on ne trouve rien pour l'autoriser dans l'Ecriture, il faut avec nous s'en rapporter à l'autorité de l'Eglise pour l'interprétation des paroles : *Buvez-en tous*.

Ce raisonnement pousse à bout toute la subtilité de nos adversaires. M. de la Roque tâche de soutenir par l'Ecriture la coutume de baptiser sans immersion[1]; mais ses preuves sont si faibles, que l'auteur de la seconde Réponse les a abandonnées, et qu'il abandonne en même temps le baptême dont on se sert dans son Eglise, comme étant certainement un abus contraire à l'institution et au dessein du baptême[2]. Mais il est bon de considérer les raisonnements de ces deux auteurs.

L'auteur de la première Réponse, ce fameux M. de la Roque, qui entreprend de soutenir par l'Ecriture le baptême sans immersion, commence néanmoins par *demeurer d'accord* avec moi, que *baptiser signifie proprement plonger*[3]*;* mais il prétend que

1. *Traité de la Communion, part. II, art.* I, ci-dessus, *p.* 255. — 2. *Casaub., not. in Ev. Matth.*, III, 6.

1. *La Roque, pag.* 225, 226. — 2. *Anonyme, pag.* 24, 25, 26. — 3. *La Roque, II part., ch.* I, *p.* 225, 226.

dans l'usage de la langue sainte, et des auteurs ou des traducteurs de l'Ecriture, le terme de *plonger* ou de *baptiser, se prend par translation pour laver, à cause que d'ordinaire on plonge les choses dans l'eau pour les laver et les nettoyer.* Sur quoi il allègue quelques passages de l'Ecriture, qui premièrement ne prouvent pas ce qu'il prétend, et qui, secondement, ne regardent pas le sacrement de baptême.

On voit, dit-il, dans le livre de Judith[1], qu'elle se lavait dans une fontaine, et il y a dans le grec qu'elle *s'y baptisait.* Je ne m'en étonne pas; c'est à cause qu'elle s'y plongeait tout entière. Aussi la Vulgate a-t-elle traduit : *Baptizabat se*, ne croyant pas assez exprimer la force du grec, si elle eût employé un autre mot, qui n'eût pas été si clair ou si expressif. Le baptême, selon cette idée, serait un bain; comme aussi il est appelé ordinairement par saint Paul, λουτρὸν, *lavacrum*, *un bain*[2] : ce qui est bien éloigné de la goutte d'eau que nous jetons sur la tête, et montre bien autrement la parfaite purification de nos âmes par le saint baptême. L'auteur de la seconde Réponse prend la peine de m'avertir de cette expression de saint Paul[3], et je suis bien aise qu'il voie que je profite de son avis.

Après le passage de Judith, M. de la Roque nous oppose un passage de saint Luc et un de saint Marc. Il est dit dans celui de saint Luc[4], qu'un pharisien s'étonna de ce que Jésus, qu'il avait prié à dîner, ne *s'était point lavé* avant que de se mettre à table, où il remarque « que le grec veut dire, » qu'il ne s'était point baptisé; ce qu'on ne peut » entendre d'une immersion, mais d'un simple la» vement par aspersion ou infusion. On ne peut pas » donner, poursuit-il, d'autre explication à ce que » dit saint Marc des pharisiens[5], » que retournant du marché, ils ne mangeaient point qu'ils ne se fussent *lavés :* le grec, qu'ils ne se fussent *baptisés.* Il ajoute qu'il y a aussi beaucoup d'autres choses qu'ils nous ont appris à garder, comme les lavements, ou selon le grec, les *baptêmes* des coupes et des *brocs*, et de la vaisselle et des *châlits*.

Voilà tout ce qu'un savant homme a pu trouver dans l'Ecriture, pour détourner ce mot *baptiser* de sa signification naturelle, sans songer que ces deux passages ne regardent en aucune sorte le sacrement de baptême, dont il s'agit entre nous. Mais puisqu'au lieu de considérer la nature et le dessein de ce sacrement, il nous réduit à ces minuties; qui lui a dit que les Juifs ne lavaient point les vaisseaux dont ils se servaient en les jetant dans l'eau, et en les y plongeant, et que ces six grandes urnes ou ces six grands lavoirs de pierre, qui tenaient deux ou trois mesures, qu'on voit dans les noces de Cana en Galilée, pour servir à la purification des Juifs[6], n'étaient pas destinées à cet usage? Luimême vient de nous dire, *que d'ordinaire on plonge les choses dans l'eau pour les laver et les nettoyer.* D'où sait-il donc que les Juifs lavaient leur vaisselle par simple aspersion ou infusion, plutôt qu'en la jetant tout entière dans les eaux? D'où sait-il qu'ils ne faisaient pas, pour ainsi dire, nager leurs bois de lits dans l'eau, en la versant dessus comme à pleins seaux; chose bien éloignée de la légère infusion qu'il veut établir; ou même qu'ils n'avaient pas de grands et larges lavoirs pour les y jeter tout entiers, ou, si l'on veut, par pièces, en les démontant? Et pour les personnes, d'où sait-il que les pharisiens superstitieux, en revenant du marché, où ils rencontraient tant de gentils et tant de publicains, dont ils croyaient que l'approche et le souffle même, pour ainsi dire, les souillait, ne se mettaient pas dans l'eau pour se purifier? Mais comment avoir toujours, dira-t-il, des bains tout prêts? Quoi donc, a-t-il oublié les lavoirs qu'on avait dans les maisons, et l'usage des bains, si familier à tous les peuples, et principalement aux Orientaux, mais qui l'était d'autant plus aux Juifs, qu'ils en faisaient une observance de leur religion, qui se trouve dans leurs anciens livres, et qui dure encore parmi eux? Pourquoi donc ne voudrons-nous pas qu'elle soit marquée dans le passage de saint Luc et dans celui de saint Marc? Et pour nous attacher à saint Marc[1], qui parle plus distinctement, comment M. de la Roque n'y a-t-il pas remarqué par deux fois le mot de νίψαι, que la Vulgate rend par LAVARE, *laver*, pour dire qu'on lave les mains? Car encore que les Juifs les lavent, en les enfonçant dans l'eau, ce n'était pas ce qu'on appelait du mot de *baptiser* ou de *baptême*, et ce mot est réservé par l'évangéliste pour signifier une autre action, c'est-à-dire, celle où l'on mettait tout à fait dans l'eau ou la personne ou la chose entière, par exemple, quelques vaisseaux; ce qui fait aussi que la Vulgate, qui sait fort bien dire *lavare* quand il faut, retient ici les mots de *baptême* et de *baptiser*, comme nous avons observé qu'elle a fait dans le livre de Judith, ne croyant pas le simple mot de *laver* assez significatif. Et quand M. de la Roque nous dit qu'il ne trouve pas dans l'Ecriture ces sortes de purifications, où l'on se mettait tout à fait dans l'eau[2], il ne songe pas à ce large et profond vaisseau appelé *la grande mer*, qu'on mettait à l'entrée du temple pour les purifications publiques, ni à la conséquence qu'il en faut tirer des lavoirs qu'on avait dans les maisons pour les purifications particulières. Et lorsqu'il est si souvent prescrit dans la loi de laver ses vêtements, croit-il que c'était de jeter de l'eau dessus? ou plutôt de les tremper dans l'eau, πλύνειν, comme le traduit le grec des Septante, si fidèle et si exact dans toute la version du Pentateuque? Ce serait trop perdre de temps à prouver une chose claire, que de ramasser les autres passages. Mais quand ces purifications ne seraient pas expliquées dans l'Ecriture, qui ne voit que c'était là des choses que la loi se contentait de marquer en gros, et qu'elle laissait à la coutume à en interpréter la manière? Quand tout cela ne serait pas, il ne s'agit ni dans saint Marc ni dans saint Luc de ce que l'Ecriture avait prescrit aux Juifs; mais de ce qu'ils avaient reçu par leur tradition, qui en cela certainement n'est pas douteuse. Ainsi M. de la Roque n'a rien prouvé par les trois passages qu'il allègue, qui sont tout ce qu'il a pu ramasser. Mais quand il aurait prouvé ce qu'il prétend, qu'en trois endroits de l'Ecriture le terme de *baptiser* signifie *laver* par simple infusion ou aspersion, que conclurait-il de là pour le sacrement

1. *Judith*, XII. 7. — 2. *Ephes.*, V. 26; *Tit.*, III. 5. — 3. *Anon.*, *I. part.*, *ch.* III. *p.* 24. — 4. *Luc*, XI. 38. — 5. *Marc*, VII. 4 — 6. *Joan.*, II. 6.

1. *Marc*, VII. 2, 3. — 2. *La Roq.*, *II. part.*, *ch.* I, *p.* 229.

de baptême? Chaque passage se doit entendre par sa propre suite. Personne ne révoque en doute que saint Jean-Baptiste n'ait baptisé en plongeant dans l'eau, ni par conséquent que Jésus-Christ n'ait été baptisé de même, ni que le baptême qu'il a institué n'ait été une parfaite imitation de celui qu'il a reçu.

Les passages que j'ai rapportés dans le *Traité de la Communion*[1] ne sont ni contestés ni contestables. La pratique des apôtres n'est pas moins constante. Dans le baptême de l'eunuque, il est expressément marqué, *que lui et Philippe descendirent dans l'eau, et que Philippe le baptisa de cette sorte*[2]*;* et quand j'aurais oublié les fameux passages où saint Paul exprime si vivement la manière dont on donnait le baptême, en disant *que nous y sommes ensevelis avec Jésus-Christ, afin de ressusciter avec lui*[3], ce que cependant je n'ai pas fait, l'anonyme m'aurait appris que ces passages « font voir que l'on » plongeait le fidèle dans l'eau, pour représenter » par là comme une espèce de mort et de sépul- » ture[4]. »

Toute l'antiquité l'a remarqué, et parmi une infinité de passages, je rapporterai celui de l'auteur du livre *des Sacrements*, digne du nom et du siècle de saint Ambroise : « On vous a, dit-il[5], demandé : » Croyez-vous au Père; vous avez dit : J'y crois; et » vous avez été plongé, c'est-à-dire, vous avez été » enseveli : on vous a encore demandé : Croyez- » vous en Notre Seigneur Jésus-Christ et en la croix; » et vous avez dit : J'y crois; et vous avez été plon- » gé, et vous avez été enseveli avec Jésus-Christ, » et celui qui est enseveli avec lui ressuscite aussi » avec lui-même. » Et après : « Hier nous parlâmes » de la fontaine du baptême, dont la forme nous » fait voir une espèce de sépulcre : nous sommes » reçus et plongés tout entiers dans l'eau, et en- » suite nous en sortons; c'est-à-dire, nous ressus- » citons avec Jésus-Christ[6]. » L'Ordre romain dit la même chose : « La triple immersion, dit-il[7], » représente les trois jours que Jésus-Christ de- » meura dans le sépulcre, et l'élévation est comme » quand il en sortit. » Et saint Cyrille de Jérusalem représente ce mystère en un mot, lorsqu'il dit *que l'eau salutaire est tout ensemble un sépulcre et une mer*[8]. Cette manière de baptiser par immersion se trouve dans le douzième siècle dans Hugues de Saint-Victor[9]. Elle dure encore plus loin, et jusqu'au treizième siècle; et la chose ainsi assurée, dans le *Traité de la Communion*, n'a pas été contestée par ceux qui l'ont combattu. Qu'y a-t-il à chicaner davantage? Quand M. de la Roque aurait montré qu'en deux ou trois endroits de l'Ecriture, le mot de *baptiser* se pouvait réduire contre sa propre nature à une simple infusion, toujours serait-il certain qu'en ce qui regarde le sacrement de Baptême, la pratique de saint Jean-Baptiste, de Jésus-Christ, des apôtres, et de tant de siècles, l'esprit même de cette action, et tout le dessein de cette sainte cérémonie, expliqué si clairement par saint Paul, conservent à ce terme de *baptiser* sa signification naturelle, sans qu'on puisse trouver dans l'Ecriture le moindre indice du contraire.

1. *Traité de la Comm., II. part., pag.* 527 — 2. *Act*, VIII. 38. — 3. *Rom.*, VI. 4, *Col.*, II. 12. — 4. *Anon., I. part.*, *ch.* III, *p.* 24. — 5. *De Sacram., lib.* II, *cap.* VII, *tom.* II, *col.* 359. — 6. *Lib.* III, *cap.* I, *col.* 361. — 7. *Off. Theopt.*, *p.* 667. — 8. *Cyril.*, *Hieros. Cat. Myst.* II, *n.* 4, *p.* 312. — 9. *Hug. Victor., de Eccl. myst.*, *cap.* XIX.

Quand après cela, M. de la Roque avance, ce qui est très-vrai, *que cette manière de baptiser n'a pas été inconnue aux anciens*[1], ses citations sont très-bonnes pour prouver la tradition dont je conviens, et en même temps pour nous faire voir que dans une chose si importante, où il s'agit de savoir si nous sommes baptisés ou non, nos pères n'en ont pas moins cru ce qu'ils ne trouvaient pas dans l'Ecriture, quoique nous n'ayons pour garant de la validité de notre baptême que la seule autorité de l'Eglise.

Cet inconvénient a paru terrible à l'auteur de la seconde Réponse. Tout le fondement de la Réforme lui a paru renversé, si la seule autorité de l'Eglise peut établir de telles choses. C'est pourquoi il en vient à cet excès, de dire que le baptême sans immersion est un abus qu'il faut réformer. « Il est » vrai, dit-il[2], que jusqu'ici la plus grande partie » des protestants ne baptisent que par aspersion; » mais assurément c'est un abus; et cette pratique » qu'ils ont retenue de l'Eglise romaine sans la » bien examiner, comme plusieurs autres doctrines » qu'ils en retiennent encore, rend leur baptême » fort défectueux. Elle en corrompt et l'institution » et l'ancien usage, et les rapports qu'il doit avoir » avec la foi et la pénitence et la régénération. La » remarque de M. Bossuet, que le plongement a » été en usage pendant treize cents ans, mérite » bien qu'on y réfléchisse sérieusement, qu'on re- » connaisse que nous n'avons pas assez examiné » tout ce que nous avons retenu de l'Eglise romaine, » et que, puisque ses plus doctes prélats nous ap- » prennent que c'est elle qui a aboli la première » un usage autorisé par tant de fortes raisons et » par tant de siècles, elle a très-mal fait en cette » occasion, et que nous sommes obligés à revenir » à l'ancienne pratique de l'Eglise. » C'est ainsi qu'il ne craint pas de condamner son Eglise, pourvu que la Romaine ait tort la première, ni de se percer le sein, pourvu que le coup porte sur nous.

Il est vrai qu'il ajoute[3], que « l'aspersion ne dé- » truit pas essentiellement le baptême, puisqu'a- » près tout, baptiser signifie laver, et que l'on » peut bien se laver par aspersion; mais que si » elle ne détruit pas la substance du baptême, elle » l'altère et le corrompt en quelque manière. » Mais il se combat lui-même, quand il parle ainsi. Car corrompre la substance d'un sacrement, qu'est-ce autre chose que d'en *corrompre et l'institution et le rapport qu'il doit avoir avec la régénération?* Or en quoi est la substance d'un sacrement, qui est un signe d'institution, si ce n'est dans l'institution même et dans le rapport qu'elle a avec la chose signifiée? Cependant l'auteur vient de dire que toutes ces choses sont corrompues dans le baptême sans immersion. Aussi répète-t-il que c'est un *abus; et nous sommes*, dit-il[4], *résolus de le corriger désormais.* Quel abus y aurait-il selon lui, s'il n'était pas contraire à l'institution et à l'Ecriture? Mais c'est qu'on ne s'entend plus, quand on prend pour règle ses propres pensées; d'où il arrive qu'on n'est pas moins contraire à soi-même qu'à tous les autres.

1. *Pag.* 227 *et seq.* — 2. *Anon.*, *p.* 24, 25. — 3. *Anon.*, *pag.* 25. — 4. *Idem, pag.* 26.

Que nos frères ne nous disent pas que c'est ici un sentiment particulier d'un de leurs docteurs; car nous trouvons tous les jours dans leurs esprits des incertitudes et des agitations semblables à celles-ci, quand nous enfonçons avec eux la matière de la communion sous une ou sous deux espèces. Nous leur disons : Nos chers frères, souvenez-vous de votre baptême, donné sans immersion, encore que Jésus-Christ ait dit *Plongez*. Il ne s'agit pas ici du plus ou du moins, ni de la simple quantité de l'eau, il s'agit d'une action qui a un caractère particulier pour montrer qu'on est lavé tout entier, tout entier caché en Jésus-Christ, revêtu de lui, enseveli avec lui, pour aussi ressusciter avec lui dans une perfection semblable? Que trouvez-vous dans la communion sous les deux espèces qui ne se trouve pas dans l'immersion et le plongement du baptême? Est-ce l'institution de Jésus-Christ? Mais le même qui a dit : *Mangez et buvez*, a dit : *Plongez*. Est-ce que dans la liqueur il se trouve une idée plus pleine de la nourriture de l'homme? Aussi se trouve-t-il dans l'immersion une idée plus pleine de sa parfaite purification. Est-ce que dans les deux espèces la mort violente de Jésus-Christ par la séparation du corps et du sang nous est mieux représentée? Aussi avons-nous dans l'immersion une plus parfaite représentation de la sépulture et de la résurrection de Jésus-Christ, dont nous devons porter le caractère sacré pour y avoir part. Nous alléguerez-vous l'exemple de Jésus-Christ, des apôtres, de l'ancienne Eglise? Mais vous avez vu que tout est égal entre l'immersion et la communion sous les deux espèces. Si vous croyez qu'il suffise de trouver dans l'antiquité quelque exemple de baptême sans immersion, pourquoi ne voudrez-vous pas vous contenter de tant d'exemples de la communion sous une espèce, que vous verrez avoués par vos ministres? Ils répondent : Pourquoi nous jeter sur notre baptême, puisque vous en convenez? et nous leur disons : Mais que vous sert que nous en convenions, si c'est sans l'autorité de l'Ecriture? ou si vous voulez bien vous fier à l'Eglise pour votre baptême; quelle raison avez-vous de ne vous y fier pas pour la communion? Pressés par tant de raisons démonstratives et par un si grand rapport de l'immersion avec la réception des deux espèces, ils en viennent à dire enfin avec l'auteur de la seconde Réponse : Hé bien! nous l'avouons, le baptême sans immersion est un abus que nous avons mal à propos retenu de vous, et nous n'avons pas poussé assez loin la réforme. Dieu, sous les yeux de qui j'écris ceci, sait que tous les jours on nous fait de telles réponses. Nous pressons : Vous n'êtes donc pas baptisés, si vous l'êtes contre les paroles et l'institution de Jésus-Christ, et sans que votre baptême ait le rapport que Jésus-Christ y a établi avec votre régénération qui en est l'effet. Ici ils commencent à être troublés; car ils sentent dans leur conscience que le baptême, qui est l'entrée à l'Eglise et aux sacrements, n'est pas moins nécessaire que l'Eucharistie; mais enfin ils lâchent le mot, et ils seront contraints de nous avouer qu'ils ne sont pas bien baptisés, et qu'ajouter à ce mal celui d'une communion illégitime, ce n'est pas chercher la guérison, c'est plutôt ajouter plaie sur plaie. On les presse : Si vous n'êtes pas baptisés, il faut donc vous rebaptiser? Mais qui vous rebaptisera? des gens qui ne sont pas baptisés eux-mêmes? car il y a plusieurs siècles que le baptême sans immersion est reçu. Si donc ce baptême est nul, il y a déjà plusieurs siècles que le baptême n'est plus parmi nous? Trouvez-vous dans l'Ecriture qu'on puisse être validement baptisé par quelqu'un qui ne l'est pas? et vous, qui rejetez le baptême donné par tout autre que par un ministre public, approuverez-vous le baptême donné par celui qui ne l'aura jamais reçu? Eveillez-vous donc à la fin, et ayez pitié de votre âme!

CHAPITRE II.

Du baptême des petits enfants : de celui qui est donné par les hérétiques : de celui qui est donné par les simples fidèles en cas de nécessité.

Le raisonnement n'est pas moins fort, quand on leur dit qu'ils ont été aussi bien que nous baptisés petits enfants, sans aucune autorité de l'Ecriture. Ils se tourmentent premièrement à chercher des passages dans l'Ecriture, et ils n'y trouvent de baptême qu'après l'instruction et la pénitence : *Enseignez et baptisez*[1] *: Qui croira et sera baptisé*[2]*: Faites pénitence et recevez le baptême*[3]*;* choses qui ne conviennent pas aux petits enfants. L'exemple de la circoncision les soulage peu pour les raisons qu'on peut voir dans le *Traité de la Communion*[4], auxquelles les deux Réponses n'opposent pas un seul mot. Elles ne disent rien non plus pour soutenir les autres passages, par où nos réformés se sont efforcés d'établir le baptême des petits enfants. Mais l'auteur de la seconde Réponse fait cet aveu mémorable : « Quant au baptême des petits enfants, » j'avoue qu'il n'y a rien de formel ni de précis » dans l'Evangile pour en justifier la nécessité; et » les passages qu'on en tire ne prouvent rien autre » chose TOUT AU PLUS, sinon qu'il est permis de les » baptiser, ou plutôt qu'il n'est pas défendu de les » baptiser[5]. » Ce *tout au plus* fait bien voir qu'il ne se tient guère assuré de ce qu'il dit, qu'on peut prouver par l'Ecriture que le baptême des petits enfants *soit permis, ou plutôt qu'il ne soit pas défendu*. En effet, il n'allègue rien pour le prouver, et ne répond rien aux textes de l'Evangile, où le baptême est toujours mis après l'instruction, la pénitence et la foi. L'auteur de la première Réponse ne s'est pas trouvé dans un moindre embarras; mais il en sort à son ordinaire par un tour d'adresse. Au défaut de l'Ecriture, où il n'a rien trouvé qui le favorise, il a recours à quelques passages de Bellarmin, et à une décrétale d'Innocent III, où le baptême des petits enfants est prouvé par l'Ecriture; et comme s'il avait trouvé des défenseurs de son sentiment, il m'invite à m'accorder avec ce cardinal et avec ce pape[6].

Il y a trop d'illusion dans ce procédé; car pour moi, je suis parfaitement d'accord avec eux. A l'endroit que le ministre attaque[7], je ne disais pas, comme il le suppose, que le baptême des petits enfants ne peut être absolument prouvé par l'Ecri-

1. *Matth.*, XXVIII 19. — 2. *Marc.*, XVI. 16. — 3. *Act.*, II. 38. — 4. *Traité de la Communion*, IIe *part.*, *n.* 6, *p.* 271 *et suiv.* — 5. *Anon.*, *I. part.*, *p.* 98. — 6. *La Roq.*, IIe *part.*, *ch.* III, *p.* 264, 265, 266; *Bellarm.*, *lib.* I, *de Sacr. Bapt.*, *cap.* VIII; Majores, *lib.* III; *Decret.*, *tit.* XLII, *de Bapt.*, *cap* III. — 7. *Traité de la Communion*, IIe *part*, *n.* 6, *p.* 272.

ture : au contraire, je dis expressément, que supposé qu'on admette le baptême comme nécessaire au salut, on peut prouver assez aisément, par l'Ecriture, que Dieu, qui est le Sauveur de tous, n'a pas laissé les petits enfants sans remède. C'est ce que dit Innocent III dans la décrétale qu'on nous oppose, comme il paraît par toute la suite de son discours. Car, après avoir prouvé par l'Ecriture, que de même que dans l'Ancien Testament on est exclu du peuple de Dieu faute d'avoir été circoncis, de même dans le Nouveau on est exclu de son royaume faute d'avoir reçu le saint baptême; d'où il tire cette conséquence : « Gardons-nous bien de » penser que Dieu, qui ne veut pas que personne » périsse, laisse sans remède tant d'enfants que » nous voyons mourir tous les jours dans ce bas » âge. » Le cardinal Bellarmin suppose le même principe de la nécessité du baptême pour prouver par l'Ecriture que Dieu, qui veut sauver les enfants, ne les a pas exclus de ce sacrement[1]; d'où il conclut que les calvinistes et les zwingliens n'ont aucune preuve du baptême des petits enfants; « à » cause, dit-il, qu'ils ne reçoivent pas la Tradition, » et qu'ils croient que le baptême n'est pas néces» saire. » J'ai dit la même chose que ce savant cardinal, et j'ai soutenu que « les preuves qu'on peut » tirer de la nécessité du baptême pour le donner » aux petits enfants, étant détruites par nos réfor» més[2], » il ne leur reste rien dans l'Ecriture par où ils puissent s'assurer d'avoir été baptisés validement, eux qui comme nous ne l'ont été que dans l'enfance. Je persiste dans ce sentiment, et M. de la Roque m'y confirme, puisqu'il avoue encore dans sa Réponse, *que le baptême n'est pas nécessaire au salut des petits enfants*[3]; de sorte qu'il détruit lui-même, avec la nécessité de ce sacrement, toute la preuve d'Innocent III et du cardinal Bellarmin, qui sont néanmoins ses seuls auteurs.

Cherchez donc, nos chers frères, cherchez d'autres garants de votre baptême, que ceux que vous donnent vos ministres; appuyez-le sur l'Ecriture; prouvez que le Fils de Dieu ou ses apôtres ont enseigné à baptiser les petits enfants, et permettent de séparer le baptême de l'instruction. Mais vous n'avez rien : vous rejetez la Tradition : tout vous manque du côté de l'Ecriture; ainsi, messieurs, vous ne savez si vous êtes baptisés; vous ne savez si vous êtes chrétiens; vous ne savez si jamais vous avez reçu la communion, pour laquelle vous voulez paraître si zélés; puisque vous n'êtes pas assurés du baptême, sans lequel il n'y a point de communion, ni d'entrée aux sacrements de l'Eglise.

Les ministres ne sont pas moins embarrassés sur le baptême donné par les hérétiques, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Je leur avais demandé en vertu de quoi ils le recevaient; puisque Jésus-Christ avait donné le pouvoir d'administrer le baptême, non aux hérétiques ni aux faux pasteurs, mais aux apôtres et aux pasteurs véritables[4]. L'auteur de la seconde Réponse se tire en un mot de cette difficulté, en disant « que cela n'est d'au» cune importance pour la foi ni pour la religion, » quelque parti qu'on prenne, pourvu qu'on re» connaisse qu'il faut baptiser au nom du Père, et » du Fils et du Saint-Esprit[1]. » Cela s'appelle donner pour preuve ce qui est précisément en question. On lui demande pourquoi le baptême au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit est bon des mains d'un hérétique et d'un faux pasteur, puisque le Fils de Dieu ne l'a confié qu'aux apôtres et aux pasteurs véritables; et il répond que cela n'est de nulle importance, pourvu qu'on invoque les trois Personnes divines, qui est ce qu'il fallait prouver par l'Ecriture, ou reconnaître la nécessité de la Tradition; et aussitôt, sans apporter aucune preuve, il passe en trois mots à une autre chose. Je conclus donc avec raison qu'il n'a point de preuves, puisqu'il n'allègue pour toute preuve que sa décision. Mais le savant M. de la Roque, qui fait mine d'entrer plus avant dans la question, ne nous en dit pas davantage. Il s'agissait de produire quelque passage de l'Ecriture, pour montrer que le baptême donné par un hérétique, en la forme légitime, est valide; au lieu d'en apporter du moins un seul, ce docte ministre nous parle du démêlé de saint Cyprien avec le pape saint Etienne, et des décisions du premier concile d'Arles, de celui de Nicée et de celui de Constantinople, et du baptême que Théodoret et les évêques catholiques du royaume de Gondebaud donnèrent dans le cinquième siècle aux marcionites et aux ariens.

Que fait à la question cette érudition superflue, et qu'est-ce que ce ministre veut conclure de ces faits? Quoi? que l'ancienne Eglise tenait cette question pour indifférente? Quand cela serait, qu'en reviendrait-il aux ministres? Ce n'est pas par l'autorité de l'Eglise, c'est par l'Ecriture seule qu'un ministre nous doit prouver que c'est une chose indifférente, parmi les chrétiens, de recevoir le baptême d'un vrai chrétien ou d'un hérétique, d'un fidèle ou d'un ennemi de l'Eglise, d'un faux ou d'un véritable pasteur. Ce ministre ne songe pas seulement à produire aucun passage de l'Ecriture. Pourquoi jeter en l'air tant de paroles, et faire accroire aux simples qu'on a répondu, à cause qu'on a beaucoup parlé?

Mais peut-être qu'il sera content de nous ôter la Tradition, comme nous lui ôtons l'Ecriture sainte? C'est fureur que de disputer de cette sorte, en ne nous laissant aucun moyen pour nous résoudre. Mais les ministres n'empêcheront pas qu'il ne soit vrai que nos Pères, dans cette célèbre difficulté, se sont résolus par la Tradition. C'est la Tradition que le pape saint Etienne soutenait, comme il paraît par son décret. Saint Cyprien convenait de la Tradition; puisqu'il avouait que la coutume était contre lui, et qu'Agrippin son prédécesseur avait innové. Saint Augustin nous assure, en plusieurs endroits, que la coutume que saint Etienne opposait à saint Cyprien ne pouvait venir que de la tradition apostolique, et que cette tradition ne laissait pas que d'être véritable, quoiqu'elle n'eût pas encore été soutenue de toutes les preuves, ni affirmée par une expresse définition de toute l'Eglise catholique. Et cette tradition était si solide, que ceux qui l'avaient combattue, y revinrent d'eux-mêmes, en disant, au rapport de saint Jérôme : « Que tardons-nous da» vantage à suivre ce que nos ancêtres nous ont

1. *Bell., idem*, c. IX; *Resp. ad* 8, *Arg.* — 2. *Tr. de la Commun.*, p. 272 — 3. *La Roq., IIe part., ch.* III, *p.* 266. — 4 *Traité de la Commun.*, *p.* 272.

1. *Anon., I. part., ch.* VI, *p.* 97, 98.

» enseigné, et ce qu'ils ont appris des leurs[1]? » Ainsi, comme dit Vincent de Lérins[2], il arriva dans cette occasion, « comme il arrive dans toutes les » autres : l'antiquité fut reconnue et la nouveauté » fut rejetée. » Que s'il fallut des conciles, ce n'est pas comme le ministre semble l'inférer; ce n'est pas, dis-je, pour établir une chose nouvelle, mais pour déclarer et confirmer authentiquement la tradition ancienne. Et quand, après les conciles, on a rebaptisé les marcionites et les ariens, c'est que ces marcionites et ces ariens s'éloignaient de la forme solennelle et toujours reçue dans l'Eglise, comme il serait aisé de le montrer; de sorte que la Tradition anéantissait autant leur baptême, qu'elle confirmait celui des hérétiques qui baptisaient selon la forme reçue. Que ceux qui méprisent cette Tradition nous rendent raison de leur foi : qu'ils nous disent sur quoi ils se fondent pour accepter le baptême des hérétiques et des faux pasteurs, qui n'ont qu'une *apparence de vocation*. Quand je demande aux ministres sur quoi ils appuient cette tradition de leur Discipline, qui, pour valider le baptême, se contente de cette *apparence de vocation*, M. de la Roque croit me répondre, en disant, « que cette » expression désigne une vocation, qui, pour n'être » pas parfaite dans toutes ses parties, ne laisse pas » d'être suffisante pour l'administration du bap» tême[3]. » Mais ce n'était pas assez de le dire, il fallait le prouver par quelque passage. Il fallait, dis-je, prouver par quelques passages, qu'une vocation imparfaite et même trompeuse, telle qu'elle est dans les hérétiques déclarés, est suffisante pour administrer le sacrement de baptême, encore que Jésus-Christ n'en ait confié l'administration qu'à ses disciples véritables, et qu'il avait lui-même appelés. *Allez*, leur dit-il[4], *enseignez et baptisez*. Mais je vois bien que ce que les ministres ont eu dans l'esprit, quand ils ont agréé le baptême donné par ceux qu'ils pensent hérétiques; c'est qu'en effet ils nous croient tels, hérétiques et pires qu'hérétiques, puisqu'ils nous croient idolâtres. Si donc ils avaient rejeté le baptême donné par ceux qu'ils rejettent comme hérétiques, ils seraient contraints d'avouer qu'ils ne seraient pas baptisés, eux dont les pères n'ont reçu que de nous le saint baptême. Les voilà donc encore une fois réduits à n'avoir aucune certitude de leur baptême, que sur la foi de la Tradition et sur le fondement de l'autorité de l'Eglise.

Mais avant que de sortir de cette matière du baptême, voyons encore ce qu'on répondra sur cette difficulté proposée dans le *Traité de la Communion*[5] : D'où vient que « le Fils de Dieu n'ayant » donné la charge d'administrer le baptême qu'aux » apôtres, c'est-à-dire, aux chefs du troupeau, » toute l'Eglise a entendu non-seulement que les » prêtres, mais encore les diacres, et même tous » les fidèles en cas de nécessité, étaient tous les » ministres de ce sacrement? » Se trouvera-t-il ici quelque passage de l'Ecriture, qui leur ait donné ce pouvoir? Il ne s'en trouvera aucun. C'est pourquoi M. de la Roque décide sans hésiter « que les » ministres du sacrement de Baptême, sont les seuls » ministres de la parole, Jésus-Christ ayant joint » ces deux fonctions : instruisez les nations en les » baptisant; » d'où il infère « que les laïques et les » simples particuliers n'ont pas droit de baptiser, » comme on l'assure[1]. » Il fallait ici distinguer le droit ordinaire d'avec le cas de nécessité, où tout le monde était réputé ministre légitime du baptême. C'est aussi ce que nous avoue de bonne foi l'auteur de la seconde Réponse. « On demeure d'accord, » dit-il[2], que pour conserver le bon ordre, et éviter » la confusion, c'est aux pasteurs à qui le peuple » et l'Eglise confient l'autorité du ministère, et celle » d'administrer seuls les sacrements de Jésus-» Christ; car dans la nécessité tout fidèle jouit de » ce même droit. » Il a raison pour le baptême; la tradition l'a décidé sans aucune autorité de l'Ecriture, et je puis dire à cet égard que la Tradition est constante.

Ces remarques sur le baptême nous font voir dans un cas semblable ce qu'il faut croire de l'Eucharistie. Car si l'Eglise suffit pour nous donner notre sûreté touchant l'un de ses sacrements, elle n'est pas moins forte à l'égard de l'autre. Voilà ce que nous concluons de ces arguments tant méprisés par nos adversaires, qu'ils appellent des arguments de missionnaires, de vieux arguments, des arguments rebattus. Mais loin que ces reproches en affaiblissent la force, ils servent à faire voir qu'il n'y a pas moyen d'y résister; puisque tous les protestants, après avoir eu le loisir d'y bien songer, depuis près d'un siècle qu'on les fait, ne savent encore qu'y répondre; et n'y peuvent rien opposer de solide, ni même s'accorder entre eux.

CHAPITRE III.

Second argument tiré de l'Eucharistie. Les protestants n'observent point dans la célébration de la Cène ce que Jésus-Christ a fait, et ils omettent plusieurs choses importantes.

Mais après avoir si mal répondu sur l'institution du baptême, ils vont encore répondre plus mal, et se déconcerter plus visiblement sur l'institution de l'Eucharistie. Le principe dont ils se servent, est que ces paroles : *Faites ceci*[3], nous obligent à tout ce que Jésus-Christ a fait : principe aussi faux qu'il est spécieux, comme on le va bientôt voir de leur aveu propre.

Et premièrement, M. Jurieu pousse la chose bien loin, quand il dit que ces paroles de Notre Seigneur : *Faites ceci*, nous obligent à considérer *toutes les circonstances qu'il a observées comme étant de la dernière nécessité*[4]. M. Jurieu se fortifie de l'exemple des sacrements de l'ancienne loi, où les moindres circonstances étaient essentielles et indispensables. Ce ministre conclut de là qu'il en faut croire autant de l'Eucharistie; et que lorsque le Sauveur dit : *Faites ceci*, c'est de même que s'il disait : *Désormais quand vous célébrerez ce sacrement, faites tout ce que je viens de faire*. En effet, il faut pousser la chose jusque-là, pour conclure quelque chose; et la moindre exception que l'on voudrait opposer, par son propre sens, à une loi générale, en rendrait l'observance arbitraire. Voilà donc apparemment un beau principe, et d'une étendue bien

1. *Hier., Dial. adv. Lucif.*, tom. IV, col. 294 et 306. — 2. *Vinc. Lirin.* 1 *Comm.*, p. 331. — 3. *La Roque*, pag. 162 — 4. *Matth.*, XXVIII. 19. — 5. *Tr. de la Communion*, p. 271.

1. *La Roque*, p. 159. — 2. *Anon*, p. 97 — 3. *Luc*, XXII. 19. — 4. *Examen de l'Euch*, Tr. VI, sect. V, p. 465 et sect., VI, p. 474.

générale; mais les ministres vous vont faire voir qu'il y a beaucoup à en rabattre. Quand M. de la Roque a vu ce principe de M. Jurieu dans mon *Traité de la Communion*, il a vu en même temps qu'il le fallait restreindre. « Par ces circonstances, » dit-il[1], qui sont de la dernière nécessité, M. Jurieu entend simplement celles qui appartiennent » à la substance du sacrement, et non pas celles » qui ne sont pas de son essence. » Quelle réponse! C'est de quoi nous disputons. On est d'accord entre nous qu'il faut faire tout ce qui est de l'essence du sacrement; nous disputons pour savoir ce qui en est, ou ce qui n'en est pas, et nous demandons qu'on nous trouve ici une règle dans l'Ecriture. La seule règle, dit cet auteur[2], est l'institution. Mais qui doute, encore une fois, qu'il ne faille faire tout ce qui est essentiel à l'institution de la communion sacrée? Nous recherchons ce que c'est, et si dans la distinction qu'il faut faire de certaines choses qui n'y sont pas essentielles, les ministres nous peuvent donner quelque règle de l'Ecriture. Le ministre croit mieux s'expliquer en disant, qu'il faut prendre pour non essentielles *les circonstances qui regardent seulement le temps*, *l'ordre et la posture des apôtres en communiant.* Pour la posture, j'avoue qu'il importe fort peu si les apôtres étaient à table, assis, ou couchés, selon l'ancienne coutume, ou à la moderne; mais pour l'heure, comme par exemple, de faire la cène le soir et à souper; et pour l'ordre, comme d'être assis à la même table, de manger tous ensemble d'un même pain, et de boire dans une même coupe, et encore en se la donnant l'un à l'autre en signe de charité, comme j'ai fait voir dans le *Traité de la Communion* que toutes ces choses avaient leur mystère et leur signification[3], et qu'on n'y a rien répliqué, c'est gratuitement et sans raison qu'on renvoie des circonstances si mystérieuses avec les choses accidentelles, dont l'Eglise peut disposer. Et pour entrer un peu plus avant dans cette matière, je ferai quelques réflexions sur deux circonstances importantes de la cène de Notre Seigneur; l'une, qu'en signe d'unité, il communia ses apôtres avec un seul pain et un seul calice; l'autre, qu'il leur donna la communion sur le soir et dans un souper.

La première circonstance est indubitable, et tous les ministres en sont d'accord avec nous. Et voici ce qu'en écrit M. Jurieu[4] : « L'autre fin pour laquelle » le Sauveur a institué ce sacrement, c'est pour » être un festin sacré, un repas de charité entre » des frères, d'où nous puissions apprendre que » nous devons être parfaitement unis; et afin que » cette leçon fût plus sensible, IL A VOULU que nous » mangeassions d'un même pain rompu en diverses » parties, ce qui nous signifie que nous devons » être comme les parties d'un même tout. » Voilà le fait bien posé; et afin que nous soyons convaincus que c'est une institution divine, il ajoute : « Ce » n'est pas un mystère imaginé par les hommes : » Dieu lui-même a pris soin de s'en expliquer; car il » dit, par la bouche de saint Paul : NOUS QUI SOMMES » PLUSIEURS, SOMMES UN SEUL PAIN ET UN SEUL CORPS, » CAR NOUS SOMMES TOUS PARTICIPANTS DU MÊME PAIN[5]. »

1. *La Roq.*, *II. part.*, *ch.* VIII, *p.* 306 — 2. *Idem.* — 3. *Tr. de la Communion*, *pag.* 271 *et suiv.* — 4. *Exam. de l'Eucharistie*, *p.* 428. — 5. *I. Cor.*, X. 17.

Le ministre le Sueur en dit autant dans son *Histoire de l'Eglise* : « Le pain qu'on prenait pour cé- » lébrer et administrer l'Eucharistie était d'ordinaire » un pain entier. L'apôtre saint Paul l'enseigne, » I. Cor., x, quand il dit, que NOUS SOMMES TOUS PAR- » TICIPANTS DU MÊME PAIN; ce qui fait croire que l'on » offrait sur la sainte table un pain plus ou moins » grand, selon le nombre qu'il pouvait y avoir de » communiants. L'unité de ce pain représentait l'u- » nité du corps mystique de Jésus-Christ, comme » l'enseigne l'Apôtre au même lieu[1]. »

C'est donc une chose constante que lorsqu'il est dit dans l'Evangile, que *Jésus-Christ prit le pain et le rompit*[2], il faut entendre selon saint Paul, et selon la pratique des apôtres, que tous mangèrent d'un seul et même pain, et qu'il y avait en cela un dessein particulier du Sauveur, puisque c'était un signe d'union entre les fidèles, et un mystère qui représentait l'unité de son corps mystique. Il en est de même de la coupe; et c'est la cause de cette parole tant relevée par nos adversaires : *Buvez-en tous*[3]. Ce n'est pas, comme ils se l'imaginent, que Jésus-Christ voulût inculquer avec une force particulière la participation de la coupe; mais c'est que leur présentant une même coupe, il leur ordonnait d'en boire tous ensemble, les uns après les autres, au même sens qu'il est dit dans saint Luc : *Prenez-la et la partagez entre vous*[4]; ce qui était un signe pratiqué dans les traités d'alliance et dans les festins d'amitié. L'antiquité a suivi ces saintes pratiques, et sans en recueillir ici les témoignages qui sont innombrables, on les peut voir dans ces mots qui sont de saint Denis : « Il y a un seul pain qu'on » divise, un seul calice dont on donne à tous; ainsi » le pontife distribue et multiplie l'unité[5]. » Cependant nos réformés ne se croient pas plus obligés que nous à une observance tant recommandée, non-seulement par saint Paul, mais encore par Jésus-Christ même, comme faisant partie de son mystère. Ainsi manifestement ils mettent une exception au précepte : *Faites ceci*, et ils n'observent pas eux-mêmes cette parole qu'ils vantent tant : *Buvez-en tous.*

La seconde circonstance qu'on remarque dans la cène de Notre Seigneur, est qu'il l'a instituée sur le soir et à un souper; et sans rechercher ici tous les mystères qui sont enfermés dans cette heure, ni répéter ce qu'on vient de voir du dessein de nous faire faire en signe de charité un même repas, l'Eglise, loin de s'en tenir à cette pratique, a fait une loi contraire; puisqu'elle ordonne de communier à jeun, et que sa pratique inviolable a été de ne pas mêler les viandes communes avec cette nourriture céleste. Je n'ai pas besoin de rapporter ce qui regarde l'obligation de communier à jeun, qu'on trouve comme ancienne et universelle dès le temps de Tertullien et de saint Cyprien, et que saint Augustin met parmi les lois que le Saint-Esprit a inspirées à l'Eglise[6]. Nos adversaires n'ont pas encore osé la blâmer; et ainsi il demeure pour certain que l'Eglise a cru pouvoir défendre ce que Jésus-Christ avait fait, et ce qu'il avait regardé comme une par-

1. *Le Sueur, Hist. eccl., liv.* IV, *p.* 157. — 2. *Matth.*, XXVI. 26. — 3. *Idem*, 27. — 4. *Luc.*, XXII. 17. — 5. *Dion.*, *de Eccl. Hier.*, *c.* III, *de Euchar.*, *tom.* I, *p.* 258 — 6. *Tert.*, *lib.* II. *ad uxor.*, *c.* V; *Cyp.*, *Ep.* LXIII. *ad Cæcil.*, *p.* 105 *et seq.*; *August.*, *Epist.* LIV, *n.* 8, *tom.* II, *col.* 126.

tie de son mystère : tant il a plu au Sauveur de lui laisser la disposition de ces pratiques, encore qu'il les ait lui-même établies et instituées.

Mais outre ces deux circonstances de la cène de Notre Seigneur, en voici une d'une grande importance, à laquelle nos adversaires n'ont pu répondre sans un embarras manifeste : c'est celle de la fraction. J'ai fait voir, dans le *Traité de la Communion*[1], que, selon la doctrine des calvinistes, la fraction du pain représente le corps du Sauveur rompu à la croix, et que ce rapport est si essentiel à la sainte cène, que Jésus-Christ même l'a voulu marquer par ces paroles : *Ceci est mon corps rompu pour vous.* En effet, sans avoir besoin d'alléguer ici M. Jurieu, qui met la fraction du pain parmi les choses que Jésus-Christ a voulu mettre expressément dans la cène, et qui la regarde comme *un trait de l'image qu'on ne peut effacer sans crime*[2]; M. de la Roque soutient encore dans sa Réponse qu'elle appartient à la substance du sacrement. « Les choses, dit-il[3], qui appartiennent à la sub- » stance sont, de la part de l'officiant, prendre du » pain, rendre grâces sur le pain, le rompre, etc. » Mais dans la page d'après, il s'agit de prononcer sur un accord fait de nos jours en l'an 1661, entre les calvinistes de Marpourg et les luthériens de Rintel, où les calvinistes convinrent, ainsi qu'il est rapporté au *Traité de la Communion*[4], que « la frac- » tion appartenait non pas à l'essence, mais seule- » ment à l'intégrité du sacrement, comme y étant » nécessaire, par l'exemple et par le commande- » ment de Jésus-Christ, et ainsi que les luthériens » ne laissaient pas sans la fraction, d'avoir la sub- » stance du sacrement. » Voilà donc manifestement la substance du sacrement, sans qu'on soit astreint à suivre ce que Jésus-Christ a fait, ni même ce qu'il a commandé. Voyons ce que répondra M. de la Roque à la conséquence que je tire.

Voici ses propres paroles dans toute leur suite, sans y rien ajouter ni diminuer, et sans y rien mêler du mien[5] : « cette conséquence (de M. de Meaux) » pèche en plusieurs choses : premièrement en ce » qu'il argumente des paroles de quelques théolo- » giens de Marpourg, contre tous les protestants » réformés, comme si le sentiment de ces théolo- » giens devait être sur ce point la règle de leur foi ; » secondement ce prélat ne pénètre pas assez la » pensée des docteurs de Marpourg; car en distin- » guant l'intégrité du sacrement de son essence, ils » n'ont pas dessein d'opposer l'une à l'autre ; mais » seulement de faire voir qu'encore que la fraction » du pain ne soit pas PRÉCISÉMENT DU FOND MÊME DE » L'ESSENCE DU SACREMENT, laquelle consiste propre- » ment dans la distribution et dans la réception des » deux symboles, elle ne laisse pas d'y appartenir » en quelque manière, puisqu'elle appartient à son » intégrité. Cela étant ainsi, je dis en troisième » lieu, que les théologiens de Marpourg ont pu, » pour le bien de la paix, tolérer en ceux de Rintel » le défaut de la fraction; puisque, sans elle, ils » ne laissent pas d'avoir LE FOND DE L'ESSENCE du » sacrement, bien qu'ils manquassent de ce rit, » qui, appartenant à l'intégrité du mystère, est en » quelque façon une dépendance de son essence, » encore qu'il ne la constitue pas; et c'est ainsi que » je l'ai entendu, quand j'ai mis la fraction entre » les circonstances qui appartiennent à la substance » du sacrement. » A entendre parler ces messieurs, quand il s'agit de religion, ils ne voudraient pas lâcher une parole, qu'ils n'eussent trouvée dans l'Ecriture; mais quand on vient au détail, ce n'est pas de même. Car où trouve-t-on dans l'Evangile la distinction que fait ce ministre de ce qui est *précisément du fond même de l'essence du sacrement*, et de ce qui en est *une dépendance, encore qu'il ne la constitue pas?* On dit tout ce qu'on veut, quand on fait ainsi agir son propre sens dans l'interprétation de l'Ecriture. Que sert au ministre de nous dire que ces théologiens de Marpourg ne sont pas la règle des calvinistes? Je prends droit sur ce qu'il nous a lui-même avoué, qu'il y a des choses dans la cène qui servent à la représentation que Jésus-Christ y a eue en vue, qu'il a faites, qu'il a commandées comme appartenantes à ce sacrement et à la mémoire de sa passion qu'il y a voulu établir, et qu'on peut omettre toutefois sans rien perdre de la substance du sacrement; de sorte qu'en cette occasion, ni ce qu'il a fait ni ce qu'il a dit n'est notre règle. Et après cela on trouve mauvais que nous recourions à l'Eglise, enseignée par le Saint-Esprit, pour apprendre précisément ce que Jésus-Christ a voulu, et que nous cherchions dans la tradition de tous les siècles, non pas à nous dispenser du commandement de Jésus-Christ, mais à l'entendre.

Et afin qu'on ne dise pas que M. de la Roque s'est ici embarrassé mal à propos, et que d'autres répondront mieux que lui à cette difficulté, il est bon d'écouter encore l'anonyme. Celui-ci assure, comme l'autre, que selon la parole de Jésus-Christ, selon l'interprétation de saint Paul, selon le sentiment de tous les chrétiens du monde, l'institution consiste « en du pain pris, rompu et mangé, en » du pain béni, sacré et rompu[1]. » Voilà la fraction bien essentielle. Il dit ensuite, « que véritablement » elle est conforme à l'institution du sacrement, » Jésus-Christ ayant pris le pain et l'ayant rompu, » et ce pain en tant que rompu représentant le » corps rompu de Jésus-Christ[2]. » Que manque-t-il donc à la fraction, pour être de la substance du sacrement? puisque même elle fait partie de la signification qui en établit la nature. « C'est, dit-il, » que c'est une circonstance qui suppose toujours » la partie essentielle du sacrement, à savoir le » pain, et qui n'en est qu'une suite et une dépen- » dance; » comme si c'était assez de prendre le pain, sans en faire ce que Jésus-Christ en a fait, et ce que, selon ces messieurs, il a lui-même commandé d'en faire. Ne dirait-on pas que le Fils de Dieu a tout permis à ces raisonneurs, et que nous sommes les seuls à qui il n'est pas permis de raisonner sur ce mystère, non pas même en suivant les traces de tous les siècles passés dont la tradition est notre règle?

Mais en vérité on a peine à s'empêcher de rire, quand on entend cet auteur, apparemment peu content de sa première réponse, répondre sérieusement, en second lieu « que tous les chrétiens du » monde rompent le pain du sacrement; car il est

1. *Trait., etc., part. II, n.* 12, *p.* 285. — 2. *Exam. de l'Eucharistie*, *p.* 335. — 3. *La Roq.*, *p.* 306. — 4. *Loc. cit.*, *pag.* 282. — 5. *La Roq.*, *pag.* 308.

1. *Anon., I. part., ch.* VI, *p.* 91. — 2. *Idem*, *pag.* 102.

» impossible de le manger sans le rompre ou le » briser dans la bouche; si bien que cette fraction » seule supplée fort bien à celle qui se devrait faire » par la main[1]. » C'est ainsi qu'on fait ce qu'on veut, pourvu qu'on ait de l'esprit, ou plutôt pourvu qu'on ait de la hardiesse pour mettre ce qu'on voudra à la place de ce que Jésus-Christ a fait. Mais parce que les catholiques, sans rien donner à leurs sens ni à leur raisonnement, tâchent d'entendre l'Evangile avec le secours de tous les siècles, on les condamne; et il n'y a qu'eux qu'on ne peut souffrir, pendant qu'on pardonne tout aux luthériens.

On ne peut donc pas douter qu'il n'y ait des choses que Jésus-Christ a faites dans la cène; je dis même des choses qui contenaient un grand mystère, et faisaient partie de la signification mystique, qu'il a laissées néanmoins à la disposition de l'Eglise. Par quelle règle nos réformés nous feront-ils voir que la distribution du calice sacré n'est pas de ce nombre? Tout ce que Jésus-Christ a fait n'était-il pas important? où voient-ils dans la parole de Dieu que parmi les choses commandées, dans cette occasion, il y en ait de moins nécessaires les unes que les autres? et quelles excuses trouveront-ils, s'ils ne reconnaissent avec nous que Jésus-Christ les a renvoyés à l'autorité de l'Eglise, pour faire le discernement de ce qui est essentiel à son sacrement, d'avec ce qui ne l'est pas?

Ils répondent que des circonstances, comme celles de rompre ou ne rompre pas, de communier d'un même pain, et de boire de la même coupe ou de plusieurs, visiblement ne sont pas de même importance que le retranchement que nous faisons d'une espèce tout entière, dans laquelle consiste un des traits les plus essentiels de la représentation du sang répandu, qui était la fin de ce mystère. Mais c'est ici raisonner; et au lieu de faire à la lettre ce que Jésus-Christ a dit, nous donner la liberté de l'interpréter à notre mode. Que s'il est permis de raisonner, ne voient-ils pas que nous leur dirons qu'il n'est pas vrai que nous retranchions une espèce : qu'elle demeure tout entière dans le sacrifice, et qu'elle y représente au peuple la séparation du corps et du sang : que le fidèle recevant ensuite le corps comme séparé mystiquement du sang, représente au fond le même mystère que s'il recevait de plus le sang comme mystiquement séparé du corps; de sorte qu'il participe à Jésus-Christ comme victime, qui est ce en quoi consiste le fond du mystère : que le reste par conséquent ne regarde qu'une plus parfaite représentation, qui n'est pas essentielle dans le sacrement, comme on en convient : enfin, ce qu'il y a de plus important, que l'autorité de l'Eglise et la tradition de tous les siècles, comme nous le ferons bientôt voir, nous montrent que c'est ainsi qu'il le faut entendre.

CHAPITRE IV.

De la forme de l'Eucharistie : les protestants ne joignent pas la parole à l'action.

Après avoir parlé de ce qui regarde la matière de ce sacrement, venons à ce qui regarde sa forme. Il n'y a rien de plus essentiel aux sacrements que la parole qui en consacre la matière; c'est l'âme des sacrements; c'est ce qui leur donne leur force : or il est certain que Jésus-Christ prit le pain et le bénit, prit la coupe et la bénit[1]; ce qui fait dire à saint Paul : *Le calice de bénédiction que nous bénissons*[2] : il est encore certain que Jésus-Christ parla séparément sur le pain, et qu'il dit : *Ceci est mon corps;* puis séparément sur le vin, et qu'il dit : *Ceci est mon sang;* c'est manquer à quelque chose d'essentiel, que de ne pas joindre la parole à chaque partie de l'action, comme Jésus-Christ a fait, et comme il a ordonné de le faire, en disant : *Faites ceci.* Nos réformés cependant ne le font pas. J'ai fait voir dans le *Traité de la Communion*[3] que leur Discipline ne les oblige à prononcer aucune parole dans la distribution des signes sacrés : que puisque, selon leur doctrine, le sacrement ne consiste que dans l'usage, il s'ensuit qu'ils ont un sacrement sans parole : qu'ils reconnaissent eux-mêmes que Jésus-Christ n'a pas fait ainsi, puisqu'à chaque partie du sacrement il a déclaré ce que c'était; mais qu'en même temps ils enseignent que cet exemple n'oblige pas, quoique Jésus-Christ incontinent après avoir fait ces choses, ait ajouté si expressément : *Faites ceci;* et enfin, ce qu'il y a de plus étrange, que malgré une contravention si formelle à l'institution de Jésus-Christ, les ministres croient et font croire au peuple, qu'on fait dans leur cène tout ce que Jésus-Christ a fait dans la sienne. A cela qu'a-t-on répondu? Tous les faits sont demeurés pour constants. On a dit, « que les » paroles du distribuant, les paroles consacrantes, » sont choses de pure police, dont la Discipline a » pu disposer, et y faire les changements qu'elle a » jugés nécessaires[4]. » Quoi, même jusqu'à omettre ce que Jésus-Christ a fait, ainsi que je l'ai fait voir? Cela passe sans contradiction dans la première Réponse, et la seconde ajoute de plus : « que » les protestants s'attachent religieusement à la » seule autorité de Jésus-Christ; mais pourtant » avec cet esprit de liberté qui en fait l'essence et » la force[5]. » Leur liberté va-t-elle jusqu'à se dispenser de faire ce que Jésus-Christ a fait pour bénir et pour consacrer le pain et le vin? Cependant le même auteur venait de dire que selon saint Paul, interprète de Jésus-Christ, la matière et la forme du sacrement était *du pain béni et sacré*, était *du vin consacré*[6], sans doute par quelque parole prononcée distinctement sur l'un et sur l'autre, et tous les chrétiens du monde, sans aucune contestation, l'ont pratiqué et le pratiquent ainsi dans tout l'univers et dans tous les siècles. « Mais, dit-il[7], ni » Jésus-Christ, ni les apôtres, ni l'Eglise primitive » n'ont point prescrit de formes certaines ni néces- » saires sur ce sujet. » Quand cela serait, s'ensuivrait-il qu'il soit libre de n'en avoir aucune, et d'administrer un sacrement sans parole? Qu'ils nous montrent dans leur Discipline ou dans leur Cène, quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la bénédiction que Jésus-Christ et ses apôtres, et toute l'Eglise après eux, ont faite sur chacun des dons proposés, pour déclarer ce que c'était, et les consacrer? Est-ce que ces choses n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, et que la

1. *Anon.*, *I. part.*, *ch.* VI, *p.* 102.

1. *Matth.*, XXVI. 26, 27. — 2. *I. Cor.*, X. 16. — 3. *Tr. de la Commun.*, *IIe part.*, *n.* 6, *p.* 274. — 4. *La Roq.*, *IIe part.*, *ch.* III, *p.* 272. — 5. *Anon.*, *Ire part.*, *ch.* VI, *p.* 101. — 6. *Idem*, *p.* 91. — 7. *Ibid.*

parole n'en fait pas une partie essentielle? D'où vient donc qu'ils se croient astreints aux paroles solennelles du baptême? Sont-elles plus claires dans l'Evangile que celles dont Jésus-Christ se servit en donnant son corps et son sang? et que ne disent-ils à son exemple quelque chose qui signifie ce qu'on donne? Leur hardiesse en vérité est surprenante. M. Jurieu nous reproche que nous retranchons la consécration. « Elle se doit faire, dit- » il[1], par la prière. » Et un peu après : « Le sens » commun dicte que les consécrations se doivent » faire par les prières; et enfin le Seigneur Jésus » consacra le pain pour être le sacrement de son » corps par la prière; car l'histoire de l'Evangile » dit expressément, qu'il prit du pain, qu'il rendit » grâces sur le pain, et qu'il le bénit; et la béné- » diction est justement l'action par laquelle on im- » plore, sur quelqu'un ou sur quelque chose, » l'augmentation de la grâce; et il est certain, » poursuit-il, que la pratique de l'antiquité a été » parfaitement semblable à la nôtre à cet égard, et » il me serait aisé de prouver qu'elle consacrait » par la prière. » Mais si vous voulez consacrer comme elle, et conserver quelque chose d'une antiquité que vous faites semblant de vouloir suivre, pourquoi avez-vous retranché cette invocation solennelle adressée à Dieu dans toutes les liturgies des chrétiens, pour le prier « de faire par son » Saint-Esprit, de ce pain préposé, le corps, et de » ce vin préposé, le sang de son Fils? » Ils ne peuvent disconvenir que nous ne fassions solennellement cette prière commune à tous les chrétiens; et ils savent bien que l'Eglise n'a jamais décidé qu'elle ne fût pas nécessaire. Cependant eux, qui la retranchent, se vantent de garder l'institution de Jésus-Christ, et la pratique de l'antiquité, et osent encore nous accuser, et dire que c'est nous qui l'avons changée, et qui avons retranché la consécration.

Mais enfin, dit la seconde Réponse[2], on ne sépare pas la cène de la parole dans les églises protestantes, « puisqu'avant de distribuer la communion, » on lit l'histoire de son institution, et l'on avertit » tout le peuple qu'on va célébrer la mémoire de » la mort de Jésus-Christ. » Devant Dieu et devant les hommes, est-ce là ce qu'on appelle bénir le pain et le vin, les consacrer, prier sur eux, comme on avoue que Jésus-Christ a fait, que saint Paul son interprète l'a enseigné, et que toute l'antiquité l'a pratiqué unanimement dès les premiers siècles? Mais pesons les paroles de cet auteur. *On lit*, dit-il, *l'histoire de l'institution*. Est-ce donc là, selon lui, la parole qui doit accompagner le sacrement? Mais il s'en moque lui-même dans un autre endroit : « C'est, dit-il[3], comme qui dirait que pour bapti- » ser, il faut réciter l'institution du baptême, et » dire en jetant un homme dans l'eau, et l'y plon- » geant : Allez, endoctrinez les nations, en les » baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint- » Esprit. » Mais peut-être que la parole qui doit accompagner le sacrement, est, comme il ajoute, *d'avertir le peuple qu'on va célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ;* comme s'il suffisait, pour baptiser, d'avertir qu'on va donner le baptême, et qu'il ne fallût rien dire en le donnant.

1 *Exam. de l'Euchar., tr.* VII, § 2, *p.* 431. — 2. *Anon., I. part., pag.* 87. — 3. *II. part., ch.* VII, *p.* 258.

Cet auteur croit se sauver, en me demandant, « si » je croirais qu'un prêtre eût séparé le sacrement » de la parole, en présentant la communion sans » parler[1]. » Il devait du moins songer que nous ne mettons pas, comme ils font, ce sacrement dans l'usage, mais dans la consécration qui le précède; de sorte que quand ensuite on ne dirait mot, ce qu'on n'a jamais fait dans l'Eglise chrétienne, le fidèle recevrait toujours une chose sainte, une chose consacrée, comme Jésus-Christ l'a fait, et comme il a ordonné de le faire, en un mot, un vrai sacrement; mais pour eux, qui ont des principes contraires, et qui de plus, osent dire qu'ils ne sont pas obligés de suivre en ceci l'exemple ni l'institution de Jésus-Christ, ils sont de manifestes prévaricateurs; et le changement qu'ils font ici dans la cène de Notre Seigneur, est d'autant plus considérable, qu'ils le font dans la parole même, qui est toujours, dans les sacrements, ce qu'il y a de plus essentiel.

CHAPITRE V.

Que la seule Tradition explique quel est le ministre de l'Eucharistie, et décide de la communion des petits enfants.

Ils ne seront pas plus assurés du ministre de la cène, s'ils persistent à refuser le secours de la Tradition. Leur disciple et tous leurs synodes décident unanimement, que c'est aux seuls ministres de la parole, qu'il appartient de distribuer l'une et l'autre partie du sacrement; de sorte que les anciens et les diacres, à qui ils permettent la distribution dans le besoin, ne le font, pour ainsi dire, que de leur autorité; et c'est pourquoi les synodes ordonnent que « les ministres parleront seuls en la » distribution des signes sacrés, afin qu'il appa- » raisse clairement que l'administration des sacre- » ments est de l'autorité de leur ministère[2]. » C'est aussi aux ministres seuls qu'il appartient de bénir la coupe sacrée, et les diacres s'étant ingérés en la présentant de dire ces mots de saint Paul : *Cette coupe est la communion du corps de Christ*, en omettant, *que nous bénissons*, le synode national décida, *qu'aucun ne devait être employé à proférer les paroles de l'Apôtre, s'il ne peut les dire tout entières.* Ainsi les ministres seuls peuvent bénir le pain et le vin, et c'est une doctrine constante parmi nos réformés, que ce n'est pas faire la cène, que d'en recevoir les signes, sans qu'ils soient bénis par les ministres, et distribués en leur présence et de leur autorité. Mais tout ce qu'il y a dans l'Evangile, qui pourrait autoriser cette doctrine, n'a point de force dans la nouvelle Réforme. On y enseigne constamment que ces paroles : *Faites ceci*, dont nous nous servons pour prouver qu'il appartient aux apôtres et aux successeurs de leur ministère de consacrer et de distribuer les saints dons, s'adressent à eux *comme simples communiants*[3], et non pas comme officiants et distributeurs; de sorte qu'il ne reste rien, dans l'Ecriture, pour attribuer aux seuls pasteurs la consécration et l'administration de la cène; et je me suis servi de cet argument pour montrer la nécessité de la Tradition[4]. Mais l'auteur de la seconde Réponse, plutôt que d'être

1. *Anonym., pag.* 87. — 2. *Syn. de S. Maix.* 1609 *Observ. sur la Discipline, chap.* XII, *art.* IX, *pag.* 185. — 3. *Anonym., p.* 100, 101. — 4. *Traité de la Communion, II. part., n.* 13, *p.* 273.

forcé à la reconnaître, aime mieux dire « que tous « les protestants en général conviennent, que dans » la nécessité chaque père de famille est le pasteur » et le ministre de l'Eglise que sa famille compose, » et que, par la nécessité même, chaque père de » famille le peut faire, pourvu que cela n'aille » jamais jusqu'à faire schisme ni division dans » l'Eglise, dont il fait partie[1]. » Je ne sais si tous nos réformés approuveront ces excès, qui renversent de fond en comble l'état de l'Eglise, ni s'ils permettront, qu'avec cet auteur, on préfère les dangereuses singularités de Tertullien Montaniste, à toute l'autorité des siècles passés. Mais ils n'ont aucun moyen de réprimer cette licence, s'ils ne recourent à l'autorité de la Tradition et de l'Eglise.

Ils ne peuvent non plus s'excuser de donner la cène aux petits enfants, s'ils s'attachent simplement à l'Ecriture. Car je leur ai demandé si ce précepte : *Mangez ceci*, et *buvez-en tous*, qu'ils croient si universel, ne regarde pas tous les chrétiens[2]? Mais s'il regarde tous les chrétiens, quelle loi a excepté les petits enfants, qui sans doute sont chrétiens étant baptisés? La comparaison du baptême augmente la difficulté. Si, selon nos prétendus réformés, on ne doit pas refuser le signe de l'alliance aux enfants des fidèles qui en ont la chose, puisqu'ils sont incorporés à Jésus-Christ par leur baptême, par la même raison, on ne pourra pas leur refuser le signe de leur incorporation, qui est le sacrement de l'Eucharistie. On peut voir ce raisonnement proposé dans le *Traité de la Communion*[3]. M. de la Roque répond, « que les » enfants ne sont pas, à cause de leur bas âge, » capables de l'épreuve que saint Paul ordonne[4], » et qu'il n'en est pas comme du baptême, qui ne demande point cet examen. Mais il ne dit pas un mot à ce que je lui objecte, que saint Paul n'a pas dit plus expressément, qu'on *s'éprouve* et qu'on *mange*, que Jésus-Christ avait dit : *Enseignez et baptisez. Qui croira et sera baptisé. Faites pénitence et recevez le baptême.* Et si ce ministre, avec le Catéchisme de la nouvelle Réforme, interprète que cela doit être entendu de ceux qui sont capables d'instruction et de pénitence, pourquoi n'en dira-t-on pas autant de l'épreuve tant recommandée par l'Apôtre? L'auteur de la seconde Réponse, en multipliant les paroles, ne fait que s'embarrasser davantage. « Jésus-Christ, dit-il[5], n'a fait des lois » que pour ceux qui les entendent. » Mais cela ne regarde pas moins le baptême que l'Eucharistie. Il nous demande à son tour : « Les enfants sont-ils » capables de savoir ce que c'est que de s'éprouver » et de manger dignement le corps de Jésus-Christ? » Savent-ils seulement bien ce que c'est que de » célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ, » et d'en embrasser le mérite par une vive foi? » On lui demandera de même si les enfants savent bien ce que c'est d'être ensevelis avec Jésus-Christ, et lavés de son sang dans le baptême; et il ne peut trouver aucune raison dans l'Ecriture pour les rendre capables du baptême, qu'en même temps elle ne les rende capables de l'Eucharistie, ce que néanmoins ces Messieurs rejettent.

1. *Anon.*, *I. part.*, ch. VI, p. 99. — 2. *Traité de la Communion*, *II. part.*, n. 13, p. 283. — 3. *Ibid.*, n. 6 et 10. — 4. *La Roq.*, *II. part.*, ch. VI, [illegible] pag. 263. — 5. *Anon.*, *I. part.*, *chap. dern.*, *p.* 115.

Combien est saine en ce point, et combien solide la doctrine de l'Eglise catholique, on le peut voir dans le *Traité de la Communion*[1]. Je ne crois pas être obligé d'entrer plus avant dans une matière qui n'est pas de mon sujet; et il me suffit d'avoir démontré à nos adversaires par des exemples convaincants[2], que le principe dont ils se servent est défectueux.

CHAPITRE VI.

La communion de ceux qui ne peuvent pas boire du vin. M. Jurieu abandonné, quoiqu'il soit le seul qui raisonne bien selon les principes communs des protestants. L'hydromel, et ce qu'on mange au lieu de pain dans quelques pays, peuvent, selon les protestants, servir pour l'Eucharistie.

Je suis fâché pour nos réformés qu'il faille encore leur opposer leurs synodes, et ce fameux article de leur Discipline, où ils permettent la communion avec le pain seul à ceux qui ne peuvent pas boire de vin. La bonne foi devrait déjà leur avoir fait avouer qu'ils n'ont rien ici de supportable à répondre. C'était d'abord une excuse assez vraisemblable de dire que la nécessité n'a pas de loi, et qu'on ne pouvait obliger un homme à faire ce que la nature lui a rendu impossible. Mais après qu'on leur a fait remarquer que s'il était impossible à cet homme de boire du vin, il n'était pas impossible de ne lui donner en aucune sorte le sacrement de la cène, ils n'ont plus eu à répondre qu'absurdités sur absurdités, jusqu'à ce qu'enfin M. Jurieu est venu à cet excès inouï, de dire que ce qu'un homme reçoit en ce cas, « n'est pas le sacrement de Jésus- » Christ, parce que ce sacrement est composé de » deux parties et qu'il n'en reçoit qu'une[3]. »

M. Jurieu a bien raisonné selon les principes de sa religion, et s'il lui est arrivé de tomber dans une plus visible absurdité, c'est la destinée commune de ceux qui raisonnent sur un faux principe. Plus ils poussent loin leur principe, et plus ils en tirent des conséquences légitimes, plus ils s'engagent dans l'absurdité, plus ils la rendent visible. M. Jurieu a supposé, avec tous ceux de sa religion, que Jésus-Christ avait établi l'essence de l'Eucharistie sous les deux espèces également nécessaires : il a joint à ce principe une autre maxime, que dans les choses d'institution, comme sont les sacrements, tout est dans la volonté de l'instituteur; d'où il a très-bien conclu que ce qui n'est pas en tout point conforme à sa volonté, n'est pas en effet son sacrement, et qu'ainsi quiconque reçoit la seule espèce du pain, sans recevoir l'autre, *ne reçoit pas le sacrement de Jésus-Christ*; ou, comme il dit dans un autre lieu, « ne prend pas un vrai sacrement; il prend seulement la chose signifiée par le sacrement[4]. »

M. de la Roque nous veut faire accroire que, lorsque M. Jurieu dit que cet homme ne reçoit pas le sacrement, il veut dire qu'il ne le reçoit pas *dans son intégrité, puisqu'il n'en reçoit qu'une partie*[5]. Mais cette charitable interprétation lui ôte la louange qu'il a méritée, d'avoir raisonné plus conséquemment que tous les autres ministres sur le principe commun. Ce principe commun est que, par l'insti-

1. *Tr. de la Commun.*, *I. part.*, n. 13, p. 253 *et suiv.* — 2. *Tr. de la Comm.*, *II. part.*, n. 10, *pag.* 282 *et suiv.* — 3. *Préserv.*, *art.* XIII, *pag.* 262 *et suiv. Vid. Traité de la Commun.*, *II. part.*, n. 3, *pag.* 265. — 4. *Exam. de l'Eucharistie*, *tr.* VI, § VII, *p.* 491. — 5. *La Roq.*, *II. part.*, *ch.* I, *pag.* 239, 240.

tution de Jésus-Christ, les deux espèces unies constituent l'essence du sacrement. Il s'ensuit donc que celui qui n'en reçoit qu'une, en quelque manière que cela lui arrive, ne reçoit pas le vrai sacrement. C'est aussi ce qu'a conclu M. Jurieu. « Cet homme, » dit-il, ne prend pas selon nous le vrai sacrement; » il prend seulement la chose signifiée par le sacre- » ment; » comme on dirait d'un Juif ou d'un Gentil, qui ayant une foi vive dans le cœur avec le vœu du baptême, serait mort avant que de le recevoir, qu'il aurait la chose signifiée par ce sacrement, mais sans doute qu'il n'aurait pas le sacrement même.

C'est ainsi qu'a parlé M. Jurieu, et il résulte de ce discours, que ce qu'on donne à l'homme dont il s'agit, dans l'assemblée de l'Eglise, ce qu'il reçoit du ministre, ce qu'il prend avec révérence et actions de grâces, n'étant pas le sacrement de Notre Seigneur, n'est qu'une chose purement humaine et un simple morceau de pain : chose si visiblement absurde, que l'auteur de la seconde Réponse, après avoir fait semblant de vouloir excuser M. Jurieu, sentant bien qu'il a parlé trop clairement, l'abandonne tout à fait. « Peut-être, dit-il[1], que sa pensée » est qu'ils ne reçoivent pas tout le sacrement, ce » qui est très-vrai : mais qu'absolument parlant, » ils ne reçoivent point du tout le sacrement, c'est » un sentiment insoutenable, et que je crois parti- » culier à ce ministre, qui en affecte assez d'autres » en matière de sacrements, comme celui de la né- » cessité du baptême des enfants, et que la régéné- » ration est un effet qu'il opère dans les baptisés » EX OPERE OPERATO, comme parle l'Eglise romaine; » car son sentiment va là entièrement. » Et il ajoute : « Les autres protestants n'ont pas besoin » de se servir d'une réponse si nouvelle et si faible » tout à la fois : nous permettons à M. Bossuet de » la réfuter tant qu'il lui plaira. »

Mais loin de le réfuter, je soutiens que c'est le seul des ministres qui raisonne bien selon leurs principes communs; de sorte que ce n'est pas lui, mais les principes communs de la nouvelle Réforme qui demeurent réfutés par mon objection. Qu'ainsi ne soit, voyons ce que disent ceux qui prennent une autre route. L'auteur de la seconde Réponse, qui méprise tant M. Jurieu, commence par ce raisonnement : « Je réponds que l'intention de Jésus- » Christ est en effet que les deux espèces soient » reçues conjointement dans la communion; mais » j'ajoute au même instant, que cette intention » n'est que pour les rencontres où cela se pourra » faire, et n'oblige absolument que ceux qui les » peuvent recevoir toutes deux. » Cet homme, dès le premier pas, s'éloigne d'une distance infinie du point de la question. Il s'agit ici de savoir si dans un signe de pure institution, lorsque l'on n'est pas en état de satisfaire à tout ce que l'instituteur a voulu être de l'essence de l'institution, on peut le retrancher sans toucher au fond. Le bon sens dit d'abord que non, et c'est sur un fondement si inébranlable qu'a raisonné M. Jurieu : il faut donc, ou renverser le principe qui met l'essence de l'institution dans les deux espèces, ou admettre la conséquence de ce ministre.

« Mais, dit-on[2], Dieu qui ordonne à tout le monde » de lire et d'écouter sa parole, ne comprend pas » dans cette loi les aveugles ni les sourds : » J'en conviens. Donc on ne doit pas donner le vin à celui qui n'en peut boire : j'en conviens encore. Donc il lui faut donner le pain, et sans la volonté de l'instituteur, ce pain ne laissera pas d'être son vrai sacrement; il n'y a personne qui ne voie la nullité de la conséquence.

Mais, dira-t-on, nous devons entendre que la volonté de l'instituteur est qu'on fasse toujours ce qu'on pourra. Nous devons l'entendre, dites-vous. Quoi : même sans qu'il l'ait dit, sans qu'on le trouve dans son Ecriture? Il faut donc croire qu'il nous a soumis à l'autorité de son Eglise, et que c'est d'elle qu'on doit apprendre le vrai sens de son Ecriture.

L'auteur de la seconde réponse revient à la charge, et croit avoir tranché la difficulté, en disant[1], que quand ce que je dis serait véritable, « tout ce qui en arriverait, c'est que les réformés » enseigneraient désormais à leurs peuples, que » ceux qui ne peuvent boire du vin, seraient abso- » lument dispensés de communier. »

Mais les autres réformés ne l'avouent pas : mais ils persistent à soutenir l'article de leur Discipline : mais ils avouent tacitement, en la soutenant, qu'on ne peut se dispenser de reconnaître l'autorité de l'Eglise, comme interprète de l'institution de Notre Seigneur. Ils passent même bien plus avant que l'article de la Discipline. Dans la fameuse dispute de Grotius et de Rivet, sur la réconciliation des Eglises, Grotius avait demandé sur l'article des deux espèces, ce qu'il faudrait faire en Suède, en Norwége et ailleurs, s'il n'y avait pas assez de vin; et dans les pays où le pain n'est pas en usage[2]; son adversaire répond, que la nécessité n'a pas de loi; « et lors, ajoute-t-il[3], qu'on n'a pas la matière des » sacrements, il faut s'abstenir des sacrements, et » communier spirituellement. Vossius, très-bon » auteur, Tr. VII, disp. I, des *Sacrés symboles de la* » *Cène*, enseigne que dans les pays où le pain fait » de blé n'est pas en usage, il est permis de se » servir de ce qui tient lieu de pain. Il dit la même » chose à l'égard du vin, et il rapporte le sentiment » de Philippe Mélanchton dans le livre qu'il a com- » posé de l'usage du sacrement entier, où il croit » que dans la Russie, où le vin manque, on peut » se servir d'hydromel dans l'Eucharistie, et défend » ce sentiment contre Bellarmin. »

Bèze soutient la même chose dans la lettre à Tilius[4]. Que d'auteurs protestants dans ce sentiment! Bèze, le grand disciple de Calvin, Vossius, Mélanchton, Rivet, qui les cite avec éloge[5], quoiqu'après, appréhendant les conséquences, il ait semblé vouloir s'en dédire. Il persiste néanmoins à citer Vossius en particulier, comme un homme qui dans cette matière a prononcé des oracles. Après de telles libertés que se donnent les protestants, ne devraient-ils pas rougir de nous faire tant de chicanes?

Il nous reste à considérer les traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament, que j'ai rapportées pour montrer qu'en beaucoup de points les lois divines n'ont pu être ni pratiquées ni même souvent

1. *Anon., I. part., ch.* V, *p.* 62. — 2. *Anon., II. part., ch.* I, *p.* 235.

1. *Anon., pag.* 61. — 2. *Grotius via pac. de utrâq. specie. Animadv. in animadv. Riv.* — 3. *Riv., Exam. animadv. Grot.* — 4. *Bez., Epist. ad Thom. Til.* — 5. *Exam. animad.*

entendues sans avoir recours à la Tradition et à l'autorité de l'Eglise.

Pour commencer par l'Ancien Testament, M. de la Roque nous donne cette règle[1]. « Que dans les » choses réglées par la loi même on n'a jamais im- » ploré le secours de la Synagogue, qui n'avait » garde d'y toucher, ou si elle l'a quelquefois fait, » elle en a été reprise, comme quand Jésus-Christ » reprocha aux scribes et aux pharisiens, qu'ils » avaient annulé le commandement de Dieu par » leur tradition, parce qu'ils avaient corrompu le » sens du premier commandement de la seconde » table, sous prétexte de l'expliquer. »

C'est une erreur ou un artifice ordinaire des ministres, sous prétexte que le Fils de Dieu a condamné de mauvaises et de fausses traditions, *qui*, comme dit M. de la Roque, *corrompaient le sens de la loi*, de rejeter aussi celles qui nous apprennent à en prendre l'esprit, encore qu'en apparence elles soient contraires à la lettre. Il y avait des traditions introduites par abus, et qui aussi n'avaient pas passé en dogmes certains de la Synagogue. Il est vrai que le Fils de Dieu les a rejetées; mais il y en avait aussi qui étaient constamment reçues; et après les exemples que j'ai produits, il faudrait demeurer d'accord de bonne foi, que ce dernier genre de tradition, loin d'avoir été réprouvé par Notre Seigneur, est absolument nécessaire pour bien pratiquer les commandements divins. J'ai commencé par la loi du sabbat[2], et j'ai fait voir qu'une des choses les plus défendues, était d'entreprendre et de continuer un voyage, jusque-là qu'on se croyait obligé d'arrêter la marche d'une armée pour observer ce sacré repos. M. de la Roque répond très-bien à ce qui n'est point en question[3]. Car qui ne voit aussi bien que lui que cette marche fut arrêtée pour donner aux Juifs le moyen de satisfaire à la loi? Je me sers aussi de cet exemple pour prouver la défense de voyager. Mais quant à la Tradition, qui permettait durant le sabbat de faire voyage jusqu'à une certaine distance, quoiqu'elle soit claire par les apôtres, M. de la Roque n'en dit pas un seul mot, non plus que de la conséquence que j'en ai tirée, « que cette tradition était établie dès le temps » de Notre Seigneur, sans que lui ni ses apôtres, » qui en avaient fait mention, l'aient reprise[4]. »

Ce que répond ce ministre sur la plupart des difficultés qui regardent le sabbat ou les autres observances de la loi, que c'était des cas extraordinaires, où la nécessité excusait[5], pourrait avoir quelque apparence, si l'on ne savait que c'était pour déterminer ce qu'il fallait appeler nécessité, qu'on avait besoin de la Tradition et de l'interprétation de la Synagogue. La loi était si sévère pour l'observance du sabbat, qu'elle allait jusqu'à défendre d'allumer son feu, et de préparer sa nourriture[6]. Dans une si grande rigueur, qui avait dit aux Israélites, que délier un animal pour le mener boire, ou le retirer d'un fossé, étaient des choses qu'on devait tenir pour nécessaires? Ces favorables interprétations, contraires en apparence à la défense générale de la loi, ne pouvaient assurer les consciences, si l'on n'eût reçu par Tradition qu'il fallait s'en reposer sur la Synagogue; et Jésus-Christ, loin de reprendre cette Tradition, l'a autorisée[1].

M. de la Roque ne passe pas moins légèrement sur les autres traditions que j'ai remarquées, et particulièrement sur celle qui ordonnait cette sévère loi du talion, où l'on devait exiger *œil pour œil, dent pour dent, main pour main, brisure pour brisure, plaie pour plaie*[2]. « Pour la loi du talion, » répond ce ministre[3], chacun sait que ce n'était » pas une matière de religion. Elle était du corps » des lois politiques, dont la connaissance apparte- » nait aux magistrats civils. Ainsi elle ne doit pas » être considérée dans le sujet que nous exami- » nons. » Dans ces manières adroites d'éluder des difficultés, où l'on ne voit point de réplique, on montre avec beaucoup de souplesse fort peu de sincérité. N'est-il pas vrai que la loi du talion est expressément couchée dans la loi de Moïse, et qu'elle a été dictée par le Saint-Esprit comme les autres? Que si c'est une loi divine, comment un théologien a-t-il pu dire qu'elle n'appartenait point à la religion? C'est, dit-il, qu'elle appartenait à la police, et qu'elle était de la connaissance du magistrat. Qui en doute? mais puisque Dieu avait bien voulu régler la police du peuple, et prescrire aux magistrats ce qu'ils devaient faire, en quelle sûreté de conscience aurait-on pu adoucir parmi les Juifs une loi si dure, s'il n'y eût eu parmi eux une autorité égale à celle de la loi, qui était celle de la Tradition? Voilà donc dans l'Écriture une loi divine, où les termes de la loi, quoiqu'en apparence très-clairs, ne peuvent être entendus sans le secours de la Tradition; et voilà en même temps une ordonnance laissée par tradition au peuple hébreu, de reconnaître l'autorité de la Synagogue dans les adoucissements qu'elle croirait nécessaires, encore qu'à ne regarder que la rigueur de la lettre, ils fussent contraires aux termes de la loi, comme on le voit dans la manière que j'ai rapportée d'exécuter la loi du talion[4].

Il faut dire la même chose pour les mariages. La loi ne défendait de les contracter qu'avec sept nations, et avec les Moabites et les Ammonites, qui aussi étaient exclus pour jamais de la société du peuple de Dieu[5]. Mais encore que les Egyptiens ne fussent pas compris dans cette loi, et qu'au contraire, le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon soit approuvé, les mariages semblables furent rompus par Esdras[6]; et au contraire, celui de Booz avec Ruth Moabite fut loué[7]. C'en est assez pour juger que dans tous les temps de la Synagogue, on y a reconnu une autorité pour interpréter la loi, et l'adoucir ou l'étendre selon les cas. De dire, avec M. de la Roque[8], qu'Esdras et Néhémias étaient des hommes extraordinaires, et leur attribuer en conséquence le pouvoir de faire de nouvelles lois, c'est discourir sans fondement; l'Ecriture ne les représente que comme des hommes qui agissaient avec le pouvoir perpétuellement attaché à la Synagogue. On n'avance pas davantage, en disant avec ce ministre, qu'il leur était permis de tirer des conséquences. Car c'est amuser le monde que de faire ainsi des réponses vagues, au lieu d'expliquer net-

1. *La Roque*, *II part.*, *ch.* II, *p.* 254. — 2. *Tr. de la Comm.*, *II. part.*, *n.* 5, *p.* 269. — 3. *La Roq.*, *p.* 246. — 4. *Traité de la Commun.*, *p.* 269. — 5. *La Roque*, *pag.* 251. — 6. *Exod.*, XVI. 23, XXXV. 3.

1. *Luc*, XIII. 15; XIV. 5. — 2. *Traité de la Comm.*, *pag.* 270. — 3. *La Roq.*, *p.* 172. — 4. *Traité de la Commun.*, *pag.* 270. — 5. *Deuter.*, VII. 1, 2, 3; XXIII. 3, 6. — 6. *I. Esdr.*, IX. 1, X. 19. — 7. *Ruth*, IV. — 8. *La Roque*, *pag.* 249.

tement de qui ces deux grands hommes avaient reçu le pouvoir d'ajouter les Egyptiens aux autres peuples, et de rompre des mariages faits selon les termes de la loi, et les exemples précédents. Mais c'est que les ministres détournent les yeux des endroits qui leur font voir trop clairement l'autorité de l'Eglise et de la Tradition nécessaire interprète de la loi.

L'autre ministre répond encore d'une manière plus vague. Il ne dit pas seulement un mot sur les exemples constants de la Tradition que je viens de faire voir parmi les Juifs. En récompense, il s'étend beaucoup sur les exemples des traditions chrétiennes[1]. Le changement du sabbat au dimanche est la première que j'ai remarquée. Cet auteur répond premièrement que nous observons le sabbat autant que les Juifs; que les Juifs ne savent non plus que nous, si le samedi est précisément le jour qui répond au septième jour, où Dieu s'était reposé, et conclut que « c'est une erreur de s'imaginer que le sabbat n'est pas gardé dans l'Eglise » chrétienne, comme c'en est une de croire que le » jour de la résurrection de Notre Seigneur l'a emporté par-dessus[2]. » Quel malheur d'avoir de l'esprit, et de n'en avoir que pour se confondre soi-même et se fortifier dans ses préventions! Pour ne pas voir une tradition constante de l'Eglise chrétienne, cet auteur tâche d'obscurcir la suite du septième jour, qui représentait celui où Dieu s'était reposé : mais quel embarras trouve-t-il ici? Dieu était l'auteur du Décalogue, qui avait expressément marqué ce jour, et l'observance des Juifs était approuvée. Depuis ce temps, de septième jour en septième jour, on en avait confirmé la Tradition, autorisée par tous les prophètes, et Jésus-Christ, accusé souvent d'avoir violé le sabbat, loin de nier que ce fût le jour établi de Dieu, le confirme par toutes ses réponses. Cependant c'est ce jour précis dont les apôtres ont changé l'observance, et l'ont transférée au dimanche, en mémoire de Jésus-Christ ressuscité ce jour-là, sans néanmoins l'avoir écrit ni dans l'Evangile ni dans leurs Epîtres.

Cet auteur nous objecte ensuite[3] ces passages de saint Paul : *que nul ne nous condamne sur le sujet des fêtes, des nouvelles lunes, des sabbats*[4], et encore : *l'un estime un jour plus que l'autre, et l'autre les estime tous également : que chacun fasse selon sa conscience*[5]; d'où notre auteur conclut, *que tous les jours des chrétiens doivent être des sabbats au Seigneur*. Cet homme passe tout d'un coup d'une extrémité à l'autre. Tout à l'heure il nous disait, que les chrétiens « observent véritablement le » jour du sabbat, QUANT AU JOUR, quoique non pas » de la manière sévère avec laquelle le Juif se croit » obligé de l'observer : » il nous disait que nous observons à la lettre le Décalogue, « puisqu'après » avoir travaillé six jours, nous nous reposons le » septième. C'est, dit-il, ce que fait aujourd'hui et » ce qu'a toujours fait l'Eglise chrétienne; » et maintenant il veut que tous les jours soient égaux, et que nous ne fêtions pas plus l'un que l'autre. Quoi donc, non-seulement tous les dimanches, mais le jour de la naissance de Notre Seigneur, le jour de sa passion, le jour de Pâques, qu'il a illustré par sa résurrection glorieuse, le jour de son ascension, le jour de la Pentecôte, où l'Eglise a été fondée, ne seront rien aux chrétiens? Quelle fureur de rapporter à ces saints jours ce que l'Apôtre a dit des observances des Juifs et de leurs superstitions? C'est être puritain trop outré que de pousser les conséquences jusqu'à cet excès, et de rejeter des jours respectés de tout ce qu'il y a jamais eu de chrétiens?

Loin de suivre ces sentiments outrés, notre auteur semble vouloir avec le dimanche nous faire encore observer le sabbat. Il me fait dire à moi-même, que *l'observation du sabbat est une chose qui a passé pour constante dans l'Eglise*[1], ce que je n'ai jamais dit. Il ajoute, que « le docte Grotius l'a » prouvé invinciblement dans ses *Remarques sur le* » *Décalogue;* » et ensuite, sur le fondement que j'ai posé, que, pour bien entendre la loi, il faut toujours voir comment on l'a entendue et pratiquée, il conclut, « que pour bien entendre la loi du sab» bat, il faut voir ce que l'Eglise a entendu et pra» tiqué : et, poursuit-il, comme il paraît incon» testable qu'avant qu'il y eût aucun changement » introduit, elle a gardé religieusement ce jour » pendant plusieurs siècles, nous sommes par con» séquent obligés à le garder aussi. » Je ne nie pas que quelques Eglises n'aient observé le samedi comme le dimanche; mais d'autres Eglises ne l'observaient pas; et comme elles demeuraient les unes et les autres dans leur liberté, il paraît qu'il y avait une tradition dans l'Eglise, que depuis la publication de l'Evangile, on n'était plus obligé à garder le jour où Dieu avait établi la mémoire de la création de l'univers, ni le précepte du Décalogue où l'observance en était commandée, encore que ni Jésus-Christ ni ses apôtres n'eussent écrit nulle part cette dispense.

Pourquoi cet auteur nous défendra-t-il de tirer de là une conséquence pour le sujet dont nous parlons? Le sabbat n'était-il pas une observance d'institution divine, en mémoire de la création, comme l'Eucharistie en est une en mémoire de la passion de Notre Seigneur? Pourquoi donc la Tradition et l'autorité de l'Eglise sera-t-elle l'interprète nécessaire d'une de ces institutions plutôt que de l'autre? et qui ne voit au contraire, dans le point dont il s'agit, une parfaite ressemblance entre l'une et l'autre?

Voilà tout ce qu'a pu dire en huit ou dix pages l'auteur de la seconde Réponse. A la vérité M. de la Roque en dit moins; mais aussi il ne répond rien du tout à la difficulté, et passe, selon sa coutume, adroitement à côté[2]. Tout ce qu'il dit aboutit à ces deux points : le premier, que l'observance des jours, des temps, des années, des nouvelles lunes, et même des sabbats, est abolie selon la doctrine de saint Paul. Mais ces passages de saint Paul regardent ou en général les observances superstitieuses des jours, ou en particulier les sabbats, c'est-à-dire, selon l'usage de l'Ecriture, les fêtes que Moïse avait établies, comme il paraît par le dénombrement qu'en fait saint Paul, et non pas ce qui venait de plus haut, ce qui était institué en mémoire de la création, ce qui pour cette raison avait été mis expressément dans le Décalogue. C'est

1. *Anon.*, *I. part.*, *ch.* VI, *p.* 83. — 2. *Idem*, *p.* 83, 84, 85. — 3. *Pag.* 85. — 4. *Coloss.*, II. 16. — 5. *Rom.*, XIV. 5.

1. *Anon.*, *etc.*, *p.* 95. — 2. *La Roq.*, *II. part.*, *ch.* III, *p.* 258.

pourquoi plusieurs Eglises, que les apôtres avaient fondées, persistèrent dans l'observance du sabbat, et y joignirent celle du dimanche. Le second point qu'avance M. de la Roque, c'est que le sabbat étant aboli, les apôtres n'ont pu choisir un jour plus propre au repos des chrétiens, que le premier de la semaine, où Jésus-Christ était ressuscité, qui aussi était pour eux un jour d'assemblée, comme nous le voyons dans l'Ecriture[1]. Je confesse qu'il paraît assez dans le Nouveau Testament, que le premier jour de la semaine, qu'on appelait le dimanche[2], était un jour d'assemblée pour les chrétiens, et c'est tout ce qui résulte des passages qu'on produit; mais que ces assemblées emportent une exemption du repos du samedi, ou la translation du repos au jour du dimanche, c'est ce qui ne paraît en aucun endroit; de sorte que les deux choses que j'ai avancées dans le *Traité de la Communion*[3] demeurent inébranlables : l'une, que l'on ne produit aucun passage du Nouveau Testament « qui parle le moins du monde du repos attaché au » dimanche; » l'autre, qu'en tout cas, « l'addition » d'un nouveau jour ne suffisait pas pour ôter la » célébrité de l'ancien, ni pour faire changer, avec » la tradition du genre humain, la mémoire de la » création, et un précepte du Décalogue. »

Pour ce qui regarde la défense de manger du sang et la chair des animaux suffoqués, portée par tout le concile des apôtres[4], M. de la Roque tranche hardiment qu'elle n'était que pour un temps[5]. Mais pour ne rien dissimuler, il devrait avoir avoué qu'il n'y a rien dans le décret apostolique qui nous marque que cette défense devait finir, puisqu'au contraire elle est jointe avec la défense de la fornication, et avec celle de manger ce qu'on avait immolé aux idoles, qui sont choses perpétuelles. Quand il dit que les apôtres ont fait cette défense, *pour condescendre envers les Juifs infirmes*, il semble qu'il ne pense pas à la longue suite de siècles, où elle a été observée dans les Eglises chrétiennes. Il ne fallait pas non plus rapporter, parmi les observances légales, une observance qui avait précédé la loi, et qui avait été donnée à tout le genre humain en la personne de Noé et de tous ses enfants. Ce ministre objecte beaucoup de passages, où l'Ecriture nous permet en général toutes sortes de viandes, et ne rougit pas de rapporter à propos de cette défense apostolique, ce que saint Paul a prédit à propos des faux docteurs, *qui commanderaient de s'abstenir des viandes, que Dieu a créées pour les fidèles*[6]. Peut-on avoir seulement pensé que ces paroles regardent ceux qui, du temps de saint Paul, et tant de siècles après, ont religieusement observé cette défense des apôtres? Que sert, au reste, de nous produire ce qui est dit en général des viandes permises? puisqu'on sait que les choses générales ne dérogent pas aux particulières, et que ce sont plutôt les particulières qui exceptent des générales. Si donc nous demeurons libres à l'égard de ce précepte apostolique, rien ne nous peut assurer que l'autorité de l'Eglise. Elle seule, par l'esprit dont elle est pleine, nous apprend à discerner dans les préceptes ce qui appartient au fond, et ce qui appartient aux circonstances indifférentes, ce qui est perpétuel, ou ce qui doit avoir un certain terme. Toute autre chose qu'on peut dire sur les exemples des traditions que nous avons rapportés, n'est, comme on a vu, qu'un raisonnement humain. Voilà ce que suivent ceux qui ne cessent de nous objecter des traditions humaines. Ils comprennent sous un nom si odieux tant de véritables et de solides traditions, qu'ils ne peuvent s'empêcher eux-mêmes de reconnaître; et pour comble d'aveuglement, ils aiment mieux les fonder sur des raisonnements humains visiblement faibles, que sur l'autorité de l'Eglise que Jésus-Christ nous commande d'écouter.

1. *Act.*, xx. 7, *I. Cor.*, xvi. 2. — 2. *Apoc.*, i. 10. — 3. *Tr. de la Commun.*, n. 13, p. 271. — 4. *Act.*, xv. 29. — 5. *La Roq.*, *pag.* 258. — 6. *I. Tim.*, iv. 3.

CHAPITRE VIII.

De la prière pour les morts. Tradition rapportée dans le Traité de la Communion.

Avant que de sortir de cette matière, il faut dire encore un mot de la prière pour les morts, coutume que j'avais marquée comme une tradition commune aux chrétiens et aux Juifs. Sur cela M. de la Roque décide de son autorité, que cette tradition « a été inconnue aux Juifs, jusqu'au temps de » leur docteur Akiba, qui vivait sous l'empereur » Adrien[1]; » et de la même autorité, ou plutôt sur la foi de M. Blondel, il décide que « les chrétiens » avaient emprunté cela, non des Juifs, mais des » livres sibyllins, forgés par un imposteur sous le » règne de l'empereur Antonin le Pieux, » c'est-à-dire, au second siècle de l'Eglise, et sous les disciples des apôtres. Etrange effet de la prévention! Il ne paraît rien du tout dans les discours d'Akiba, qui marque que la prière pour les morts fût une chose nouvelle; elle se trouve dans toutes les synagogues des Juifs et dans leurs Rituels les plus authentiques, sans qu'aucun d'eux ait jamais songé qu'elle ait été commencée par Akiba. Elle est si peu commencée par Akiba, sous l'empire d'Adrien, qu'on la trouve devant l'Evangile dans le second livre des Machabées. Et il ne sert de rien de dire que ce livre n'est pas canonique; car il suffit qu'il soit non-seulement plus ancien qu'Akiba, mais encore que l'Evangile. Il ne sert de rien non plus de répliquer, que l'action de Judas Machabée était manifestement irrégulière; puisque les morts pour lesquels il fit offrir des sacrifices, étaient des gens morts dans le crime, à qui on avait trouvé des viandes immolées aux idoles, et que Dieu avait punis pour cela. Car Judas Machabée ne savait pas s'ils n'avaient pas péché par ignorance, croyant la chose permise dans l'extrême nécessité des vivres où ils étaient, et en tout cas, il ignorait s'ils ne s'étaient pas repentis de ce péché. Ce grand homme savait que tous ceux que Dieu fait servir d'exemples aux autres, ne sont pas pour cela toujours damnés sans miséricorde. Ainsi il avait raison d'avoir recours aux sacrifices; et son action, où personne ne remarque rien d'extraordinaire, non plus que dans la louange que lui donne l'auteur de ce livre, fait voir qu'il était dès lors établi parmi les Juifs, qu'il restait une expiation et des sacrifices pour les morts. Cependant on s'obstine à croire que les Juifs ont pris cette coutume d'Akiba, et les chrétiens de la prétendue Sibylle.

1. *La Roq.*, *II. part.*, *ch.* i, *pag.* 252, 253.

Mais encore ce M. Blondel, qui, après dix-sept cents ans, vient nous découvrir, dans l'écrit d'un imposteur, l'origine d'une coutume aussi ancienne que l'Eglise, après l'avoir trouvée dans tous les Pères, à commencer depuis Tertullien, auteur d'une si vénérable antiquité, dans toutes les Eglises chrétiennes, dans toutes les liturgies, je dis même dans les plus anciennes, a-t-il trouvé un seul auteur chrétien qui ait marqué cette coutume comme nouvelle? Il n'en nomme aucun; et au contraire, il est constant que Tertullien l'a rapportée, comme on rapporte dans l'occasion des choses déjà établies, et la met parmi les traditions qui nous viennent des apôtres : ni lui ni aucun auteur chrétien ne s'est jamais avisé de citer l'écrit sibyllin, pour établir la prière pour les morts. Tous au contraire ont cité pour l'établir, ou le livre des Machabées, ou la Tradition apostolique, ou la coutume universelle de l'Eglise chrétienne, ou des passages de l'Evangile soutenus par la tradition de tous les siècles. Il n'y a pas un homme de bon sens qui ne dise, sur ce fondement incontestable, qu'il est mille fois plus vraisemblable, pour ne rien dire de plus, que la prétendue Sibylle ait pris ce qu'elle aura pu dire sur cette matière, de l'opinion commune de son temps, que de dire que sa pensée particulière soit passée en un instant dans toutes les Eglises, dans toutes les liturgies, et dans tous les écrits des Pères, sans que personne se soit aperçu d'un changement si considérable; et que la chose ait été poussée si avant, que, dès le milieu du quatrième siècle, Aërius, qui, le premier des chrétiens, osa nier les prières et les sacrifices pour les morts, fut mis pour cette raison parmi les hérésiarques. O Dieu! des chrétiens peuvent-ils croire que l'imposture ait prévalu jusqu'à prendre dans l'Eglise chrétienne si vite et si tôt l'autorité de la foi? Tout cela ne touche pas nos obstinés, et à quelque prix que ce soit, il faut que la doctrine de toutes les Eglises chrétiennes soit venue de la fausse Sibylle.

Mais pourquoi non enfin du livre des Machabées? Est-ce peut-être que la prière pour les morts n'y est pas assez marquée dans ces paroles : « Judas le » Machabée envoya de quoi offrir à Jérusalem des » sacrifices pour les péchés de ceux qui étaient » morts[1]; » et dans cette réflexion de l'auteur : « C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier » pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs » péchés? » Peut-être que la prétendue Sibylle a parlé plus clairement de la prière pour les morts. Mais elle n'en dit pas un seul mot, on en convient. On prétend seulement qu'elle dit des choses qui mènent là. Mais le livre des Machabées, qui n'y mène pas seulement par des conséquences, qui l'expose aussi clairement que les auteurs les plus clairs, pourquoi n'aura-t-il rien fait dans l'esprit des chrétiens et des Juifs? Est-ce qu'il n'était pas connu? Mais il est constant qu'il était entre les mains d'eux tous; et en particulier que les auteurs chrétiens, grecs et latins, l'ont cité avec vénération pour ne rien dire de plus, dès l'origine du christianisme; et que dès le quatrième siècle, l'Eglise d'Occident l'a mis parmi les livres canoniques. Pourquoi donc se tant tourmenter à chercher dans les obscurités de la Sibylle ce qu'on trouve si clairement dans un écrit aussi ancien et aussi connu que le livre des Machabées? Il est bien aisé de l'entendre; c'est qu'encore que nos réformés ne veuillent pas recevoir ce livre, ils ne peuvent lui ravir son antiquité ni sa dignité tout entière : c'est qu'en trouvant la prière pour les morts devant et après l'Evangile dès le commencement de l'Eglise, s'ils lui donnaient dans tous les temps la même origine, la suite en serait trop belle : on aurait peine à comprendre qu'une prière qui paraît un peu devant l'Evangile, et incontinent après, se fût éclipsée dans le milieu : on serait forcé de croire qu'elle serait du temps même de Jésus-Christ et des apôtres, qui en ont si peu rompu le cours qu'on la voit aussitôt après dans toutes les églises chrétiennes : on ne pourrait s'empêcher de reconnaître dans cette source l'origine d'une façon de parler commune parmi les Juifs, et autorisée par Jésus-Christ même, qu'il y a des péchés qui ne se remettent ni en ce siècle ni en l'autre[1]; car on verrait clairement, dans le livre des Machabées, la rémission des péchés demandée par des sacrifices, en faveur des morts et pour le siècle futur, et la façon de parler dont s'est servi Jésus-Christ confirmerait trop cette doctrine, et aurait avec elle un trop visible rapport : un lieu obscur de saint Paul, où il parle d'une coutume de *se baptiser pour les morts*[2] (car c'est ainsi qu'il faut traduire selon la force de l'original), trouverait dans cette coutume un dénouement trop manifeste : ce baptême, c'est-à-dire, non pas le baptême chrétien, mais les purifications et les pénitences pratiquées par les Juifs pour les morts, auraient une liaison trop manifeste avec la croyance de la prière dont nous parlons : en un mot, cette croyance serait trop suivie, et paraîtrait trop clairement devant l'Evangile, sous l'Evangile, et après l'Evangile. Il faut évoquer la Sibylle, pour rompre cette belle chaîne : il ne faut pas qu'on ait dit en vain que l'Eglise romaine avait tort, et il vaut mieux, pour soutenir le titre de réformés, donner le tort à tous les chrétiens et à tous les Juifs, sans respecter Judas le Machabée, ni son historien, dont le livre a mérité d'être lu publiquement dans l'Eglise dès les premiers siècles.

Reprenons en peu de paroles ce que nous venons d'établir; et quelque ennui qu'on ressente à répéter des choses claires, portons-en la peine pour l'amour de ceux dont le salut nous est cher. J'ai fait voir à nos réformés qu'ils n'ont point de règle. Celle qu'ils semblent s'être proposée, de faire dans les sacrements ce que Jésus-Christ a fait et institué, s'est trouvée visiblement fausse, non-seulement dans le baptême, mais encore, de leur aveu, dans beaucoup de circonstances très-importantes de la cène. Nous avons vu clairement qu'en rejetant la Tradition ou la doctrine non écrite, il ne leur reste aucune règle pour distinguer dans les sacrements, et en général dans les observations de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce qui est essentiel et perpétuel d'avec ce qui ne l'est pas. Ceux qui, soigneux de leur salut et diligents dans la recherche de la vérité, voudront relire les endroits que j'ai défendus du *Traité de la Communion*[3], y trouveront maintenant la démonstration des trois prin-

1. *II. Mach.*, XII. 43, 46.

1. *Matth.*, XII. 31, 32. — 2. *I. Cor.*, XV. 29. — 3. *Traité de la Communion*, *II. part.*, *n.* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10.

cipes que j'ai établis, et principalement de celui-ci, qui est le plus essentiel : « que pour connaître ce » qui appartient ou n'appartient pas à la substance » des sacrements, il faut consulter la pratique, la » Tradition et le sentiment de l'Eglise[1]. »

SECONDE PARTIE.

Qu'il y a toujours eu dans l'Eglise chrétienne et catholique des exemples approuvés, et une tradition constante de la communion sous une espèce.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'examen de la Tradition est nécessaire, et qu'il n'est ni impossible ni embarrassant. Histoire de la communion sous une espèce. Que, de l'aveu de nos adversaires, elle s'est établie sans contradiction.

Les ministres, trop persuadés qu'ils trouvent leur condamnation assurée dans la Tradition de l'Eglise, en détournent autant qu'ils peuvent leurs sectateurs; et par un double artifice, ils tâchent de leur faire peur d'une chose si nécessaire à leur salut. Premièrement, ils la confondent avec les traditions humaines; secondement, ils leur font croire que c'est une chose impénétrable, qu'il faut, pour la découvrir, feuilleter tous les livres anciens et nouveaux, y passer les jours et les nuits, et se perdre dans une mer immense. Une âme faible, et alarmée d'un si grand travail, écoute toute autre chose plutôt que la Tradition, et on lui fait accroire aisément, que Dieu, un si bon père, n'a pas mis notre salut dans une recherche si difficile, pour ne pas dire entièrement impossible à la plupart des particuliers. Mais si l'on agissait de bonne foi, il faudrait faire un raisonnement tout contraire, et conclure que si la recherche de la Tradition est nécessaire, il faut aussi qu'elle soit facile. S'il nous a paru constamment qu'il y a dans la religion des traditions, je dis des traditions non écrites, dont l'origine est divine, la direction nécessaire, l'autorité reconnue même par nos réformés; s'ils les avouent, s'ils les suivent, s'ils ne peuvent sans leur secours s'assurer ni de la validité de leur baptême, ni de la forme nécessaire de leur communion, ni de la sainteté de leurs observances, il ne fallait pas donner à de saintes traditions le masque hideux de traditions humaines, ni, sous prétexte d'honorer l'Ecriture, rendre odieux le moyen par où l'Ecriture même est venue à nous, ni tâcher enfin de rendre impossible une chose si nécessaire au christianisme : au contraire, il fallait conclure que si elle est nécessaire, elle est facile à connaître, et qu'il n'y a que les superbes à qui elle puisse être cachée.

Mais, pour ne pas nous arrêter à des généralités, voici un fait constant et incontestable, dont tout dépend : c'est que la communion sous une espèce se trouve établie comme le baptême par simple infusion, et comme toutes les autres coutumes innocentes, sans bruit, sans contradiction, sans que personne se soit aperçu qu'on eût introduit une nouveauté, ou se soit plaint qu'on le privât d'une chose nécessaire. Pourquoi? si ce n'est que le sentiment qu'on avait que cette communion était suffisante, venait de plus haut, et que la Tradition en était constante? Il ne faut point ici ouvrir de livres, il ne faut qu'ouvrir les yeux, et considérer ce qui se passe. Mais peut-être du moins que pour l'apprendre, il faudra relire beaucoup d'histoires? Non, c'est une chose avouée. Moi-même, sans aller plus loin, j'en ai exposé le fait dans le *Traité de la Communion;* et deux rigoureux censeurs, qui m'ont suivi pas à pas dans leurs Réponses, sans jamais me rien pardonner, n'ont osé ni pu me le contester.

Quel est donc ce fait si constant, et qui me paraît si décisif? C'est que le premier qui a osé dire que la communion sous une espèce était insuffisante, fut un nommé Pierre de Dresde, maître d'école de Prague, au commencement du quinzième siècle, en l'an 1408, et il fut suivi par Jacobel de Misnie.

La date est certaine, et je m'étais trompé de quelques années, quand j'avais placé l'innovation de Pierre de Dresde et de Jacobel sur la fin du quatorzième siècle[1]. Quand j'ai voulu fixer un terme précis, j'ai trouvé que Pierre de Dresde fit ce nouveau trouble dans l'Eglise après le commencement des séditieuses prédications de Jean Hus, et après que Stankon, archevêque de Prague, eut condamné les erreurs de Wiclef, dont Jean Hus renouvelait une partie[2]. Or cette condamnation arriva constamment l'an 1408, et ce fut donc en ce temps, ou un peu après, que Pierre de Dresde soutint la nécessité des deux espèces, à laquelle ni les catholiques, ni les hérétiques, ni Jean Hus lui-même, non plus que Jérôme de Prague, quelque remuants qu'ils fussent, ne pensaient pas.

Mais peut-être aussi que c'est en ce temps qu'on établit la communion sous une espèce? Non, Pierre de Dresde, et ce Jacobel, qui la blâmaient, la trouvèrent déjà établie par une coutume constante depuis plusieurs siècles; et cependant personne avant eux ne s'était avisé de la reprendre; et au contraire, on est d'accord que les évêques en particulier et dans les conciles, tant de saints hommes qui florissaient dans l'Eglise, tant de célèbres docteurs, tant de fameuses universités, et les peuples comme les pasteurs, en étaient contents.

Nous soutenons aussi que cette coutume venait dès les premiers siècles du christianisme; et nous ferons bientôt voir que nos adversaires en sont demeurés d'accord; mais, sans même qu'il soit besoin de cette recherche, l'antiquité se ressent dans la paix où l'on a été sur ce sujet durant plusieurs siècles; et c'est une chose inouïe dans l'Eglise chrétienne, qu'on y ait laissé introduire des nouveautés périlleuses et préjudiciables à la foi, sans que personne s'en soit aperçu, ni qu'on s'en soit plaint. Cependant c'est un fait constant que les fidèles, loin de se plaindre qu'on leur ait ôté la coupe sacrée, persuadés de tout temps qu'elle n'était pas nécessaire, s'en sont volontairement et insensiblement privés eux-mêmes, quand ils ont vu que dans la confusion qui s'introduisait dans les saintes assemblées par la multitude prodigieuse du peuple, et

1 *Voyez n.* 4 *et suiv.*

1. *Traité de la Commun., II. part*, *n.* 7, *p.* 276. — 2 *Æneas Sylvius, Hist. Bohem., cap.* XXXV.

par le peu de révérence qu'on y apportait, on y répandait souvent le sang sacré.

C'est, dit-on, une mauvaise raison. N'en disputons pas encore. Quoi qu'il en soit, le fait est constant; et une chose qu'on veut être si essentielle n'a causé aucune dispute. Il ne faut qu'écouter M. Jurieu dans l'histoire qu'il nous a faite du retranchement de la coupe : « La coutume de communier » sous la seule espèce du pain s'établit, dit-il[1], » insensiblement dans le douzième ou le treizième » siècle. » Il n'y a rien qui cause moins de contestation que ce qui s'établit insensiblement. Mais écoutons le passage entier. « Le dogme de la trans» substantiation, et celui de la présence réelle, » s'établirent à la faveur des ténèbres de l'igno» rance du dixième siècle, et triomphèrent de la » vérité dans le onzième. Alors on commença à » penser aux suites de cette transsubstantiation. » Quand les hommes furent persuadés que le corps » du Seigneur était renfermé tout entier sous cha» que petite goutte de vin, la crainte de l'effusion » les saisit; ils frémirent quand ils pensèrent que » cette coupe, en passant par tant de mains, courait » risque d'être répandue; cela leur donnait de » l'horreur, et je trouve qu'ils avaient raison. On » chercha donc un remède à un si grand mal. On » prit en quelques lieux la coutume de donner le » pain de l'Eucharistie trempé dans le vin; mais » on s'aperçut incontinent que le dogme de la trans» substantiation fournissait un remède bien meilleur » que celui-là. On enseignait que sous chaque » miette de pain, aussi bien que sous chaque goutte » de vin, était renfermé toute la chair et tout le » sang du Seigneur : on raisonna de cette sorte : le » sang est renfermé dans le pain; c'est pourquoi » en mangeant le pain on communie à Jésus-Christ » tout entier. Cette mauvaise raison prévalut de » telle manière sur l'institution du Seigneur, et sur » la pratique de toute l'Eglise ancienne, que la » coutume de communier sous la seule espèce du » pain s'établit insensiblement dans les douzième » et treizième siècles. » Si l'on veut raisonner juste, et chercher la vérité sans crainte de se tromper, il faut, en laissant à part les raisonnements de nos adversaires, qui sont la matière du procès, prendre le fait qui est constant et avoué. Le voici.

C'est qu'on eut horreur de l'effusion dans le onzième siècle, qu'on y trouva INCONTINENT un remède dans la transsubstantiation, qui fournissait le moyen de trouver *Jésus-Christ tout entier* dans le pain seul, qu'on prit ce remède sans qu'il y paraisse aucuns contradicteurs, et que la chose *s'établit insensiblement dans les douzième et treizième siècles.*

Ce qu'ajoute ici M. Jurieu est, à la vérité, fort surprenant. Car après les derniers mots que j'ai rapportés, que *la coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit insensiblement dans les douzième et treizième siècles;* il ajoute incontinent après : « Ce ne fut pourtant pas sans résis» tance; les peuples souffraient avec la dernière » impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus» Christ; on en murmura de toutes parts. » Laissons-lui ses expressions, et n'attaquons pas encore le retranchement de la moitié de Jésus-Christ, dont il prétend que le peuple se plaignait de toutes parts. Demandons-lui seulement quand nous paraissent ces plaintes. Est-ce aux douzième et treizième siècles? mais c'est dans ces temps qu'il dit que la chose s'établit *insensiblement.* Cela ne s'accorde pas avec cet éclat, ou pour user des termes de notre ministre, *avec cette dernière impatience et ce murmure de toutes parts.* A-t-il voulu parler des mouvements qui suivirent la dispute de Pierre de Dresde et de Jacobel? c'est bien tard pour faire paraître le bruit; puisqu'il commença seulement au quinzième siècle, après trois cents ans d'une souveraine tranquillité, et encore dans la Bohème; ce qui est assurément bien éloigné de ces murmures qu'on nous représente *de toutes parts.*

Une si manifeste contradiction n'est pas assurément sans mystère. M. Jurieu a senti combien il est ridicule de feindre une innovation si essentielle selon lui, sans qu'on s'en soit aperçu durant trois cents ans, et sans qu'elle ait causé le moindre trouble. Pour couvrir ce défaut de la cause, il n'y a qu'à brouiller le quinzième siècle avec les autres, afin que le trouble qu'on y ressentit se répande en confusion sur les siècles précédents, et y laisse imaginer des contradictions. Mais ces vaines subtilités ne font, sans guérir le mal, que démontrer qu'on l'a senti, et qu'on n'y a trouvé aucun remède. En effet, il est constant qu'il ne paraît aucun trouble au sujet de la communion sous une espèce, ni dans le onzième siècle, ni dans le douzième, ni enfin dans les suivants jusqu'au quinzième.

En effet, pour ne dire ici que ce qui est avoué par nos adversaires, nous avons vu que dès le commencement du douzième siècle Guillaume de Champeaux, célèbre évêque de Châlons, et Hugues de Saint-Victor, le plus fameux théologien de ce temps-là, tous deux liés d'amitié avec saint Bernard, approuvent en termes exprès la communion sous une espèce, à cause que *sous chaque espèce on reçoit Jésus-Christ tout entier.*

Quand j'ai produit ces auteurs dans le *Traité de la Communion* sous les deux espèces[1], l'anonyme me renvoie bien loin, et n'en veut point recevoir le témoignage[2], à cause qu'ils ont écrit après la transsubstantiation établie. N'importe; je prends ma date, et dès le commencement du douzième siècle, je trouve notre sentiment et notre pratique dans des auteurs que personne ne contredit, et qui sont au contraire, sans contestation, les plus approuvés de leur siècle.

On ne contredit pas non plus Jean de Pekam, archevêque de Cantorbéry, lorsqu'il enseigna à son peuple au treizième siècle, dans un synode, *que sous la seule espèce qu'on distribuait, on recevait Jésus-Christ tout entier*[3]. Voilà des preuves certaines, et un fait public, notoire, constant. Nos adversaires, sommés de nommer des contradicteurs, n'en ont pu nommer un seul. J'ai même posé en fait que Wiclef, quelque téméraire qu'il fût, ne paraît en aucune sorte avoir condamné cette coutume de l'Eglise, et que dans le dénombrement qu'on a fait de ses erreurs condamnées à Rome, en Angleterre, en Bohème, enfin à Constance, on ne trouve aucune proposition qui regarde la communion sous

1. *Exam. de l'Eucharistie*, p. 470.

1. *Traité de la Commun.*, pag. 255 et 276. — 2. *Anon.*, pag. 168, 169, 207, 208. — 3. *Tr. de la Communion*, p. 276.

une espèce, marque infaillible que ce n'était pas un sujet de contestation, que personne alors jugeât important.

M. de la Roque reconnaît la vérité de tous ces faits; mais il y trouve une admirable défaite. C'est que la *communion sous une espèce n'avait pas encore été établie par aucune loi*[1], et que la chose était libre ; de sorte que ni les Vaudois, ni les Albigeois, ni Wiclef même n'avaient pas besoin de crier contre ; comme si nous prétendions ici autre chose que la liberté et l'indifférence. Si cette liberté d'user d'une ou de deux espèces indifféremment, qu'on tenait pour constante dans l'Eglise, était réputée contraire à l'Evangile, n'était-ce pas le cas de crier ? Ceux qui faisaient tous les jours de nouvelles querelles à l'Eglise romaine, et qui n'oubliaient aucun prétexte de la chicaner, se seraient-ils tus dans une contravention qu'on prétend si manifeste à l'Evangile ? D'où vient qu'on ne dit rien durant trois cents ans, que Wiclef qui se souleva sur la fin du quatorzième siècle, lorsque la coutume de communier sous une seule espèce était universelle, et qu'elle était principalement établie, comme on a vu, en Angleterre, ne s'en plaint pas, que Jean Hus n'en dit mot non plus, et qu'enfin Pierre de Dresde est le premier à s'émouvoir au commencement du quinzième siècle ? Qui ne voit qu'on ne s'était pas avisé de la nécessité des deux espèces, et qu'on avait honte de faire une querelle à l'Eglise sur une chose indifférente ?

CHAPITRE II.

Décret du concile de Constance : équité de ce décret.

Par là se justifie clairement le décret du concile de Constance, dont nos adversaires se font un si grand sujet de scandale. Car enfin qu'a fait ce concile ? Il a trouvé la coutume de communier sous une espèce établie sans aucune contradiction depuis plusieurs siècles. Des particuliers s'élevaient et osaient condamner l'Eglise qui l'avait laissée s'introduire. Si cet attentat est permis, l'Eglise pourra être troublée sans fin, et les simples, qui font toujours la plus grande partie des fidèles, ne pourront plus se reposer sur sa foi. C'est pourquoi le concile déclare, « que cette coutume a été raisonnable- » ment introduite, et très-longtemps observée; » ainsi qu'elle doit passer pour une loi qu'il n'est » pas permis de changer sans l'autorité de l'E- » glise[2]. »

Je maintiens que ce décret, devant tous les gens modérés, est hors d'atteinte; et afin qu'on en demeure convaincu, rapportons-le tout au long, avec ce que nos adversaires y trouvent de plus étrange. Le voici : « Ce sacré concile général de Constance » déclare, décerne, et définit, qu'encore que Jésus- » Christ ait institué après souper et administré à » ses disciples ce vénérable sacrement sous les deux » espèces du pain et du vin, toutefois, et ce nonobs- » tant l'autorité louable des sacrés canons, et la » coutume approuvée de l'Eglise, a observé et ob- » serve que ce sacrement ne doit point être célébré » après souper, ni reçu des fidèles, sinon à jeun, » si ce n'est en cas de maladie, ou de quelque autre » nécessité concédée ou admise par le droit ou par » l'Eglise : et qu'encore que dans la primitive Eglise » les fidèles reçussent ce sacrement sous l'une et » l'autre espèce, toutefois pour certains périls et » scandales, cette coutume a été raisonnablement » introduite, que les célébrants le recevraient sous » les deux espèces, et les laïques seulement sous » une, à cause qu'on doit croire fermement, et ne » douter en aucune sorte que le corps entier et le » sang de Jésus-Christ sont véritablement contenus » tant sous l'espèce du pain que sous l'espèce du » vin : d'où vient que, puisqu'une telle coutume a » été raisonnablement introduite par l'Eglise et par » les saints Pères, et QU'ELLE A ÉTÉ OBSERVÉE DEPUIS » UN TRÈS-LONG TEMPS, elle doit passer pour une loi » que personne ne peut condamner, ni la changer » à son gré sans l'autorité de l'Eglise. C'est pour- » quoi on doit estimer erronée la croyance, qu'ob- » server cette coutume et cette loi soit une chose » sacrilége et hérétique; et ceux qui affirment opi- » niâtrément le contraire de ce qui a été dit ci-des- » sus, doivent être chassés comme hérétiques. »

C'est ici que les ministres s'écrient que ce décret porte sa condamnation, et qu'en avouant que la communion sous les deux espèces est de l'institution de Jésus-Christ, et qu'elle a été observée par la primitive Eglise, quand il fait passer le contraire en loi, il élève une pratique des derniers siècles au-dessus de la plus pure antiquité ; et qui pis est, la coutume au-dessus de la vérité, et les hommes au-dessus de Jésus-Christ.

Je ne crois pas qu'on m'accuse d'avoir affaibli l'objection ; et toutefois pour la voir en un moment tomber par terre, et justifier la conduite du concile de Constance, il ne faut que poser un cas pareil. La coutume de baptiser par simple infusion ou aspersion, sans immersion aucune, s'est établie comme celle de la communion sous une espèce, au douzième et treizième siècles, sans aucune contradiction, à cause de certains inconvénients du baptême par immersion, où la vie des enfants pouvait être en quelque péril. Après deux ou trois cents ans, quelques particuliers s'avisent de dire que cette coutume est mauvaise, ce baptême nul, et l'Eglise, qui l'a cru bon, dans une erreur manifeste. Je suppose que le cas arrive à nos adversaires. Laisseront-ils troubler les consciences, révoquer en doute le baptême de tout ce qu'il y a de fidèles dans le monde, et condamner les pasteurs qui refusent de baptiser ces insensés? Au contraire, ne diront-ils pas, à l'exemple du concile de Constance, « que la » coutume de baptiser par simple infusion a été » raisonnablement introduite et observée très-long- » temps, pour éviter certains périls et inconvé- » nients : qu'ainsi elle doit passer pour une loi qui » ne doit pas être changée selon le gré d'un cha- » cun, ni sans l'autorité de l'Eglise, et qu'on doit » estimer erronée la croyance, qu'observer cette » coutume soit chose sacrilége et illicite. »

Mais pourquoi parler de ce cas comme si c'était un cas en l'air? C'est une chose arrivée du temps de nos pères, et l'on sait l'erreur des anabaptistes. Supposé qu'elle se renouvelle dans la nouvelle Réforme, la laissera-t-on prévaloir ? dira-t-on qu'il n'y a de chrétiens que dans cette troupe, et qu'avant eux le baptême, sans lequel il n'y a point de chris-

1 *La Roq.*, p. 274, 276. — 2. *Conc. Const.*, sess. XIII ; *Labb.*, tom. XII, col. 100.

tianisme, était éteint? Or le concile de Constance n'a pas trouvé moins d'inconvénient dans le procédé de ceux qu'il a condamnés, et ce n'est pas un moindre attentat de réprouver la communion de nos pères, que de casser leur baptême. Il y a donc la même raison de s'opposer à l'un qu'à l'autre.

Je ne crains pas que d'habiles gens osent ici apporter comme une différence de ces deux cas, qu'on alléguait à Constance, pour la communion sous les deux espèces, l'institution de Jésus-Christ, et la pratique de la primitive Eglise. Car qui ne sent pas que nos rebaptisateurs en disent autant pour le baptême? C'est une chose avérée qu'il a été institué, donné, et reçu avec immersion par Jésus-Christ, par ses apôtres, par l'Eglise primitive, et par tous les siècles précédents; et en tout et partout le cas est semblable.

Ainsi, pour condamner les anabaptistes, il faudrait former un décret, où il fût dit : « qu'encore » que Jésus-Christ ait institué le baptême, et l'ait » lui-même reçu par immersion, et que la primitive » Eglise ait conservé cette pratique après les apô» tres; néanmoins le baptême par infusion a été » raisonnablement introduit, et qu'on ne peut sans » attentat condamner cette coutume. » C'est de mot à mot ce qu'a prononcé le concile de Constance sur le sujet de la communion : et quand nos adversaires en trouvent la constitution si étrange, c'est qu'ils se laissent prévenir d'une haine aveugle.

Car cet exemple fait voir clairement que tout ce qui est compris dans l'institution de Jésus-Christ, ne l'est pas toujours également dans son précepte; et c'est aussi sur ce fondement qu'on raisonne dans le concile. C'est pourquoi on y allègue l'observance inviolable de tous les temps de communier à jeun, encore que Jésus-Christ eût fait communier ses apôtres après le souper. Ainsi il demeurait pour constant que ce qui était autorisé par le maître, avait pu être défendu par une loi que personne ne s'est encore avisé de blâmer; tant les temps et les circonstances changent la nature des choses, et tant il était constant que Jésus-Christ avait eu dessein de nous renvoyer à son Eglise, pour distinguer dans sa propre institution ce qui était du fond et de la substance, d'avec ce qui était libre et accidentel.

Tous les fidèles, à la réserve des Bohémiens, déjà trop insolemment émus par d'autres causes, acquiescèrent au jugement du concile : sur ce fondement immuable, qu'une coutume reçue sans contradiction depuis trois cents ans ne pouvait être contraire à la foi. C'est sur le même fondement que la foi des fidèles se doit reposer, et que, sans faire de nouvelles enquêtes, je maintiens qu'on doit tenir pour constant que Jésus-Christ n'a pas laissé son Eglise sans foi, sans vérité et sans sacrements.

Pour en être persuadé, il ne faut que se souvenir que dans la profession que l'Eglise a toujours faite de ne rien admettre de nouveau dans sa foi, toute nouveauté dans la foi l'a troublée et l'a rendue attentive. Il n'y a qu'à parcourir toutes les hérésies, l'arienne, la pélagienne, la nestorienne, et enfin toutes les autres sans exception. Nul homme de bonne foi ne niera jamais qu'à la seule nouveauté, et si l'on me permet de parler ainsi, à la seule face inconnue de ces étrangères, les pasteurs et les enfants de l'Eglise se sont mis en garde, et que jamais on n'a pu montrer, par aucun fait positif, une erreur passée en dogme sans contradiction. Les ministres, interpellés de nous en donner un seul exemple positif, ne l'ont pas même tenté; et si l'on en donne un seul exemple, j'abandonne la cause. Si donc il est constant et incontestable, de l'aveu de nos adversaires, que la coutume de communier sous une espèce n'a reçu aucune contradiction durant trois cents ans, et que cette communion ait tellement été jugée suffisante, que personne ne se soit jamais plaint qu'on lui eût rien ôté d'essentiel, c'est une marque certaine qu'elle tirait de plus haut sa validité, et que la coutume contraire était tenue pour indifférente, comme celle du baptême par immersion, celle de communier les enfants, et les autres de cette nature, qu'on a changées sans changer la foi, à cause des inconvénients survenus dans des pratiques d'ailleurs innocentes et sûres.

Que si l'on dit que ces inconvénients, par exemple la crainte de l'effusion du sang précieux de Notre Seigneur, sont inconnus à l'antiquité, et qu'ils sont nés dans les derniers temps, le contraire est incontestable, de l'aveu encore de nos adversaires. Aubertin nous a fait voir cette crainte dans Origène au troisième siècle, dans saint Cyrille de Jérusalem, et saint Augustin au quatrième, pour ne point ici parler des autres[1]. On voit, dans ces saints docteurs, que laisser tomber les moindres parcelles de l'Eucharistie, c'est comme laisser tomber de l'or et des pierreries, c'est comme s'arracher un de ses membres, c'est comme laisser écouler la parole de Dieu qu'on nous annonce, et perdre volontairement cette semence de vie. Ces passages ont été produits dans le *Traité de la Communion*[2]. Mes adversaires n'y opposent rien; au contraire, M. de la Roque répond ainsi[3] : « On ne peut nier » que les premiers chrétiens ne prissent soigneuse» ment garde qu'il ne tombât à terre quelque chose » des sacrés symboles de l'Eucharistie. » Il avoue, avec Aubertin, tous les passages que j'ai allégués, et tout ce qu'il y remarque[4], c'est « que les pré» cautions des anciens chrétiens étaient graves, » sans scrupule, et dignes de la grandeur du sacre» ment; celles des derniers siècles sont scrupuleu» ses, et ont je ne sais quoi qui ne répond pas à la » majesté du mystère. » Quoi qu'il en soit, le fait est constant; et puisque M. de la Roque ne trouve rien à reprendre à nos précautions, sinon qu'elles lui paraissent plus scrupuleuses que celles des anciens, que dira-t-il de celles de saint Chrysostome, dont le saint évêque Pallade, son disciple et son historien, a écrit[5] : « qu'il conseillait à tout le » monde de prendre de l'eau, ou quelque pastille » après la communion, de peur que, contre leur » gré, ils ne jetassent avec la salive quelque chose » du symbole du sacrement, ce qu'il faisait le pre» mier, et l'enseignait à tous ceux qui avaient de la » religion. » Avaler de l'eau, ou quelque autre chose pour faciliter le passage des parcelles de l'Eucharistie qui demeuraient dans la bouche, de peur de les cracher sans y penser, est-ce une précaution que nos adversaires trouvent indigne de la sainteté des mystères? Les nôtres ne sont pas d'une autre

1. *Orig. in Exod. Hom.* XIII, *tom.* II, *p.* 176; *Cyr.*, *Catec.* V. *Myst. n.* 21, *pag.* 331 *et seq.*, *August. pass.*; *Aubert.*, *lib.* II, *p.* 431, 432 *et seq.* — 2. *Tr. de la Communion*, *pag.* 286. — 3. *La Roq.*, *pag.* 312. — 4. *Pag.* 214. — 5 *Vita Chrys.*, *Op.*, *tom.* XIII.

nature ; et sans en accuser les derniers siècles, on n'a qu'à s'en prendre à saint Chrysostome.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'effusion trop fréquente du précieux sang, dans la multitude et la confusion des derniers siècles, a troublé les peuples, et introduit quelque changement. Les fidèles accoutumés, sans vouloir ici remonter plus haut, à voir donner la communion sous une espèce aux malades et aux enfants, l'avaient toujours regardée comme suffisante. Ainsi ils se réduisirent eux-mêmes à la communion du corps sacré, surtout dans les Eglises nombreuses et dans les jours solennels, où les assemblées étaient plus confuses. On n'avait garde de trouver étrange qu'un inconvénient survenu, fît changer une chose libre; et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'une semblable raison a introduit dans l'Eglise grecque un aussi grand changement, quoique d'une autre manière. Pour sauver l'inconvénient de l'effusion, on a commencé au huitième ou neuvième siècle, à donner dans une cuillère le corps mêlé avec le sang. Dans cette communion on ne prend pas plus le sang comme séparé, que dans celle sous une espèce; on ne boit pas non plus; on ne fait pas les deux actions distinguées, qui font le repas parfait; et enfin pour toutes ces raisons, on ne satisfait pas davantage au précepte : *Buvez-en tous.* C'est pourquoi les luthériens, qui rejettent notre communion, trouvent la même nullité dans celle des Grecs, et un de leurs plus savants docteurs vient encore de décider, selon les principes de ses confrères, « que la communion » par le mélange des espèces, est contraire à l'institution de Jésus-Christ, parce qu'elle confond les » deux actes du repas sacré, qui sont, comme dans » les autres repas, manger et boire[1]. » Mais à tout cela nous opposons que les Grecs et les Latins ont reconnu, d'un commun accord, que l'Eglise n'était pas astreinte à prendre l'institution dans cette rigueur, et que Jésus-Christ lui avait laissé la liberté d'user en cela d'interprétation. Selon cette liberté, les Latins, qui d'abord avaient eu recours à la communion par le mélange, ont cru mieux conserver l'image de mort, en prenant le corps séparé du sang; et la coutume en ayant duré trois cents ans, sans aucune contradiction, comme il a été démontré du consentement de nos adversaires, nous avons vu qu'on avait eu la même raison de la retenir au concile de Constance, contre Pierre de Dresde et Jacobel, qu'on a eue depuis de conserver le baptême sans immersion contre les anabaptistes.

CHAPITRE III.

Il n'y a que contention dans les discours des ministres : ils rejettent l'argument dont Pierre de Dresde et Jacobel se servaient, pour autoriser leur révolte.

Pour entrer un peu plus avant dans la matière, mais toujours sans discussion et sans aucune nécessité de remuer beaucoup de livres, rappelons en notre mémoire, que, de l'aveu de nos adversaires, le premier qui osa rejeter la communion sous une espèce, comme insuffisante, fut Pierre de Dresde, qui persuada Jacobel au commencement du quinzième siècle. Mais peut être que ce Pierre de Dresde, et son sectateur Jacobel, étaient des hommes savants, qui, pour combattre une doctrine et une pratique universellement reçues, se servirent de forts arguments? Non encore. Ils n'employèrent pour tout argument que ce passage de l'Evangile : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous*[1] : passage, qui, de l'avis commun de tous les protestants, sans en excepter un seul qui ait du moins quelque nom, loin de regarder la communion sous les deux espèces, ne regarde pas même le mystère de l'Eucharistie. Je n'en impose pas : la chose est constante : M. de la Roque en est encore demeuré d'accord dans sa Réponse : « Je reconnais, » dit-il[2], que le chapitre VI de saint Jean ne traite » pas du sacrement de l'Eucharistie, qui n'était » pas encore institué, et qu'ainsi Jacobel, qui vi- » vait dans un siècle obscur et ténébreux, se » trompa, lorsqu'il s'en servit pour appuyer la » communion sous les deux espèces. » L'anonyme n'en dit pas moins : « Les protestants, dit-il[3], n'en- » tendent le chapitre VI de saint Jean, que de la » communion par la foi, et nullement du sacre- » ment. » Ainsi d'un commun accord et de l'avis des protestants, comme du nôtre, Jacobel et Pierre de Dresde se remuèrent contre l'Eglise sur un mauvais fondement; et tel est le commencement des troubles qu'on a excités sur la communion sous une espèce.

La suite n'en est pas plus heureuse. Ces deux hommes furent suivis de Jean Hus; encore ai-je mis en fait dans le *Traité de la Communion*[4], que Jean Hus n'osa pas dire d'abord, que la communion sous les deux espèces fût nécessaire. « Il lui suffi- » sait, dit Calixte[5], qu'on lui avouât qu'il était per- » mis et expédient de la donner; mais il n'en déter- » minait pas la nécessité; » tant il trouva établi qu'en effet il n'y en avait aucune.

Tous ces faits, que j'ai avancés dans le *Traité de la Communion*, ont passé sans être repris. Seulement M. de la Roque m'a reproché d'avoir pris tout cela avec beaucoup d'autres choses sur le même sujet, dans Calixte, célèbre luthérien, qui a écrit de toute sa force contre la communion sous une espèce. Tant pis pour les protestants, si les faits que j'établis sont si constants, que nos plus grands adversaires en conviennent avec nous. En effet, Calixte est ici d'accord avec Æneas Sylvius, qui écrivit cette histoire dans le temps où la mémoire en était récente; et si j'ai mieux aimé citer Calixte que Sylvius, c'est afin que des faits de cette importance fussent confirmés aux protestants par le témoignage de leurs auteurs.

J'ajouterai encore un fait qui n'est pas moins assuré; c'est que ces ardents défenseurs de la communion sous les deux espèces, qui ont soutenu, non par de doctes écrits, mais par de sanglantes batailles, la doctrine de Pierre de Dresde, de Jacobel et de Jean Hus, croyaient comme eux la transsubstantiation, et tout ce que nos adversaires appellent ses suites. Il est constant que Jean Hus n'a jamais discontinué de dire la messe. M. de la Roque a prouvé, par ses écrits, qu'il a cru et professé jusqu'à la mort la présence réelle, la transsubstantiation, l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucha-

1. *Pfeiffer., Act. ver. amo', part. IV, quæst.* 18.

1. *Joan.*, VI. 53. — 2. *La Roque*, p. 292. — 3. *Anon.*, p. 114. — 4. *Traité de la Commun.*, p. 253. — 5. *Calixt., Traité de la Commun.*, n. 25, 26.

ristie, et en un mot, *tout ce que croyait l'Eglise romaine*[1]. Il en dit autant de Jérôme de Prague, disciple de Hus. Ainsi ces signalés défenseurs des deux espèces étaient des transsubstantiateurs, des sacrificateurs et des adorateurs de l'Eucharistie, c'est-à-dire, selon nos réformés, des sacriléges, des impies et des idolâtres, quoique, par une merveille surprenante, ils fussent en même temps, non-seulement des fidèles, mais encore des saints et des martyrs. Tout cela s'accorde parfaitement dans la nouvelle Réforme; car il ne faut que combattre l'Eglise romaine pour mériter tous ces titres. On sait aussi que les sectateurs de Jean Hus faisaient porter en procession le corps de Notre Seigneur, et dans la coupe sacrée son sang précieux, qu'ils adoraient avec de profonds respects. Il n'est pas moins assuré qu'à l'exemple de Jean Hus, ils rendaient les mêmes honneurs aux reliques de leurs faux martyrs, que nous rendons à celles des vrais martyrs, et qu'ils joignaient cette idolâtrie à toutes les autres dont nos réformés nous accusent. En même temps on est d'accord que c'étaient les plus inhumains et les plus sanguinaires de tous les hommes, qui ont le plus versé de sang, qui ont fait le plus de pillages; et voilà, si nous en croyons les protestants, ceux qui gardaient en ces temps-là, avec le plus de zèle, le dépôt de la vérité.

CHAPITRE IV.

Mépris de Luther et des premiers réformateurs, pour les défenseurs de la communion sous les deux espèces.

Après qu'on les eut exterminés, leur mémoire était si fort détestée, que Luther au commencement n'en parlait jamais qu'avec horreur. Aussi méprisait-il souverainement Carlostad et tous ceux qui regardaient la communion sous une ou sous deux espèces comme une affaire importante. C'est alors qu'il écrivit la lettre à Cuttolius, que M. de la Roque n'a pas voulu trouver dans ses œuvres, où il range la communion sous les deux espèces parmi *les choses de néant*[2], et condamnait Carlostad, qui mettait la Réformation dans ces bagatelles.

Et il tenait tellement l'une et l'autre de ces communions pour indifférentes, qu'il a écrit ces paroles, que je veux bien ici représenter selon la traduction de M. de la Roque, puisqu'il accuse la mienne de n'être pas exacte : « Si un concile par » hasard ordonnait ou permettait de sa propre au- » torité les deux espèces, nous ne les voudrions pas » prendre; mais alors, en dépit du concile et de » son ordonnance, nous n'en prendrions qu'une, » ou ne prendrions ni l'une ni l'autre, et maudi- » rions ceux qui prendraient les deux par l'autorité » d'un tel concile ou d'un tel décret[3]. » M. de la Roque cherche quelque excuse à ce discours emporté, en disant, que l'intention de Luther était seulement de montrer qu'on ne devait rien faire en cette occasion par l'autorité du concile, mais par celle de Jésus-Christ. Qu'on le prenne comme on voudra, nous voyons toujours assez que Luther tenait pour indifférent de prendre une espèce ou deux, ou pas une, tant il avait de dévotion pour ce mystère céleste. Un docteur allemand a cru depuis peu dire quelque chose, en répondant que Luther ne parlait pas selon son sentiment en traitant ces communions comme indifférentes; mais qu'il raisonnait seulement dans la présupposition qu'on les tînt pour telles, selon l'institution de Jésus-Christ, et que cependant le concile en voulût faire un culte nécessaire[1]. Mais où aller chercher ce cas? Quelqu'un s'était-il avisé de dire, parmi les chrétiens, qu'il peut être indifférent de prendre ou de ne prendre pas la communion, ou de ne la prendre ni sous une ni sous deux espèces? Et quand est-ce qu'il faut déférer à l'autorité d'un concile et de toute l'unité chrétienne, si ce n'est du moins dans les choses indifférentes? Que s'il est nécessaire d'y déférer, peut-on faire que l'obéissance qu'on rend à l'Eglise pour l'amour de Dieu, ne soit pas un honneur rendu à lui-même? On voit donc manifestement que j'ai eu raison de conclure de ces paroles, que « si Luther et les siens se sont, » dans la suite, tant opiniâtrés aux deux espèces, » c'est plutôt par esprit de contradiction que par » un sérieux raisonnement[2]. »

M. de la Roque n'a pas voulu voir l'indifférence de la communion sous une ou deux espèces dans les *Lieux communs de Mélanchton*[3]. Elle y était néanmoins, quand Luther approuva ce livre, au titre *de l'abrogation de la loi*[4]. Les luthériens, et non-seulement Calixte, mais les autres qui l'ont vue comme nous, ne l'ont pas niée. On l'y voit encore dans beaucoup d'éditions; et si on l'a ôtée dans quelques autres, c'est assez qu'on ait vu la première pente et l'impression que faisait naturellement sur les esprits l'autorité de l'Eglise et l'ancienne Tradition.

Notre ministre demeure d'accord que Luther, en 1528, dans la visite de Saxe, laisse la liberté de ne prendre qu'une seule espèce[5]. Il ne fallait pas oublier ce que j'avais mis en fait[6], qu'il continua de laisser cette liberté en 1533, quinze ans après qu'il se fut érigé en réformateur. M. de la Roque veut que nous disions que c'était une tolérance, en faveur de ceux « qui ne pouvaient pas se défaire tout » d'un coup de tous les préjugés dont ils avaient » été imbus dans la communion de Rome; si bien » que leur infirmité leur tenait lieu d'une invin- » cible nécessité. » Ce ministre ne s'aperçoit pas qu'il nous accorde, sans y penser, ce que nous demandons, puisque ces tolérances ne sont pas permises dans les choses essentielles; d'où il s'ensuit que celle-ci doit être rangée parmi les indifférentes. Et quand le ministre ajoute qu'en ce cas, *l'infirmité tient lieu d'une invincible nécessité*, il fait bien voir que ces grands mots ne se doivent pas prendre à la rigueur, et confirme ce qu'il nous a déjà dit, qu'après tout, la nécessité qui excuse des deux espèces n'est pas une nécessité physique et absolue, mais une nécessité de prudence et de bienséance, soumise au jugement de l'Eglise.

1. *Hist. de l'Eucharistie, II. part., art.* XVIII, *pag.* 485, *etc.* — 2. *T.* II, *Ep.* LVI *ad Gasp. Cuttol.* — 3. *Luth., de reform. Miss., La Roq.*, *p.* 278.

1. *Pfeiff., Act. rer. amot., part. IV, q.* 2, *p.* 215. — 2. *Traité de la Commun., p.* 253. — 3. *La Roq., p.* 281. — 4. *Melancht., Loc. Comm., titul. de abrog. legis.* — 5. *La Roq., pag.* 383. — 6. *Traité de la Commun., p.* 276.

CHAPITRE V.

La communion sous une ou sous deux espèces reconnue indifférente dans la Confession d'Augsbourg.

Mais l'endroit le plus important que j'avais marqué est celui de la Confession d'Augsbourg, répété dans l'Apologie, que M. de la Roque traduit ainsi[1]: « Nous excusons l'Eglise, qui a souffert cette injustice de ne recevoir qu'une espèce, ne pouvant » avoir les deux; mais nous n'excusons pas les auteurs de cette injustice, qui soutiennent qu'on » défend avec raison l'usage du sacrement entier. » Quelque beau tour que veuille donner M. de la Roque à ces paroles de la Confession d'Augsbourg, il en résulte toujours ce que j'en avais conclu[2] : premièrement, que tout le parti luthérien, par la plus insigne absurdité qui fut jamais, distingue l'Eglise d'avec ses conducteurs, comme si les conducteurs n'étaient pas eux-mêmes, par l'institution de Jésus-Christ, une partie essentielle de l'Eglise; secondement, que ce que *l'Eglise perdit* ne pouvait pas être essentiel, puisqu'il ne peut jamais être excusable ni tolérable de recevoir les sacrements de qui que ce soit, contre l'essence de leur institution; troisièmement, que c'est en vain qu'on appelle Eglise celle qui n'a pas les sacrements, dont la droite administration n'est pas moins essentielle à l'Eglise, que la pure prédication de la parole; d'où il s'ensuit, en quatrième lieu, que, de l'aveu manifeste de la Confession d'Augsbourg, et de tout le parti luthérien, lorsqu'il n'y aura plus d'autre obstacle à la réunion que la communion sous une espèce, les vrais fidèles seront excusables de s'en reposer sur leurs pasteurs, et de prendre l'Eucharistie comme on la leur donne.

M. de la Roque prend ensuite beaucoup de soin à me répondre sur ce que j'ai dit de Calixte; mais on n'a qu'à lire ce qu'il en dit lui-même[3] : on y trouvera ces mots de Calixte[4] : « qu'il ne faut pas exclure du nombre des vrais chrétiens nos ancêtres » qui ont été privés de l'usage du calice, il y a plus » de cent cinquante ans, ni même tous les autres » qui en sont aujourd'hui privés par les raisons » que j'ai dites : » c'est-à-dire, qui en sont privés, même parmi nous, ne pouvant mieux faire. M. de la Roque eût voulu que j'eusse ici rapporté les raisons qui ont mu Calixte à parler ainsi; mais pour moi je n'avais que faire des raisonnements de Calixte : il me suffisait d'avoir démontré ce fait constant : qu'un zélé défenseur de la prétendue évidence du précepte des deux espèces est enfin forcé de ranger au nombre des vrais fidèles ceux qui, malgré cette évidence, communient encore aujourd'hui sous une seule, ne pouvant pas mieux faire, c'est-à-dire manifestement les catholiques romains. Et puisque M. de la Roque trouve *qu'il ne pouvait parler plus judicieusement*[5], et il en résultera toujours, de l'aveu de Calixte et de M. de la Roque, que quelques raisons qu'ils aient eues de parler ainsi, ceux qui encore aujourd'hui communient avec nous sous une espèce n'ont rien à craindre devant Dieu, et sont mis par les ministres au nombre des vrais fidèles.

1 *La Roq.*, p. 285. — 2. *Traité de la Commun.*, p. 276. — 3 *La Roq.*, *pag.* 280. — 4 *Calixt.*, *de Comm.*, *n.* 200, *In tic. de controv.*, *n.* 76, *De concord. Ec.*, *n.* 4. — 5. *La Roq.*, *pag.* 287.

Et afin qu'on voie plus clairement ce sentiment de Calixte, que M. de la Roque a trouvé si judicieux, voici un des passages que j'avais produits d'un petit livre de cet auteur, qui a pour titre : *Désir de la concorde ecclésiastique*, imprimé à La Haye en 1651[1]. « Ceux qui croient ce qui est nié par les » sociniens, et espèrent obtenir la rémission des » péchés, et la gloire éternelle, non par leurs pro- » pres mérites, mais par la vertu et par le mérite » de la passion de Jésus-Christ, et qui mettent le » mérite et la mort de Jésus-Christ entre eux et la » colère de Dieu; qui, en outre, sont baptisés, et » reçoivent l'Eucharistie, COMME ON LA LEUR DONNE, » et avec cela vivent bien, s'abstenant des œuvres » de la chair; il est certain qu'ils sont tenus de » Dieu pour ses enfants, et sont reçus à son héri- » tage céleste. » On voit bien ceux qu'il entend par ces mots : *Ceux qui reçoivent l'Eucharistie comme on la leur donne :* c'est-à-dire, entre autres, ceux qui, comme nous, selon l'expression du même Calixte, communient *encore aujourd'hui sous une espèce.* Ceux-là donc ne sont pas exclus du royaume de Dieu; et loin d'être exclus, *il est certain qu'ils y sont admis,* pourvu que, menant d'ailleurs une sainte vie, ils mettent leur confiance, non dans leurs propres mérites, mais dans les mérites de Jésus-Christ. Reste donc à examiner si nous croyons avoir des propres mérites, nous qui, selon le concile de Trente, n'en connaissons point qui ne soient des dons de la grâce; et si nous mettons notre confiance en quelqu'autre qu'en Jésus-Christ, nous qui disons tous les jours dans la messe : « Nous vous » prions, Seigneur, de nous recevoir au nombre » de vos saints, non en pesant nos mérites, mais » en nous pardonnant par grâce, au nom de Notre » Seigneur Jésus-Christ. » C'est sur cela que nos convertis seront aisément satisfaits, du consentement des ministres; et, en attendant, il est constant que la communion sous une espèce ne les exclut pas du salut, de l'avis de Calixte même, un si ardent défenseur de la communion sous les deux espèces, et de M. de la Roque, qui a trouvé son sentiment si judicieux.

Toutes ces choses font voir que, malgré tout ce que nous disent les protestants sur la nécessité des deux espèces, ils sentent bien au fond de leur cœur qu'elle n'est pas si grande qu'ils le veulent dire, et qu'il y a plus de contention que de vérité dans leurs discours. Concluons donc enfin ce raisonnement; et pour montrer que cette matière peut être vidée sans de grandes discussions, et sans remuer beaucoup de livres, souvenons-nous que c'est chose avouée par nos adversaires, que la coutume de communier sous une espèce a passé sans contradiction : qu'elle avait de leur aveu duré trois cents ans, sans qu'on s'en fût plaint : que Pierre de Dresde fut le premier qui s'en plaignit au commencement du quinzième siècle : que Luther et les luthériens, qui suivirent ce sentiment dans le seizième, ont trouvé de légitimes excuses, non-seulement à nos pères qui ont communié sous une espèce, mais encore à ceux qui y communient aujourd'hui parmi nous : que les ministres calvinistes ont trouvé ce sentiment judicieux : que selon eux la nécessité de communier sous les deux espèces reçoit

1. *Desid. Concor. Eccles.*, *n.* 4, *pag.* 151.

des exceptions : que ces exceptions ne sont pas seulement fondées sur des nécessités absolues, telle qu'est celle des abstèmes, qui ne peuvent boire de vin; mais encore sur des nécessités de bienséance, telle qu'est celle des malades, et les autres que nous avons remarquées : qu'on ne trouve rien dans l'Ecriture sur ces exceptions, et que la détermination en dépend de l'autorité et de la prudence. Ceux qui après cela veulent disputer, auront pour toute réponse ce mot de l'Apôtre : *Si quelqu'un est contentieux parmi vous, nous n'avons pas cette coutume ni aussi l'Eglise de Dieu*[1]; et encore : *Est-ce de vous qu'est sortie la parole de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui elle soit parvenue*[2]*?* ce qui montre que, sans présumer de son sens particulier, il faut remonter à l'antiquité, et se soumettre à l'autorité de l'Eglise.

CHAPITRE VI.

La communion sous une ou sous deux espèces jugée égale, dès la première antiquité, du consentement unanime de tous les chrétiens.

Nous en avons dit assez pour contenter les esprits modérés; mais il faut encore étendre plus loin notre charité, et aider l'infirmité de nos frères, qui se croiront obligés de pénétrer plus avant. J'entreprends de leur faire voir que dès la première antiquité, et du consentement unanime de tous les chrétiens, la communion est jugée égale sous une ou sous deux espèces. C'est ce que j'avais démontré par la communion domestique, par la communion des malades, par la communion des enfants, par la communion des présanctifiés, et même par la communion publique et ordinaire de l'Eglise[3]. Mais afin de ne laisser plus, s'il plaît à Dieu, aucune difficulté sur ces matières, il faut repasser avec un nouveau soin sur tous ces faits, et suivre la tradition de la communion sous une espèce, depuis l'origine du christianisme jusqu'au concile de Constance, où la question qu'on émut seulement alors fut décidée.

Dans la discussion de ces matières, je demande de la patience à mon lecteur; et j'ose lui promettre, par avance, que pour peu qu'on ait ou de goût, ou de respect pour l'antiquité, on sera payé de ses peines. Il faudra souvent expliquer les anciens rits de l'Eglise, qui sont autant de monuments de la Tradition. Nos adversaires nous parlent souvent de l'ancien christianisme. C'est de cet ancien christianisme que nous leur représenterons les saintes coutumes, où tous les enfants de Dieu respirent, pour ainsi dire, un air de piété. Il est vrai qu'il est désagréable d'avoir à traiter ces choses avec les ministres, qui les recherchent d'une manière bien différente de la nôtre. Nous les recherchons pour les éclaircir, pour en profiter, pour en tirer des preuves de la Tradition : nos adversaires, qui au fond les estiment peu, et sont toujours prêts à les blâmer, y étudient de quoi nous faire de nouveaux procès; de sorte que, pour les confondre, il faut souvent descendre dans une critique, où la plupart des lecteurs n'ont pas le loisir d'entrer. Mais j'espère que la charité me donnera le moyen de surmonter tous ces obstacles. Le moyen le plus ordinaire que j'y emploierai, sera l'aveu des ministres. Quelquefois même, comme je l'ai déjà dit, leurs dénégations affectées serviront à faire connaître ce qu'ils ont voulu cacher avec artifice. Mais je dirai, en général, que pourvu qu'on prenne la peine de se mettre dans l'esprit ce que la force de la vérité leur fait avouer, on verra clair dans cette matière, et l'on ne sera pas loin du royaume de Dieu. Il y aura des faits si constants, que tout le monde en pourra également sentir la vérité et la force. C'en est assez dans le fond pour assurer son salut; le reste affermira ceux qui auront le loisir de le discuter. Je tâcherai de pourvoir au besoin de tout le monde, et je ne plaindrai aucun travail pour me faire entendre, non-seulement des plus capables, mais encore des plus occupés et des moins instruits.

Mais je demande à ceux de nos adversaires, à qui Dieu mettra dans le cœur un désir sincère de profiter de mon travail, qu'ils s'attachent uniquement à la question dont il s'agit à chaque endroit. J'avais fait la même demande au commencement du *Traité de la Communion*[1]; mais, quelque équitable qu'elle fût, l'anonyme n'a pas voulu y entendre. Bien plus, sous prétexte que je demande qu'on s'attache à la question des deux espèces, et qu'on renvoie à une autre fois les autres difficultés, il veut faire accroire que c'est *qu'elles m'inquiètent*[2]; et il semble, à l'entendre, que je demande quartier là-dessus. Pour lui, à chaque page, il se jette sur les inconvénients de la présence réelle. Si l'on parle du pain et du vin : si l'on prend des précautions sur l'altération des espèces : bien plus, si l'on donne aux fidèles l'Eucharistie dans la main, et si l'on permet de la porter dans la maison; quoique ces choses soient indifférentes de leur nature, et ne fassent rien en aucune sorte à la présence réelle, il en tire de continuels avantages. Qui ne voit que c'est vouloir embarrasser les questions, et n'y voir jamais de fin, que de les mêler ainsi ensemble. J'ai donc eu raison de demander qu'on s'attachât uniquement aux difficultés qui regardent la communion sous les deux espèces. Si l'on veut parler des autres, nous y pourrons revenir, quand la question des deux espèces sera épuisée; et j'espère en dire assez pour ne laisser aucun doute, sur toute la matière de l'Eucharistie, à tous ceux qui chercheront la vérité.

Il faut seulement considérer que si Jésus-Christ veut être réellement présent dans ce mystère, il ne veut pas moins y être caché. Tout ce qui nous y paraît de bas, et d'indigne de Jésus-Christ, est une suite de ce profond abaissement où le Fils de Dieu est entré en se faisant homme. Il est vrai qu'il est sorti de sa vie souffrante; mais il n'est pas encore sorti de sa vie cachée. Jésus-Christ ressuscité ne meurt ni ne souffre plus. Saint Paul l'a dit, et cela est certain; mais il est encore caché dans son Père, et comme dit le même saint Paul, *notre vie est cachée avec lui en Dieu. Quand Jésus-Christ, notre vie, apparaîtra, alors aussi nous apparaîtrons avec lui en grande gloire*[3]. Nous ne craignons point de dire que ces aliments ordinaires, dont il veut que nous fassions tous les jours son corps et son sang par la parole, ces espèces fragiles dont il

1. *I. Cor.*, XI. 16. — 2. *Idem*, XIV. 36. — 3. Voyez *Traité de la Communion*, *I. part.*

1. *Traité de la Communion*, *pag.* 276. — 2. *Anon.*, *pag.* 15[illegible]. — 3. *Coloss.*, III, 3, 4.

se couvre, avec toutes les altérations qui leur arrivent à l'ordinaire, ces boites, ces coffrets, ces linges sacrés où l'on réserve son corps, et toutes les précautions qu'il faut avoir pour le garder, sont des suites de sa vie cachée, et sont à la fois des marques de la secrète familiarité où il veut entrer avec nous, que son amour nous doit rendre chères et vénérables. Nos adversaires voudraient faire accroire que, par nos précautions, il semble que nous ayons peur pour Jésus-Christ, et que nous soyons en peine d'affranchir son corps et son sang *des accidents fâcheux* qui leur peuvent arriver[1]; comme si nous ne savions pas que Jésus-Christ, au-dessus de tout accident par sa propre majesté, n'a rien à craindre parmi ces altérations. Celui qui conserve toute sa grandeur en descendant dans nos corps, peut-il être ravili par les autres choses où les espèces de son sacrement sont exposées? D'où viennent donc nos précautions? J'en avais rendu la raison[2], et si l'on avait voulu la comprendre, on aurait épargné beaucoup de paroles inutiles. J'avais donc représenté, qu'encore que dans le fond il ne puisse plus rien arriver de fâcheux ni d'ignominieux à Jésus-Christ, « le respect que nous lui devons » veut qu'autant qu'il est en nous, nous ne le mettions qu'où il veut être. C'est l'homme qu'il » cherche; et loin d'avoir horreur de notre chair » qu'il a créée, qu'il a rachetée, qu'il a prise en se » faisant homme, il s'en approche volontiers pour » la sanctifier. Ainsi tout ce qui a rapport à cet » usage l'honore, parce que c'est une dépendance » de la glorieuse qualité de Sauveur du genre humain; mais au contraire, nous empêchons, autant » qu'il est possible, tout ce qui dérobe à l'homme » le corps et le sang de son Sauveur; et c'est la » cause des précautions que nous observons à le » garder à l'exemple des premiers chrétiens[3]. » Voilà ce que j'avais dit sur le sujet de nos précautions. C'est à quoi l'anonyme devait répondre, au lieu de perdre le temps à exagérer les inconvénients où l'altération des espèces mettrait Jésus-Christ, et grossir son livre de choses si vaines et si clairement réfutées.

Il pousse la chose si loin, que la coutume ancienne de mettre le corps sacré de Notre Seigneur dans la main de chaque fidèle pour le porter à sa bouche, lui est une preuve contre la présence réelle[4]. Mais c'est être trop contentieux, que de tirer avantage de ces pratiques indifférentes. Au fond, la main des fidèles n'est pas moins précieuse que la bouche. Il y en avait autrefois qui croyaient être plus respectueux envers Jésus-Christ, lorsque dans la communion, au lieu de présenter la main, ils apportaient des vaisseaux d'or, ou de quelque autre riche matière, pour y recevoir le corps sacré. Cette pratique fut défendue dans le concile tenu *in Trullo*, c'est-à-dire dans le dôme du palais impérial. On y fit ce canon[5] : « Si quelqu'un veut par- » ticiper au corps immaculé de Notre Seigneur, » qu'il mette ses mains en forme de croix pour y » recevoir la communion, car nous ne recevons pas » ceux qui, en présentant au lieu de la main des » vaisseaux d'or ou d'autres semblables réceptacles, préfèrent une matière inanimée à l'image de » Dieu. » On regardait donc alors comme une marque de respect de recevoir le corps du Sauveur avec la main; mais ce qu'on regarde en un temps comme une marque de respect, en un autre temps et par d'autres vues, peut être regardé d'une autre sorte; et il n'y a rien de plus faible ni de plus mauvaise foi que de tirer des arguments de telles pratiques.

C'est donc une extrême faiblesse à nos adversaires de tirer à conséquence la coutume de brûler les restes de l'Eucharistie, rapportée par Hesychius[1], comme étant de l'Eglise de Jérusalem. Altération pour altération, celle du feu n'est pas plus à craindre que les autres. Mais à nos sens elle a quelque chose de plus propre que la moisissure, et c'est pourquoi les fidèles, qui cherchaient toujours pour l'Eucharistie ce qu'il y avait de plus net, employaient à en consumer les restes, le plus pur des éléments. Le Saint-Esprit en avait donné l'exemple, en ordonnant dans l'Exode, que *les restes de l'agneau pascal seraient consumés par le feu*[2], ne trouvant point de manière plus respectueuse et plus pure de consumer une chose sainte. Ainsi on la transportait à l'Eucharistie, et de la figure on la faisait passer à la vérité. Et outre cette raison, les saints Pères trouvaient ici un grand mystère. Car Hesychius et les autres, en comparant la nouvelle pâque avec l'ancienne, nous disent que le Saint-Esprit a voulu nous marquer par ce feu, qu'après avoir reçu et comme digéré dans notre esprit tout ce que nous entendons de l'Eucharistie, les restes qu'on ne peut pas pénétrer, doivent être consumés et comme dévorés par la foi et comme par un feu divin. Le feu était donc ici le symbole de l'ardeur céleste, avec laquelle la foi consumait toutes les difficultés de l'Eucharistie, et les doutes que le sens humain faisait naître sur un mystère si profond. Qu'y a-t-il là qui ne soit respectueux envers Jésus-Christ ou qui déroge à sa présence? Et cependant l'anonyme ose dire que c'est *condamner Jésus-Christ au feu, et le faire brûler tout vif*[3]. Qui pourrait souffrir ces sophistes, qui prennent les choses si fort à contresens, et qui, substituant leurs idées profanes à celles de nos pères, tournent leurs respects en irrévérences?

CHAPITRE VII.

De la communion domestique.

Pour venir maintenant aux saintes coutumes de l'ancien christianisme que nous devons expliquer, je trouve à propos de commencer par la communion domestique, et d'y joindre, comme une annexe inséparable, la communion des malades; parce qu'à cause de la réserve du saint sacrement nécessaire dans l'une et dans l'autre, elles ont beaucoup d'affinité. Voici donc comment je pose le fait, afin qu'on m'entende bien d'abord, et que dans la suite on ne vienne pas me faire des chicanes inutiles. Je prétends qu'il demeurera pour constant, par les propres réponses de mes adversaires, que c'était la coutume de l'Eglise, après la communion solennelle, de garder l'Eucharistie sous la seule espèce du pain, pour en communier tous les jours en particulier dans la maison, et que la coutume n'était

1. *Jur., Exam. de l'Euchar.*, p. 385, 387. — 2. *Traité de la Commun.*, p. 286 *et suiv.* — 3. *Idem*, p. 286. — 4. *Anon.*, p. 225. — 5. *Can.* CI. *Lab.*, *tom.* VI, *col.* 1184 *et seq.*

1. *Hesychius in Levit.*, *lib.* II, *cap.* VIII. — 2. *Exod.*, XII, 10. — 3. *Anon.*, *p.* 225.

pas de réserver l'autre espèce. Je parle de la coutume, et non pas de quelques cas extraordinaires et particuliers. Or, c'en est assez pour prouver que la coutume de communier sous une espèce est aussi ancienne que l'Eglise; puisque les ministres la reconnaissent eux-mêmes approuvée et établie dès le second siècle, sans qu'on trouve qu'elle ait jamais été contredite. Un fameux ministre de mon voisinage et de mon diocèse, l'a écrit ainsi; c'est M. le Sueur, dans son *Histoire de l'Eglise*, ouvrage imprimé par l'ordre et avec l'approbation expresse *du synode de l'Ile de France, de Picardie, Brie, Champagne et pays Chartrain*, *tenu à Vitry en* 1675[1]. En effet, ce qu'on voit commun et établi dès le milieu du treizième siècle, devait venir de plus haut, et cet auteur l'aurait rapporté aux temps apostoliques, avec autant de fondement qu'au second siècle, si ce n'était que la coutume de ces messieurs est de fixer toujours des temps, à l'aventure et sans fondement, aux pratiques qui leur déplaisent. A la vérité, j'avais vu Calixte avec quelques autres contester en quelque manière que cette communion fût faite sous la seule espèce du pain; car enfin c'était accorder la communion sous une espèce dans des siècles trop vénérables; et il importait à la cause qu'un fait si décisif pour notre croyance ne passât pas pour entièrement avoué. Mais enfin il me paraissait que la bonne foi et la force de la vérité l'avait emporté sur cet intérêt. Aubertin même n'avait reconnu que le pain seul, dans les fameux passages de Tertullien et de saint Basile, où l'on voit la communion domestique si clairement établie[2]. J'ai produit, avec ces passages, ceux de M. de la Roque, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[3], où il établit cette communion sous la seule espèce du pain. L'aveu de ces deux ministres, qui ont écrit après presque tous les autres avec une telle curiosité dans leurs recherches et une égale application à tourner tout contre nous, m'avait paru décisif; mais quoique mes adversaires ne m'accusent pas d'en avoir mal rapporté les sentiments, l'ancien intérêt est revenu, et ils ont renouvelé la querelle. M. de la Roque lui-même se dédit[4]. Au lieu de répondre comme auparavant, que « ce qu'on souffrait aux » fidèles d'emporter chez eux le pain de l'Eucharis- » tie pour le prendre quand ils voulaient, c'était un » abus qu'on a toléré à la vérité assez longtemps » dans l'Eglise, mais qui ne peut préjudicier à la » pratique généralement reçue de communier sous » les deux espèces[5]; » maintenant il nie le fait, et soutient que la communion domestique se faisait *sous les deux symboles du pain et du vin*[6]. L'auteur de la seconde Réponse se joint à lui de toute sa force. Il faut donc premièrement établir le fait, et ensuite nous détruirons leurs autres réponses.

CHAPITRE VIII.

Pourquoi l'on a fait la réserve de l'Eucharistie plutôt sous l'espèce du pain que sous celle du vin; que les solitaires ne recevaient que l'espèce du pain.

Pour le fait, j'avais dit d'abord que la nature même parle pour nous. Puisqu'il a plu au Fils de Dieu de nous cacher son mystère, et que pour cette raison, il a voulu que les espèces sous lesquelles il nous a donné son corps et son sang souffrissent les mêmes altérations que s'il ne s'y était rien fait de surnaturel, il est clair que pour réserver l'Eucharistie il fallait le faire sous l'espèce qui se conserve avec plus de facilité, c'est-à-dire sous celle du pain, et non pas sous celle du vin qui s'altère aisément. Ces messieurs méprisent beaucoup cette remarque; et l'auteur de la seconde Réponse répète souvent, qu'on porte le vin comme les autres liqueurs jusqu'aux extrémités de la terre[1]; comme s'il s'agissait ici d'une liqueur que l'on conservât dans un vaisseau toujours fermé. Pour M. de la Roque, il soutient que tout, jusqu'aux solitaires, qui *vivaient sans prêtres*[2] dans le désert, et qui, pour communier tous les jours, réservaient l'Eucharistie souvent d'une Pâque à l'autre, la réservaient et la recevaient sous les deux espèces[3]. J'ai remarqué que ces hommes merveilleux ne venaient à l'église qu'aux solennités principales[4]. Il n'était donc pas possible que l'espèce se conservât aussi longtemps qu'il eût fallu pour leur communion; puisque, loin de tenir leurs vaisseaux fermés pour conserver ce breuvage céleste, il les eût fallu tous les jours ouvrir pour le consumer goutte à goutte. Aussi nous avons vu que saint Basile, dans la célèbre Epître à Cæsarius, où il expose ce que ces saints hommes emportaient de l'Eglise dans le désert pour communier, ne parle que de ce *qu'on mettait à la main pour le porter à la bouche*[5], c'est-à-dire, sans difficulté, la partie solide du sacrement, et que pour exprimer la parcelle qu'ils réservaient, il se sert du mot grec μερὶς, qui est toujours attribué aux choses solides. On sait aussi que ce mot μερὶδες, encore à présent, est consacré parmi les Grecs, pour signifier les parties dans lesquelles on divise le corps précieux, ou les particules qui en restent sur la patène; de sorte qu'il serait aussi absurde d'entendre dans saint Basile, ce mot μερὶς, des choses liquides, que si nous disions en français, qu'on prend un *morceau* de vin ou de quelque autre liqueur. Cependant ce ministre s'obstine à dire, qu'il a bien vérifié, que dans ce passage de saint Basile, « on peut appliquer la partie ou la portion de la » communion dont parle ce Père, à l'une et à l'au- » tre espèce[6]. » Il l'en faut croire sur sa parole; car cet homme, si curieux partout ailleurs à établir la signification des mots par des exemples, n'en rapporte ici aucun, pour prouver celle qu'il attribue au mot grec de saint Basile, et ne laisse pas de soutenir, malgré toute la suite des paroles de ce Père, que ces serviteurs de Dieu usaient des deux parties du saint sacrement. L'auteur de la seconde Réponse, persuadé de mes raisons nous fera plus de justice : « Je crois bien, dit-il[7], que les solitai- » res ne gardaient guère que le pain sacré; mais je » dis, en même temps, que cette coutume était un » abus du sacrement. » Nous verrons en son lieu

1. *Hist. de l'Eglise*, *pag.* 548. — 2. *Aub.*, *lib.* II, *pag.* 342, 442. — 3. *Hist. de l'Eucharistie*, *I. part.*, *c.* XII, *pag.* 154. — 4. *La Roq.*, *I. part*, *pag.* 132, 133 *et suiv.* — 5. *Hist. de l'Eucharistie*, *I. part.*, *c.* XII, *pag.* 159. — 6. *La Roq.*, *I. part.*, *ch.* VI, *pag.* 161.

1. *Anon.*, *II. part.*, *ch.* I, *p.* 126, *etc.*

2. Bossuet observe à la marge de son manuscrit original, que si l'on veut examiner avec attention la lettre de saint Basile à Cæsarius ou l'*Histoire Lausiaque*, on se convaincra que dans les déserts, et parmi les solitaires d'Egypte, il n'y avait point de prêtres. (*Edit. de Paris.*)

3. *La Roque*, *pag.* 176. — 4. *Traité de la Commun.*, *I. part.*, *pag.* 257. — 5 *Ep.* CCLXXXIX, *nunc* XCIII; *tom.* III, *p.* 186 *et seq.* — 6. *La Roque*, *pag.* 176. — 7. *Anon.*, *II. part.*, *ch.* V. *p.* 211.

si l'on peut, avec la moindre apparence, traiter d'abus une coutume si universellement approuvée des siècles les plus purs de l'Eglise, et par les hommes les plus éclairés et les plus saints. Il me suffit maintenant de faire observer que cet homme, qui nous apprend en tant d'endroits que l'on porte le vin comme les autres liqueurs *jusqu'aux Indes Orientales et Occidentales*[1], voit bien que cette réponse n'a pas lieu en cette occasion, ni en beaucoup d'autres; puisqu'il est contraint d'avouer, « que les deux espèces ne se pouvaient pas si bien » ni si aisément garder dans la maison pour un long » temps; » d'où il conclut, « qu'il y avait une es- » pèce de nécessité dans ces communions domesti- » ques, qui ne permettait pas toujours l'usage du » calice; du moins qu'elle pouvait se rencontrer » assez souvent. » Qu'il apporte tant de correctifs qu'il lui plaira, il a vu enfin que les solitaires étaient dans ce cas et dans ces rencontres : il a vu, dis-je, que ces grands saints, qui communiaient si souvent, et venaient si peu à l'église pour y renouveler le vin consacré, ne l'emportaient guère (car il a fallu apporter ce petit tempérament à son aveu forcé), et se contentaient de l'espèce du pain. Cependant saint Basile décide, comme nous l'avons remarqué, « que leur communion n'était pas moins » sainte ni moins parfaite dans leur maison que » dans l'église, » et il assure que cette coutume était universelle dans toute l'Egypte, et même dans Alexandrie, où était le siége du patriarche. Et en effet, le grand saint Cyrille, qui a présidé dans ce siége quelque temps après, compte parmi les erreurs de quelques moines, qu'ils croyaient « que la » sanctification mystique ne servait plus de rien, » lorsqu'on réservait à un autre jour quelque chose » du sacrifice. » Ce sont, poursuit-il, « des insen- » sés; car Jésus-Christ ne s'altère pas, et son saint » corps n'est pas changé; mais la vertu de la béné- » diction, et sa grâce vivifiante y demeurent tou- » jours. » Je pourrais ici faire voir combien sont fortes ces paroles, pour montrer que Jésus-Christ même se trouve dans l'Eucharistie. Mais, afin de me renfermer dans la matière que je traite, je me contente d'observer deux choses : l'une, que ce grand homme traite d'insensés ceux qui croient que la consécration n'a qu'un effet passager dans la matière de l'Eucharistie; et l'autre, qu'il applique cette doctrine en particulier au corps de Jésus-Christ, parce que c'était le corps qu'on avait accoutumé de réserver. L'auteur de la seconde Réponse peut voir ici en passant, combien cette coutume, qu'il traite d'abus du sacrement, était approuvée. Elle ne l'était pas seulement en Orient. Une histoire de saint Benoît, rapportée par le pape saint Grégoire, nous fait voir que les moines d'Occident réservaient l'Eucharistie dans leur solitude, mais que c'était le corps seul, comme parmi les Orientaux; puisque deux fois en deux lignes il est parlé *de la communion du corps de Notre Seigneur*[2], et en aucun endroit du sang.

Nous parlerons dans la suite de l'usage qu'on fit de ce sacré corps en le mettant sur un corps mort en signe de la communion que saint Benoît voulait bien avoir avec ce défunt. Il ne s'agit ici que de la coutume de la réserve, suivie par saint Benoît, et

1. *Pag.* 115. — 2. *Dial.*, *lib.* II, *c.* XXIV; *tom.* II, *col.* 255 *et seq.*

approuvée par saint Grégoire[1]. Nous en voyons encore la continuation aussi bien qu'une approbation authentique au commencement du dixième siècle, dans la vie de saint Luc le jeune[2]. Cet admirable solitaire « consulta son évêque de la manière dont » les solitaires, qui n'ont point de prêtres, doivent » recevoir les saints mystères. » L'évêque lui fit cette réponse : « Premièrement, dit-il, il faut tâcher » d'avoir un prêtre : que si cela ne se peut, lors- » qu'il y a un oratoire, il faut mettre sur la table » ou sur l'autel le vaisseau des présanctifiés (c'est- » à-dire, des dons déjà consacrés); et si l'on est » dans sa cellule, un banc très-propre : ensuite, » après avoir étendu un linge, vous mettrez dessus » les sacrées parcelles, et en brûlant de l'encens » vous chanterez des psaumes et l'hymne TROIS FOIS » SAINT, avec le Symbole de la foi, (c'est-à-dire une » partie des prières qu'on disait dans le sacrifice,) » et après avoir adoré avec trois génuflexions, vous » tiendrez la main resserrée (de peur de laisser » tomber le don précieux), et vous prendrez dans » votre bouche le corps précieux de Jésus-Christ » notre Dieu, en disant : AMEN; et au lieu de la » liqueur sacrée, vous boirez du vin, et le calice » que vous emploierez à ce ministère, ne servira » jamais à un usage profane; enfin vous ramas- » serez dans le linge les autres parcelles, prenant » soigneusement garde qu'il ne tombe à terre quel- » que marguerite ou quelque perle, c'est-à-dire, » quelque parcelle du corps de Notre Seigneur. » C'est ainsi que les Grecs appellent encore les morceaux du corps précieux. M. de la Roque a vu ce passage dans son *Histoire de l'Eucharistie*[3], et il se tire, comme il peut, de l'adoration et de tout le culte que ce saint moine rendait à Jésus-Christ présent. Mais ce qui fait à notre sujet, c'est qu'on y voit clairement, selon la Tradition des siècles précédents, que les solitaires ne réservaient qu'une seule espèce, ne communiaient que sous une seule espèce, n'employaient ensuite le vin que par forme d'ablution comme nous, et que la coupe qu'on employait à cet usage, encore qu'elle ne servît qu'indirectement à l'Eucharistie, cessait d'être profane, tant il y a de sainteté dans ce mystère, et tant il en rejaillit, pour ainsi dire, de tous côtés.

Le même M. de la Roque récite dans ce même lieu quelques mots de l'histoire de sainte Théoctiste, sainte solitaire, qui vivait au commencement du dixième siècle. Mais je veux bien ici transcrire le passage entier. Celui qui raconte cette histoire rapporte, que l'ayant rencontrée dans une solitude de l'île de Crète, « elle le pria de lui apporter l'année » suivante, quand il y ferait un voyage, un des dons » immaculés du corps de Notre Seigneur Jésus- » Christ[4]; » c'est qu'on le divisait en certains morceaux, qu'on appelait dons. « Je passai, poursuit-il, » dans l'île, ayant pris dans une boîte une partie » de la divine chair de Notre Seigneur pour la por- » ter à la bienheureuse. Aussitôt que je la vis, je » me jetai à terre; mais elle me dit, gardez-vous-en » bien, puisque vous portez le don divin. Après » qu'elle m'eut relevé, je tirai la boîte avec la chair » de Notre Seigneur. Alors s'étant prosternée sur

1. *Auctuar.*, *Bibl. Pat. Combefis*, *tom.* II, *p.* 986. — 2 *Bolland.*, *t.* II, *februar.*, *p.* 92. — 3. *La Roq.*, *II. part.*, *ch.* IX, *p.* 540. — 4. *Apud Metaph.*, *vita S. Theoclistæ*, *c.* XIII; *Sur.*, 10 *Nov.*, *cap.* XIII. XIX.

» la terre, elle prit le don divin, et s'écria : Oh! » Seigneur! laissez maintenant aller en paix votre » servante, puisque mes yeux ont vu le Sauveur » que vous nous avez donné. » Lorsque M. de la Roque ramassait ces choses dans son *Histoire de l'Eucharistie*, il ne songeait qu'à se débarrasser de l'adoration que ces saints rendaient à l'Eucharistie; mais au reste il croyait encore que la communion domestique, surtout celle des solitaires, se faisait sous une espèce; s'il eût songé à tous ces exemples, quand il a fait sa Réponse au *Traité de la Communion sous les deux espèces*, il ne se serait pas dédit. Pour l'auteur de la seconde Réponse, je ne pense pas à présent qu'il se repente d'avoir avoué, quoiqu'avec peine, que les solitaires ne pouvaient *guère* emporter qu'une seule espèce; et s'il retranche quelque chose dans son expression, ce ne sera que le *guère*.

CHAPITRE IX.

La réserve de l'Eucharistie aussi nécessaire pour tous les fidèles, surtout dans les temps de persécution, que pour les solitaires. On ne réservait que l'espèce du pain. Preuves tirées de Tertullien et de l'histoire de saint Satyre.

Mais après qu'il nous a passé la communion des solitaires, je ne crois pas qu'il ait la moindre raison de se rendre difficile sur les autres, pour lesquelles on réservait le saint sacrement. La raison commune de le réserver était la difficulté de le venir prendre à l'église. Mais cette difficulté ne regardait pas seulement les solitaires. Durant le temps des persécutions, où la crainte était continuelle, on avait besoin d'avoir toujours avec soi, dans le sacrement de l'Eucharistie, l'auteur de la force; mais on n'avait pas toujours la liberté de s'assembler, et il ne fallait pas beaucoup de temps pour altérer les espèces du vin consacré, dont tous les jours il aurait fallu ouvrir le saint réceptacle. Cet auteur veut s'imaginer qu'on s'assemblait presque tous les jours, et que ces assemblées publiques des fidèles étaient très-fréquentes aussi bien que très-faciles[1]. Je ne vois pas, si cela est, pourquoi permettre la réserve de l'Eucharistie; et M. de la Roque tombe d'accord que c'étaient « les persécutions, qui, rendant les » saintes assemblées difficiles, obligèrent l'Eglise à » cette condescendance[2]. » Saint Justin, qui représente si bien les assemblées ordinaires des chrétiens, ne les met qu'au jour du soleil[3], que nous appelons le dimanche; c'est-à-dire, tous les huit jours. Mais je doute qu'on eût toujours la liberté de les faire. Je doute que tout le monde pût s'y trouver aisément. Il y en avait que l'on connaissait et que l'on remarquait plus que tous les autres; et comme ils pouvaient être suivis, ils étaient contraints de s'absenter des assemblées pour ne se pas découvrir eux-mêmes, et avec eux le reste de leurs frères, d'autres étaient obligés de prendre la fuite; et il faut n'avoir guère lu les *Actes des martyrs*, pour n'y avoir pas remarqué que, dans l'ardeur des persécutions, les chrétiens étaient contraints de se sauver dans les bois et dans les déserts. Nous voyons que dès le temps de saint Paul, *ils erraient dans les solitudes, dans les montagnes désertes, dans les antres et dans les cavernes de la terre*[1]. Les voilà donc dans le cas des solitaires, et la communion sous une espèce ne leur devait pas être déniée, comme ils la pouvaient avoir, c'est-à-dire, sous la seule espèce du pain. En général, l'Eglise voulait rendre la communion facile à tous les fidèles; et lorsque les assemblées étaient difficiles, elle leur donnait le pain consacré qu'ils pouvaient facilement garder. Il ne faut donc point ici s'imaginer de différence entre la réserve de l'Eucharistie, qu'on faisait dans la solitude, et celle que pratiquaient les autres chrétiens. Aussi voyons-nous que, dans l'une et dans l'autre réserve, il n'est parlé que du corps. Je ferai voir tout à l'heure à ces messieurs, qui s'imaginaient avoir tant d'exemples de la réserve du sang, qu'il n'y en a pas un seul qui regarde le point dont il s'agit. En attendant, nous remarquerons que Tertullien, qui, en toute autre occasion, a coutume, comme les autres Pères, de nommer ensemble le corps et le sang, quand il s'agit de la réserve, ne nomme plus que le corps : *Quand on a pris*, dit-il, *et qu'on a réservé le corps du Seigneur*. Le prendre dans cet endroit, c'est le prendre dans sa main, selon la coutume, pour ensuite l'emporter dans sa maison. Le même Tertullien, qui n'a nommé que le corps en parlant de ce qu'on réserve de l'Eucharistie, quand il parle de ce *qu'on en goûte et de ce qu'on en prend tous les jours avant toute autre nourriture*, ne nomme semblablement que le pain seul. Tout le monde sait ce passage du livre qu'il écrit à sa femme, pour la détourner d'épouser jamais un païen, à qui les mystères des chrétiens, qu'elle ne pourrait lui cacher, la rendraient bientôt suspecte. « Quoi, dit-il[2], il ne saura pas ce que » vous prenez tous les jours, avant toute autre nour» riture; et s'il découvre que c'est du pain, il ne » croira pas que c'est un pain tel qu'on dit que nous » le prenons; » c'est-à-dire, du pain trempé dans le sang de quelque enfant? « Lui qui ne saura pas la » raison de ce que vous faites, regardera-t-il votre » action, comme quelque chose d'innocent, et ne » croira-t-il pas que c'est aussitôt du poison que du » pain? » Si cette femme eût eu à cacher le vin avec le pain sacré, c'eût été pour elle un nouvel embarras, que Tertullien n'eût pas manqué d'exagérer. L'odeur du vin l'aurait découverte, en ce temps où c'était la coutume de ne manger ni de boire le matin. On reconnaissait les chrétiens à cette marque. L'auteur de la seconde Réponse en convient dans les remarques qu'il fait sur une lettre de saint Cyprien[3]. Nous apprenons dans cette lettre, que la peur de sentir le vin, et par là d'être découverts, en obligeait quelques-uns à n'offrir que de l'eau seule dans le sacrifice qui se faisait le matin. Combien plus une femme aurait-elle eu à craindre d'un mari soupçonneux? Comment aurait-elle satisfait à toutes les questions qu'il lui aurait faites sur le vin qu'elle prenait dès le matin, et le poison qu'il la soupçonnait de mêler dans les choses qu'elle cachait avec tant de soin? N'eût-il pas cru que ce poison lui était donné encore plus imperceptiblement dans une liqueur?

Nos adversaires veulent qu'en toutes rencontres nous nous contentions de leur synecdoche; c'est-à-

1. *Anon., pag.* 127, 134. — 2. *La Roq., I. part., ch.* VI, *p.* 161. — 3. *Apolog.* II.

1. *Hebr.*, XI. 38. — 2. *Lib.* II. *ad uxor., cap.* 5. — 3. *Anon., pag.* 182. *Epist.* LXIII *ad Cæcil.*

dire, de la figure qui met la partie pour le tout, et le pain tout seul, pour le pain et le vin ensemble. Je veux bien qu'on en use ainsi, quand il n'y a point de raisons particulières de nommer les deux parties; mais quand il faut relever des difficultés, et que la partie qu'on supprime en a de plus grandes que celle que l'on nomme, comme on le voit dans le passage de Tertullien, avec la permission de ces messieurs, la synecdoche est impertinente. Il ne faut donc pas, comme ils font, me railler agréablement sur l'aversion que je témoigne pour la synecdoche; mais il faut dire que, pour peu qu'on ait de goût, on ne souffre pas que cette figure, non plus que les autres, soit employée sans choix et à tout propos. Je vois, par exemple, dans saint Cyprien une femme qui ouvre le coffre où l'on mettait le saint corps du Seigneur, ou la chose sainte du Seigneur, ou de quelque autre manière qu'on voudra traduire, ce que ce Père appelle *sanctum Domini*[1]. Je vois deux ou trois lignes après, que ce *sanctum Domini* s'entend clairement *de ce qu'on manie et de ce qu'on mange*, CONTRECTARE : je conclus donc que saint Cyprien, par ce *sanctum Domini*, qu'il nous fait voir réservé deux lignes plus haut, entend la partie solide du saint Sacrement; et je méprise la synecdoche de mes adversaires. Je trouve dans saint Jérôme, que *les fidèles recevaient tous les jours le corps de Notre Seigneur dans leur maison*[2]. Qu'on me montre qu'en quelque autre endroit, ou lui, ou quelque autre dise qu'on reçoive tous les jours le sang dans sa maison, je pourrai me rendre à la synecdoche; sinon on aura beau me la vanter, je serai toujours inexorable. Et quand je trouve dans saint Ambroise que son frère saint Satyre, pour *attacher à son cou ce divin sacrement des fidèles avec lequel il se jeta dans la mer*, l'enveloppa dans *un mouchoir*, IN SUDARIO, ces messieurs voudraient-ils m'obliger à croire que ce fut du vin consacré qu'il fut obligé d'envelopper de cette sorte, pour le pouvoir lier à son cou, et surmonter avec ce secours la mer agitée? Ce n'est pas là l'impression que les paroles de saint Ambroise ont mise dans les esprits. On a entendu naturellement que saint Satyre avait reçu, avait enveloppé, avait attaché à son cou le corps de Notre Seigneur, et rien davantage. Nous trouvons encore dans le Missel ambrosien une messe d'un style qui se ressent de l'antiquité, en mémoire de saint Satyre, où ce miracle est célébré dans la préface en ces termes : « Après avoir mis le sacrement du corps » de Notre Seigneur dans un mouchoir, il se l'at» tacha au cou, et avec un tel secours, il ne crai» gnit pas de s'abandonner à une mer écumeuse[3]. » Voilà ce qui entra naturellement dans les esprits : voilà ce que la Tradition avait conservé dans l'Église de Milan; et pour l'entendre autrement, il faut être dévoué à tout ce que dit un ministre.

CHAPITRE X.

Suite des preuves de la réserve sous la seule espèce du pain : saint Optat, Jean Moschus.

Un auteur du même temps que saint Ambroise, c'est saint Optat, évêque de Milève en Afrique, reproche à Parménien et aux donatistes, qu'ils avaient *détruit, qu'ils avaient ôté, qu'ils avaient râclé les autels* où leurs Pères avaient offert, *où le corps et le sang de Jésus-Christ habitaient par certains moments*[1], c'est-à-dire, au temps du sacrifice. Il ajoute un peu après, *qu'ils avaient brisé les calices qui portaient le sang de Jésus-Christ*[2]. Voilà une expression distincte du corps et du sang. Mais lorsque le même saint Optat fait voir que ces hérétiques, pour montrer qu'ils trouvaient profanes tout ce que les catholiques consacraient, et même l'Eucharistie, avaient jeté aux chiens celle qu'on réservait, il ne parle plus que du corps. Il ne dit pas que les hérétiques aient jeté à terre ce sang précieux; mais seulement « qu'ils donnèrent l'Eucharistie à leurs » chiens, dont aussitôt la dent vengeresse déchira » les coupables du saint corps[3]. » Pourquoi en parlant du corps et du sang, dans le lieu où ils ont été tous deux profanés, ne parle-t-il ici que du corps, si ce n'est parce que dans la réserve il n'y avait que le corps seul, et que le corps seul fut ici exposé au sacrilége?

Et quand, au commencement du septième siècle, nous voyons, parmi les histoires de Jean Moschus[4], que dans une province d'Orient chaque fidèle gardait les particules de la communion qu'on lui confiait le jeudi saint, jusqu'au même jour de l'année suivante, qu'on les gardait dans un linge très-propre; qu'un particulier les ayant oubliées dans l'armoire où on les mettait, on trouva quelque temps après que toutes les saintes particules ὅλαι ἁγιαὶ μερίδες, loin de s'être corrompues, comme on le craignait, avaient miraculeusement produit un épi; faut-il encore ici, sous le bénéfice de la figure synecdoche, dire qu'on gardait le sang précieux avec le corps? Pourquoi donc n'est-il parlé que de ce qu'on mettait dans un linge, que des morceaux ou des particules sacrées, que de ce qui fut changé en épi? apparemment pour montrer que, dans les symboles de la mort de Notre Seigneur, était contenu ce grain mystique que sa mort a multiplié. Si l'on gardait aussi la sacrée liqueur, pourquoi ne dit-on pas ce qu'elle était devenue? En vérité, c'est trop abuser, je ne dis pas des figures de la rhétorique, mais de la crédulité du genre humain.

CHAPITRE XI.

Suite : Sacramentaire de Reims; dispute du cardinal Humbert avec les Grecs.

Le très-ancien Sacramentaire manuscrit de l'Église de Reims, porte que « l'archevêque, en con» sacrant un évêque, lui donnait une hostie formée » et sacrée, toute entière : FORMATAM ATQUE SACRA» TAM HOSTIAM INTEGRAM, dont l'évêque communiait » sur l'heure à l'autel, et réservait ce qui en restait » pour en communier quarante jours durant. On » en faisait autant aux prêtres[5]. » Et il paraît, dans le Sacramentaire manuscrit du monastère de Saint-Remi de la même ville, que le jour qu'on bénissait les vierges sacrées, on leur donnait une hostie *pour communier huit jours durant*, au lieu des quarante jours des évêques et des prêtres. Toutes ces anciennes observances étaient communes aux autres

1. *Tract. de laps.*, p. 189. — 2. *Hieron. ad Pam.*, *Ep.* XXX. *tom.* IV, *II. part.*, col 2?9. — 3. *Liturg. Pam. Ambros. Miss. in dep. S. Sat.*, *t.* I, *p.* 3, 19.

1. *Lib.* VI, *n.* 1. — 2. *Idem*, *p.* 2. — 3. *Lib.* II, *n.* 19. — 4. *Prat. spirit.*, *c.* LXXIX. *BB. PP.*, *tom.* II, *part. II.* — 5. *Pontif. vetustis.*, *Bibliot. Metrop. Eccl. Rem.*

Eglises, et nous voyons la même chose dans la province de Sens, par une lettre de Fulbert, évêque de Chartres[1]. Il y a quelque chose de semblable dans le livre des *Constitutions apostoliques*, où il est dit, dans la consécration de l'évêque, qu'un *des évêques doit mettre dans les mains de celui qu'on vient d'ordonner* Θυσίαν, *l'hostie*, *le sacrifice;* et c'est aussi ce que les Grecs, grands défenseurs de ce livre, appellent *le dépôt* qu'on met en la main du prêtre, incontinent après qu'il est ordonné. Qui ne voit, par ces coutumes et par ces exemples, que de toute antiquité la réserve de l'Eucharistie, pour un temps tant soit peu considérable, et même pour huit jours seulement, ne se faisait que sous l'espèce du pain qu'on pouvait garder?

On voit même par la dispute du cardinal Humbert avec les Grecs, sous le pape saint Léon IX, en l'an 1054[2], que lorsqu'on réservait l'Eucharistie, seulement d'un jour à l'autre, on ne le faisait que sous l'espèce du pain. Le cardinal pose en fait que, dans l'Eglise de Jérusalem, on ne donnait pas le corps et le sang mêlé, comme on avait accoutumé de le faire alors dans les autres Eglises d'Orient; mais que comme on consacrait beaucoup d'hosties, à cause de la prodigieuse multitude de communiants dans un lieu si fréquenté de toute la terre, la coutume passa pour constante. Le cardinal assura qu'elle était ancienne dans l'Eglise de Jérusalem, et que toute la province en suivait l'exemple. Le Grec ne conteste rien de ce qu'avançait le cardinal. Mes adversaires ne me contestent pas non plus ce fait, que je leur ai produit; et la coutume de l'Eglise et de la province de Jérusalem, peut à présent, par toutes sortes de raisons, passer pour constante. Je veux qu'on n'en puisse pas tirer une conséquence en faveur de la communion sous une espèce; puisqu'on pourrait supposer qu'on donnait le sang nouvellement consacré avec le corps réservé de la veille : toujours demeurera-t-il pour certain, que lorsqu'il fallait réserver, quand ce n'eût été que du jour au lendemain, on ne le faisait que sous la seule espèce du pain, à cause de la difficulté de conserver l'autre; et cela nous suffit quant à présent, sauf à tirer ailleurs d'autres conséquences.

CHAPITRE XII.

Suite : Actes de saint Tharsice et des martyrs de Nicomédie.

Mes adversaires demeurent d'accord des Actes que j'ai produits, de saint Tharsice, acolyte du pape saint Etienne, qui souffrit quelques jours après lui, sous l'empire de Valérien, au milieu du troisième siècle[3]. Son martyre est rapporté dans les Actes de celui de son évêque, et dans les Martyrologes à peu près dans les mêmes termes[4]. On y voit que le saint martyr « ne voulut jamais découvrir à » des infidèles qu'il rencontra dans son chemin, » les sacrements du corps de Notre Seigneur qu'il » portait, ni jeter les perles devant ces pourceaux. » Dieu même l'aida à cacher ce que les infidèles ne devaient pas voir, et, « après qu'ils l'eurent tué à » coups de bâton et à coups de pierres, quelque » soin qu'ils prissent de chercher, ils ne trouvèrent, » ni dans ses mains ni dans ses habits, aucune » parcelle des sacrements de Jésus-Christ; » mot à mot, *rien des sacrements*, *rien des mystères*, NIHIL MYSTERIORUM, NIHIL SACRAMENTORUM, dont on aurait dû naturellement apercevoir les restes et les particules dans ses mains ou dans ses habits, quelque soin qu'il eût pris de cacher ce sacré dépôt. Aussi est-il seulement parlé du corps, quoiqu'on mette au pluriel les *mystères*, ou les *sacrements*, que le langage ecclésiastique emploie indifféremment dans les deux nombres.

La réserve sous la seule espèce du pain, n'est pas moins claire dans les Actes des saints martyrs de Nicomédie, Domna et Indes[1]. Les magistrats visitèrent « la maison où demeurait sainte Domne » avec l'eunuque Indes qui la servait. » On y trouva « une croix, le livre des Actes des Apôtres, deux » nappes étendues à plate-terre avec une lampe, » un coffre de bois, où ils mettaient l'oblation » sainte qu'ils recevaient; on n'y trouva point l'o- » blation qu'ils avaient eu soin de consumer. »

L'auteur de la seconde Réponse, effrayé de cette croix et de cette lampe, dont sa religion ne lui apprend pas l'usage, s'emporte contre Métaphraste, dont il croit que j'ai tiré ce récit; mais sans approuver le mépris extrême qu'il témoigne pour cet auteur, dont nous avons tant de restes précieux des anciens Actes, et tant de choses où l'on ressent la plus pure antiquité; pour peu qu'il eût pris garde à ce qu'il lisait, il eût vu que je ne parle en aucune sorte de la longue histoire de ces saints martyrs que l'on trouve chez Métaphraste. Je ne cite que des actes très-courts, très-anciens, très-purs, où tout respire la piété et la simplicité ancienne, que Baronius a produits, et qui se trouvent dans les bibliothèques. Ces Messieurs ne veulent pas croire ce que j'ai dit[2], que le terme d'oblation sainte, *sancta oblatio*, et dans les temps un peu plus bas, *sancta oblata*, au féminin, signifie le corps de Notre Seigneur. La chose est pourtant constante. On n'a qu'à ouvrir l'*Ordre romain, les Sacramentaires*, et enfin les autres livres de cette nature, on y trouvera à toutes les pages, l'*oblation sainte*, manifestement distinguée du saint calice et du breuvage sacré; et ceux qui ne voudront pas prendre cette peine, peuvent voir le mot *oblata* dans le docte Dictionnaire de M. du Cange, qui confirme ce que j'avais dit après les maîtres. Si l'on n'est pas satisfait des exemples que l'on y trouvera, je m'offre d'en montrer par centaines. Mais je ne crois pas que des gens instruits m'obligent à cette recherche. On ne s'étonnera pas après cela, que ceux qui ont traduit de grec en latin les Actes des saints martyrs, dont nous parlons, aient suivi cet usage ecclésiastique, et qu'ils aient exprimé le corps de Notre Seigneur, ou le mot qui se trouvait dans l'original, par le mot d'*oblation sainte*, selon le langage de l'Eglise.

CHAPITRE XIII.

Suite : Vie de sainte Eudoxe.

La vie de sainte Eudoxe, vierge et martyre, nous a été donnée par Bollandus, et le manuscrit grec d'où il l'a tirée, a environ mille ans. Nous y trouvons que cette vierge « cherchée par des soldats au

1. *Fulb.*, *Ep.* II *ad Finard.* — 2. *Bar.*, *tom.* XI, *append.* — 3. *La Roq.*, *Hist. de l'Eucharist.*, *pag.* 179. *Voyez sa Réponse*, *p.* 130 — 4. *Sur.*, 2 *Aug.*, *cap.* XIII; *Martyr. Adon. Rom. Bed.* 15 *Aug.*

1. *Ap. Baron.*, *an.* 293, *vid. Boll. et Mombrit.* — 2. *Traité de la Commun*, *pag.* 250.

» lieu de retraite où elle s'était renfermée, avant » que de se mettre entre leurs mains, entra dans » l'oratoire, et qu'ayant ouvert le coffret où l'on » gardait le don des restes du saint corps de Jésus-» Christ, elle en prit une particule, qu'elle cacha » dans son sein, et qu'ensuite elle ne craignit pas » d'aller avec ceux qui voulaient l'emmener[1]. » Et un peu après : « Comme les soldats la dépouillèrent, » et la mirent à demi-nue, le saint et vénérable don » de Jésus-Christ, c'est-à-dire, la particule de l'Eu-» charistie tomba de son sein. On la releva, et on » l'apporta au président; mais il n'eut pas plus tôt » approché ses mains du gage sacré qu'il se changea » en feu. » Ainsi voyons-nous dans saint Cyprien, « qu'une femme ayant ouvert d'une main indigne » le coffret où était le Saint du Seigneur, il en sortit » une flamme dont elle fut effrayée[2]. » Et encore en ce même endroit, « qu'une autre, qui osa » prendre en mauvais état le Saint du Seigneur, ne » put ni le manger ni le manier, et ne trouva que » des cendres en ses mains. » Nous voyons ici le même coffret, la même chose sainte, le même feu allumé contre les profanateurs de l'Eucharistie. Voilà ce que gardaient les saints martyrs dès le second siècle de l'Eglise. Car sainte Eudoxe souffrit en ce temps-là.

Voilà ce qu'ils recevaient tous les jours. De ridicules critiques diront peut-être qu'on trouve dans ce récit des mots, et même des choses qui sont nées beaucoup au-dessous de ces premiers siècles, comme, par exemple, le mot *asceterium*, qui signifie monastère et l'*oratoire* où l'on gardait les dons sacrés; mais qu'il y ait eu de tout temps des vierges sacrées qui vivaient dans une extrême retraite, c'est ce qu'on ne peut révoquer en doute. Il ne leur était pas difficile de se mettre trois ou quatre ensemble, et même davantage, si elles voulaient, dans une même maison. Encore qu'il n'y eût pas des monastères en forme, comme on en a vus depuis la paix de l'Eglise, il ne faudrait pas s'étonner que les auteurs qui ont tiré ces histoires des anciens Actes, pour mieux faire entendre les choses, se soient servis des mots qui étaient connus de leur temps. C'est ainsi que nous voyons dans les Actes du martyre de saint Boniface, d'une très-grande antiquité, le monastère où Aglaé se retira; et à prendre les choses par le fond, dans l'extrême régularité et l'extrême retraite que gardaient les vierges chrétiennes, pour ne pas dire la plupart des chrétiens, on pourrait plutôt dire que toutes leurs maisons étaient des monastères, que de dire qu'il n'y en avait point du tout alors. C'est ce qui fait qu'on trouve quelquefois ces mots dans les récits tirés ou traduits des anciens Actes; et ceux qui les rejettent, sous ce prétexte, n'ont aucun goût de la piété ni de l'antiquité chrétienne. Au reste, il n'y aurait rien d'extraordinaire qu'il y ait eu un lieu particulièrement destiné à la réserve de l'Eucharistie, ni qu'on ait donné à ce lieu un nom saint et religieux; mais enfin, quoi qu'il en soit, on ne peut révoquer en doute, après tant d'autorités et tant d'exemples, que la réserve de l'Eucharistie ne se fît sous une seule espèce par toute l'Eglise, dès les premiers temps du christianisme. Nos adversaires n'ont pas pu tout à fait nier ce fait décisif. L'auteur de la seconde Réponse nous le passe pour les solitaires, et il a paru clairement qu'il n'y a pas plus de raison de le contester pour les autres. M. de la Roque, qui, après l'avoir établi dans son *Histoire de l'Eucharistie*, par tant de beaux témoignages, s'est enfin avisé ici de le nier, apporte tant d'autres réponses, et les défend avec tant de soin, qu'on voit bien qu'il ne met pas en celle-ci sa principale défense. Mais afin que tout ce qu'il y a de gens de bon sens et de bonne foi parmi nos frères errants reconnaissent dorénavant un fait si certain, levons-leur la difficulté principale qui les en empêche.

CHAPITRE XIV.

Communion des malades.

Il est vrai que dans les Réponses de mes adversaires, il y a un endroit éblouissant, et je ne m'étonne pas que les lecteurs peu instruits m'aient cru battu en ce point. J'avais avancé qu'*on communiait ordinairement les malades sous la seule espèce du pain*[1]. Ces vigoureux attaquants répondent que, pour établir cette pratique ordinaire, je n'apporte que deux exemples, et encore qu'ils me contestent, celui de Sérapion et celui de saint Ambroise; mais pour eux qu'ils vont m'accabler d'autorités et d'exemples. Et en effet, ils ont parcouru, avec un soin digne de louange, les Vies des Saints recueillies par Surius ou par les autres, dont la plupart sont écrites par des auteurs contemporains. C'est de là qu'ils tirent tout de suite, l'un vingt et un, et l'autre près de trente exemples de communions sous les deux espèces dans l'extrémité de la maladie; de sorte que s'il a fallu réserver l'Eucharistie pour la communion ordinaire des malades, ce ne peut être que sous les deux espèces, et qu'ainsi la difficulté que j'avais posée à réserver celle du vin s'en va en fumée. Voilà, dis-je, encore une fois, un raisonnement éblouissant. Les protestants triomphent, les catholiques sont en peine pour moi, et tel m'aura blâmé de n'avoir pas assez pris garde à ce que je disais, et d'avoir commis l'Église. Mais qu'ils cessent de s'inquiéter, ou pour la cause de l'Eglise, ou pour la mienne, s'ils ont eu assez de charité pour cela. Outre ces vingt ou trente exemples qu'on m'oppose, je suis prêt à en fournir presque encore autant, et je n'en soutiendrai pas avec moins de force que ce que j'ai dit est exactement véritable.

En effet, en disant que la communion des malades se faisait ordinairement sous une seule espèce, j'avais remarqué expressément, *que souvent on les leur portait toutes deux*, et que c'était lorsqu'*on avait à les communier dans des circonstances où ils pussent commodément recevoir les deux espèces sans être altérées en aucune sorte*[2]. J'avais même remarqué que le temps propre à les communier sous les deux espèces, était celui où on leur donnait la communion environ au temps de la messe. J'en avais donné des exemples dans mon Traité[3], où on y peut voir la communion de Louis le Gros, roi de France, que l'abbé Suger nous montre en effet comme faite sous les deux espèces; mais il remarque expressé-

1. *Bolland., tom.* I. *Mart., pag.* 19. *vitæ, cap.* XII, XIII, *ex Miss. Vatic.* — 2. *De Lapsis, p.* 189.

1. *Traité de la Commun., I. part., n.* 2, *p.* 246. — 2. *Idem, p.* 252. — 3. *Ibid.*

ment que *ce fut en sortant de dire la messe qu'on les apporta dévotement en procession dans la chambre du malade*[1]; et afin de ne rien omettre, je n'avais pas oublié la pratique assez ordinaire de dire la messe dans la maison du malade, quand on en avait le loisir; et j'avais cité le Capitulaire d'Abyton, évêque de Bâle, auteur du huitième siècle[2], dont le chapitre XIV porte expressément : *Qu'on ne célébrera point la messe dans les maisons, si ce n'est dans la visite des malades.* De tout cela, j'avais conclu que lorsqu'on ne pouvait pas dire la messe, ni donner la communion aussitôt après, et en un mot, lorsqu'on la donnait par l'Eucharistie réservée, ce n'était que sous une espèce; et enfin, ce qui était notre question, qu'on pouvait bien porter la communion sous les deux espèces, mais que la coutume était de ne la garder que sous une. Si ces messieurs eussent pris garde à cette distinction, que j'avais si expressément marquée, ils se seraient épargné la peine de tant rapporter d'exemples; car il est certain que tous ces exemples, sont, premièrement, des exemples d'évêques, d'abbés, de prêtres, de religieux, de princes, qui tous demeuraient dans des lieux où il y avait des églises, ou chez qui il y avait des oratoires, d'où, après avoir dit la messe, on leur pouvait très-commodément porter les deux espèces du sacrement; secondement, des exemples de saints, presque tous avertis d'en-haut de leur mort prochaine, qui avaient par conséquent tout le loisir qu'ils souhaitaient, non-seulement d'entendre la messe, et d'y communier, mais encore de la dire; et enfin de gens, qui, accoutumés à la pénitence et à vaincre toutes les faiblesses du corps dans la plus grande extrémité, se traînaient, comme ils pouvaient, à l'église et aux autels, pour y offrir et y recevoir la Victime sainte. Quand on produirait, je ne dis pas vingt ou trente, mais soixante et cent exemples de cette sorte, il nous resterait encore tous ceux du simple peuple, tous ceux dont on n'écrit pas la vie, tous ceux qui étaient surpris par la violence du mal, tous ceux qui n'avaient pas le courage ou la force d'aller recevoir les mystères à l'église ou à la messe, ou qui n'avaient pas toujours la commodité ou le temps de la faire dire chez eux. En voilà plus qu'il n'en faut pour laisser en son entier la nécessité de la réserve, et la communion ordinaire des malades sous une espèce; et c'est aussi la seule chose que j'ai assurée.

Mais afin que ces messieurs, ou ceux qu'ils auront persuadés par leurs discours puissent aisément se désabuser, repassons un peu sur les exemples rapportés par nos adversaires, de la communion des malades. L'anonyme trouve le premier et le plus ancien de ces exemples, chez « saint Justin, » qui dit expressément, qu'on portait le pain et le » vin de l'Eucharistie aux absents et aux malades[3]. » Il y ajoute les malades de son crû, et saint Justin ne parle que des absents. Mais enfin, quand on lui avouera que saint Justin a voulu comprendre les malades mêmes sous le nom commun d'*absents*, M. de la Roque lui répondra[4] : « Je ne me suis pas » servi du témoignage de saint Justin, martyr, qui » dit qu'on portait l'Eucharistie aux absents, et » qu'on leur portait les deux symboles; parce que » cela se faisait incontinent après la communion des » fidèles dans l'assemblée de l'Eglise, ce qui ne regarde pas, à mon avis, la garde du sacrement » dont nous traitons. »

Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que l'anonyme lui-même, qui nous objecte saint Justin, demeure d'accord, que si « on portait de » son temps la sainte Eucharistie, ce n'était que » par occasion; et dans la communion des fidèles, » comme il paraît par son témoignage[1]. »

Il est donc clair, de l'aveu de mes adversaires, que le passage de saint Justin ne prouve la communion sous les deux espèces, que dans le temps de l'assemblée des fidèles et de la célébration du sacrifice. L'exemple de saint Exupère ou de saint Spire, évêque de Toulouse, qui est aussi allégué par l'anonyme[2], ne prouve pas davantage. M. de la Roque déclare qu'il ne veut pas s'en servir; parce qu'encore que saint Jérôme ait écrit qu'il portait *le corps de Notre Seigneur dans un panier d'osier, et le sang dans un verre*, il ne dit pas, poursuit le ministre, *si c'était pour les malades*[3]. Il omet la bonne raison pour laquelle ce passage lui est inutile : c'est que saint Jérôme ne parle pas de ce que *gardait* ce saint évêque, mais de ce qu'il *portait* aux malades; car je ne vois nulle difficulté que ce ne fût à eux; de sorte que ce passage ne fait pas plus contre nous que celui de saint Justin; puisque nous cherchons ici, non ce qu'on pouvait porter aux malades, et ce qu'en effet on leur portait souvent, mais ce qu'on gardait, ce qu'on réservait pour eux, quand on n'avait pas le loisir de leur célébrer le saint sacrifice.

Mais de peur que ces messieurs ne me disent que cette coutume de dire la messe dans la chambre des malades, ou de la dire dans l'église pour eux, n'est pas si ancienne, ils la trouveront dans le pieux et grave récit que fait Uranius, prêtre de l'Église de Nole, de la mort de saint Paulin, son évêque : « Comme il fut prêt, dit-il[4], à s'en aller à Dieu, il » voulut qu'on célébrât devant son lit les sacrés » mystères; et lui-même, avec les autres évêques, » il recommanda son âme à Notre Seigneur en offrant le sacrifice. » Il mourut un an après son grand et intime ami saint Augustin, en l'an 431 de Notre Seigneur. Sans doute on le peut compter parmi ceux qui ont communié sous les deux espèces; mais ce fut après avoir célébré la messe dans sa chambre et devant son lit, un peu avant sa mort bienheureuse; et cet exemple, du commencement du cinquième siècle, est de même âge que saint Exupère.

Nous avons dans le même siècle, en l'an 460 de Notre Seigneur, un exemple remarqué par nos adversaires. C'est celui de saint Valentin, évêque de Padoue, dont l'historien rapporte[5], qu'avant que de rendre l'esprit, *il prit de ses propres mains le sacrement du corps et du sang du Seigneur.* On a tout sujet de croire que prendre les deux espèces de ses propres mains, c'est les prendre après les avoir consacrées. C'est ainsi que nous lisons dans la Vie de saint Valère, évêque de Trèves : *qu'il entra dans son oratoire, où il reçut le Viatique qu'il*

1. *Sug. in Vit. Lud.* — 2. *Spicileg.*, *t.* VI, *p.* 695. — 3. *Anon.*, *p.* 117. *Just.*, *Apol.* I, *n.* 67, *p.* 83 *et seq.* — 4. *La Roq.*, *p.* 170.

1. *Anon.*, *p.* 153. — 2. *Idem*, *p.* 129, 134. — 3. *La Roq.*, *pag.* 68; *Hier.*, *Ep.* IV *nunc* XCV *ad Rust.*, *tom.* IV, *col.* 777 *et seq.* — 4. *Sur.*, *Jun.* 22. — 5. *Sur.*, *Jan.* 29; *La Roq.*, *p.* 68; *Anon.*, *p.* 130

avait lui-même consacré[1]; et encore plus expressément dans la Vie de saint Corbinien, évêque de Frisingue, qu'*il offrit le sacrifice à Dieu, et qu'il reçut le Viatique de ses propres mains*[2].

Le nombre est infini de ceux qui ont communié de cette sorte; et il est clair, du propre aveu de M. de la Roque, que ces exemples ne font rien pour la réserve. C'est pourquoi, pour paraître conclure quelque chose, ces messieurs ont dissimulé, avec une affectation manifeste, la circonstance de la messe, dans tous les exemples où elle se trouve. M. de la Roque[3] a tiré des *Dialogues* du pape saint Grégoire, l'exemple de saint Cassius, évêque de Parme, qui vivait environ l'an 530, et qui, au rapport de saint Grégoire[4], *après qu'il eut reçu les mystères de la sacrée communion, mourut.* S'il n'y avait que ces paroles que cite M. de la Roque, la preuve serait très-faible pour la réception des deux symboles. Mais il omet ce que dit ce grand pape, que saint Cassius « avait accoutumé d'offrir tous les » jours à Dieu le saint sacrifice : qu'un prêtre l'a» vertit de la part de Dieu qu'il mourrait le jour » des apôtres saint Pierre et saint Paul, et qu'en » effet sept ans après, ayant achevé la solennité de » la messe, et reçu les mystères de la communion » sacrée, il rendit l'esprit. » J'avoue donc qu'il communia sous les deux espèces, mais à la messe qu'il venait de célébrer; et M. de la Roque n'en dit mot, parce qu'il eût vu d'abord que cet exemple, selon lui-même, ne servait de rien à la réserve dont il s'agit.

C'est pour la même raison qu'en rapportant avec soin[5] que saint Ansbert, évêque de Rouen, en l'an 695 de Notre Seigneur, *se munit*, avant sa mort, *de la perception du corps et du sang du Seigneur;* il omet que ce fut *après avoir convoqué ses frères, et s'être fait célébrer les solennités de la messe*[6].

Il dit bien aussi que sainte Gertrude, qui mourut dans le même siècle, étant avertie de sa mort prochaine, *reçut le très-sacré Viatique du corps et du sang de Jésus-Christ;* mais il oublie que la veille de sa mort le serviteur de Dieu Ulstan, averti de la part de Dieu, lui avait fait dire qu'*elle mourrait le lendemain durant les solennités de la messe*[7]; ce qui arriva en effet comme le serviteur de Dieu l'avait prédit.

M. de la Roque use encore de cette mauvaise finesse dans ce qu'il rapporte d'un jeune Saxon[8], dont le vénérable Bède rapporte l'histoire. Frappé d'une maladie contagieuse, il fut, dit-il, « averti » par les apôtres saint Pierre et saint Paul, qu'il ne » mourrait pas, que premièrement il n'eût reçu le » Viatique du corps et du sang du Seigneur. » Voilà ce que produit M. de la Roque; mais il oublie que dans l'apparition des apôtres, Bède rapporte expressément qu'ils dirent à ce jeune homme : « Mon » fils, ce ne sera pas aujourd'hui que nous vous » conduirons au ciel; mais vous devez attendre » qu'on ait célébré la messe, et qu'ayant reçu le » Viatique du corps et du sang de Notre Seigneur, » vous soyez élevé aux joies éternelles. » Sur le rapport que fit ce jeune homme d'une vision si merveilleuse, le prêtre « fit dire la messe, fit communier tout le monde, et envoya au malade une » particule du sacrifice de l'oblation de Notre Sei» gneur. » Je veux que M. de la Roque ait bien prouvé qu'on lui envoya le corps et le sang, ce que j'aurai lieu de lui contester ailleurs; mais il ne devait pas avoir oublié que ce fut après le sacrifice, et que cet exemple ne fait rien pour la réserve.

Il rapporte[1] au douzième siècle, l'exemple de Hervé, abbé de Bourgueil, dont on écrit, qu'avant que de mourir, « il reçut les sacrés mystères du » corps et du sang du Seigneur, pour servir de » protection à son âme, qui était sur le point de » sortir du corps[2]. » Mais il ne devait pas avoir omis ce qui est porté dans le même lieu d'où il a tiré ce passage : qu'après avoir reçu l'Extrême-Onction, « il reconnut qu'il ne fallait pas que Notre » Seigneur vînt à lui, mais plutôt que c'était à lui » d'aller trouver Notre Seigneur; qu'il voulut aller » à l'église, où il entendit la messe, et reçut très» dévotement le corps et le sang de Notre Sei» gneur. »

L'anonyme n'est pas moins soigneux à nous cacher la circonstance essentielle de la messe célébrée[3], et dans la vie de saint Ansbert, et dans celle de sainte Gertrude, et dans l'histoire du jeune Saxon. Voilà les exemples qui lui sont communs avec M. de la Roque; mais ce ne sont pas les seuls endroits où il tombe dans la faute que je lui reproche. Il remarque, à la vérité, que saint Robert, évêque de Worms, mourut l'an 623 de Notre Seigneur, s'étant *muni du saint Viatique du corps et du sang de Jésus-Christ;* mais il dissimule *que ce fut après avoir célébré les solennités de la messe*, comme il est expressément marqué dans sa vie[4]. C'est ainsi que cet auteur rapporte les choses.

Je ne veux pas lui reprocher qu'il fait communier Charlemagne sous les deux espèces, et qu'Éginard qu'il produit, n'en dit rien dans ses Annales, ni dans la Vie de ce prince; mais seulement en général, qu'*au septième jour de sa maladie, il reçut la communion sacrée*[5]. Je lui pardonne encore de citer Tegan pour la communion de Louis le Débonnaire, dont cet auteur ne dit pas un mot, et de l'avoir confondu avec l'auteur inconnu de la vie et des actions de Louis; et sur ce que ce dernier auteur dit que ce prince *reçut, selon la coutume, la communion sacrée*, je veux encore, qu'il soit permis à mon adversaire d'y ajouter cette glose : *c'est-à-dire, comme avait fait Charlemagne, sous l'une et sous l'autre espèce.* Que tout cela, dis-je, lui soit permis; mais il ne devait pas omettre ce qu'avait dit son auteur : que cet empereur ayant passé une très-mauvaise nuit, le *lendemain qui était le dimanche, il fit préparer le ministère de l'autel*, c'est-à-dire, tout ce qui servait au saint sacrifice, *et qu'il fit célébrer les solennités de la messe par Drogon, des mains duquel il reçut, selon la coutume, la communion sacrée*[6]; de sorte qu'il n'importe plus à la question que nous traitons, que ce fût sous une ou sous deux espèces.

J'avoue donc que c'était la coutume de donner le saint Viatique aux rois, pour ne point ici parler

1. *Sur.*, 29 *Jan.* — 2. *Idem*, 3 *Sept.* — 3. *La Roq.*, p. 68. — 4. *Dial.*, *lib.* IV, c. LVI, *tom.* II, *col.* 468. *Hom.* XXXVII *in Ev.*, *tom.* I, *col.* 1631. — 5. *La Roq.*, p. 71. — 6. *Sur.*, 9 *Febru.* — 7. *Act. SS. Ben.*, *t.* II, *Ann.* 658, *p.* 467 ; *Sur.*, 17 *Mart.* — 8. *La Roq.*, *p.* 72.

1. *La Roq.*, *p.* 76. — 2. *Spicil.*, *T.* II, *pag.* 517. — 3. *Anon.*, p. 150, 151. — 4. *Sur.*, 27 *Mart.* — 5. *Egin.*, *Vit. Car. Mag. Duch.*, *t.* II, *p.* 104. — 6. *Vit. et act. Lud. Pii. Duch.*, *t.* II, *p.* 319.

des autres, après avoir dit la messe, ou dans leur chapelle, ou en leur présence. Nous avons vu tout à l'heure comment on le donna à Louis le Gros : nous voyons ici comment on le donne à Louis le Débonnaire, et je ne doute nullement qu'on ne l'eût donné de même à Charlemagne; puisqu'on voit, par Eginard, qu'il le reçut le matin à une heure où l'on pouvait bien dire la messe; mais tout cela, ni de semblables communions, ou des princes, ou des autres chrétiens, ne font rien à notre sujet ni à la question de la réserve.

Nos frères me permettront donc de leur rapporter ici ce que leurs auteurs leur dissimulent, que les saints évêques, les saints abbés, les saints prêtres, les saints religieux, les saintes vierges, lorsqu'ils avaient à recevoir le saint Viatique, prenaient soin, non-seulement de le recevoir après la messe, mais encore le plus souvent, malgré leur faiblesse, d'aller à l'église, ou pour la dire, ou pour l'entendre. On a déjà vu sept ou huit exemples du cinquième, du sixième, du septième et du huitième siècle. En voici d'autres. Dès le quatrième siècle, et environ l'an 390, saint Maurice, évêque d'Angers, célèbre par ses miracles, âgé de quatre-vingt-dix ans, et dans la trentième année de son épiscopat, un dimanche, sentant approcher sa dernière heure, *après avoir achevé selon sa coutume, l'office de la sainte solennité, rendit l'esprit*[1].

On voit au cinquième siècle le saint abbé Winwaloeus, à qui un ange vint déclarer le jour de sa mort[2]. A cette heureuse nouvelle, après avoir assemblé ses frères pour se recommander à leurs prières, à la troisième heure du jour, c'est-à-dire, à l'heure de tierce, vers les neuf heures du matin, « il offrit le céleste sacrifice; et après avoir donné le » baiser de paix à ses frères, et s'être repu de l'A- » gneau de Dieu, il expira à l'autel. »

Vers la fin du sixième siècle, outre l'exemple déjà rapporté de saint Cassius, nous avons la Vie de saint Colomb, abbé de Hi, en Angleterre, où il est écrit que sachant le jour de sa mort, *il entra dans l'église pour y célébrer la messe de la nuit de Notre Seigneur*[3]; c'était celle de la Nativité, et cela marque la coutume qu'avaient les saints, lorsqu'ils sentaient approcher la dernière heure.

On voit au septième siècle saint Swibert, évêque de Verde, qui, averti du jour de sa mort, *se fit célébrer la sacrée solennité de la messe*[4]. On voit au huitième siècle saint Ludger, évêque de Munster, *à un dimanche qui précéda la nuit de sa mort*, non-seulement entendre la messe, qu'un *prêtre chanta*, mais encore *prêcher dans deux églises*, *comme pour dire adieu à son troupeau, et ensuite, vers les neuf heures du matin, lui-même célébrer pour la dernière fois la solennité de la messe*[5], assuré qu'il mourrait la nuit prochaine. Au même siècle, Virgile, évêque de Salzbourg, averti comme les autres de sa dernière heure, mourut *après avoir célébré le mystère du divin sacrement*[6]. Nous avons au dixième siècle saint Alferrus, abbé, *qui, le propre jour de sa mort, dont il avait été averti, célébra la solennité de la messe*[7] : saint Udalric, évêque d'Augsbourg, malade à l'extrémité, *dit deux messes, selon la coutume, le jour de saint Jean-Baptiste, et mourut quatre jours après, à la vigile des apôtres saint Pierre et saint Paul*[1]. Sainte Rotecarde, tante de saint Berruald, évêque de Hildesheim, *qui, avertie de sa mort la nuit de la Nativité de Notre Seigneur, se fit porter à l'église, où elle entendit la messe* DOMINUS DIXIT (c'est la messe de minuit, qui commence par ces paroles), où elle reçut *le Viatique du corps et du sang de Notre Seigneur, et mourut à la grand'messe, comme elle l'avait prédit, pendant la séquence*[2], c'est ce qu'on appelle la prose; et enfin, saint Géraud, comte d'Aurillac, dont la Vie a été écrite par saint Odon, abbé de Cluni, et où nous lisons que, *prêt à mourir*, il se fit revêtir d'un cilice; et que pendant qu'on psalmodiait autour de lui, *un prêtre alla promptement célébrer la messe pour lui envoyer le corps de Notre Seigneur qu'il attendait.* On ne parle dans cette occasion, non plus qu'en beaucoup d'autres, que d'une seule espèce, comme nous le remarquerons ailleurs, il s'agit ici seulement de remarquer le soin qu'on avait d'offrir, autant qu'on pouvait, le saint sacrifice, lorsqu'il fallait donner le Viatique aux malades. Mais dans le même dixième siècle, n'oublions pas l'admirable saint Dunstan, évêque de Cantorbéry. Ce saint vieillard, averti du jour de sa mort, « célébra la messe solennelle le » jour de l'Ascension : après qu'on eut lu l'Evan- » gile, il prêcha, il retourna à l'autel, où, par une » immaculée bénédiction, il changea le pain et le » vin au corps et au sang de Notre Seigneur : à la » bénédiction, il prêcha encore de la vérité du » corps de Jésus-Christ, de la résurrection, et de » la vie éternelle, avec tant de goût, qu'on croyait » entendre un citoyen du ciel : après cette seconde » prédication, il donna la bénédiction sur le peu- » ple, et retourna prêcher une troisième fois. A » cette dernière fois, il déclara qu'il allait mourir : » il alla manger la vie à la table du Seigneur : il » marqua le lieu de sa sépulture; et nourri du » corps et du sang de Jésus-Christ, il attendit avec » joie sur son lit la dernière heure[3]. »

Le P. Mabillon nous a donné une Vie plus ancienne de cet incomparable évêque, où les mêmes choses sont racontées. On y ajoute seulement, que « près de mourir, il fit célébrer devant lui le mys- » tère de la sainte communion, qu'il reçut de la » table céleste, les mains étendues[4]. »

Vers le milieu du onzième siècle, saint Gontier, solitaire, « entendit la messe de Sévère, évêque, » et se munit de la réception du corps et du sang » de Notre Seigneur[5]. »

Au commencement du douzième siècle, saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, dans les derniers jours de sa vie, assiste à la messe, et de son lit, se fait jeter sur la cendre et sur le cilice[6]. Nous avons vu dans le même temps Hervé, abbé de Bourgueil, qui va entendre la messe à l'église, pour y recevoir le corps et le sang de Notre Seigneur[7]. Au même siècle, saint Guillaume, abbé de Roschild, en Danemarck, averti comme les autres, du jour de sa mort, qui devait être le jeudi saint, « s'approche » de l'autel pour y sacrifier, y donner l'Eucharistie

1. *Sur.*, 10 *Sept.* — 2. *Idem*, 3 *Mart.* — 3. *Act. SS. Ben.*, *t.* I. *An.* 598, *p.* 365. — 4. *Sur.*, 1 *Mart.* — 5. *Idem*, 24 *Mart.* — 6. *Ibid.*, 27 *Nov.* — 7. *Ibid.*, 12 *Ap.*

1. *Sur.*, 4 *Jul.*, *cap.* XXIII. — 2. *Idem*, 20 *Nov. vit. Berwald. Ep. Hildes.*, *c.* 36, 37. — 3. *Sur.*, 19 *Maii.* — 4. *Sæc Bened.* V, *tom.* VII, *p.* 687, *n.* 44. — 5. *Sur.*, 9 *Octob.* — 6. *Id.*, 11 *Apr.* — 7. *Ep. Encyc. Mon. Burged.*, *t.* II. *Spicil.*, *p.* 517.

» à tous ses frères, et meurt, selon la coutume des » saints moines, sur la cendre et le cilice, à l'âge » de quatre-vingt-dix-huit ans[1]. »

Les saintes religieuses pratiquaient la même chose. On a vu au septième siècle l'exemple de sainte Gertrude. Au même siècle, sainte Opportune, vierge et abbesse, sachant que l'heure approchait « qu'elle devait être appelée, fit célébrer les solen- » nités de la messe pour la recommandation de son » âme, prête à partir de cette vie[2] : » elle ordonna à toutes ses sœurs d'y porter leur oblation, *et se fit apporter le corps de Notre Seigneur*. Enfin, on voit en général que tous ces saints reçoivent le Viatique à des heures qui s'accommodent avec la célébration des mystères, où constamment il fallait être à jeun. Ainsi, quand on communia pour Viatique saint Cutbert, évêque de Lindisfarne, le vénérable Bède, qui a écrit sa Vie, et qui lui donna la communion, marque expressément, que ce fut *vers le temps accoutumé de la prière de la nuit*, UBI CONSUETUM NOCTURNÆ ORATIONIS TEMPUS ADERAT[3], c'est-à-dire, environ sur les deux heures après minuit. Ainsi est-il dit de saint Leufroy, abbé, au septième siècle, qu'il reçut le Viatique *après qu'il eut achevé les matines avec ses frères*, MATUTINORUM SYNAXI CUM FRATRIBUS PERACTA[4]. On voit au septième siècle, dans la Vie de saint Trudon, prêtre, père et fondateur du célèbre monastère qui porte son nom, que *l'heure étant arrivée*, FACTA HORA, on lui apporta les *vivifiants mystères* des sacrements[5]; ce qui montre qu'on attendait une certaine heure, et ce ne peut être que celle où l'on pouvait célébrer le sacrifice. Il paraît même que l'heure ordinaire de communier les mourants, et de dire la messe pour eux, était celle qu'on appelait l'heure de prime : *la première heure du jour*, PRIMA HORA, vers les six heures du matin, par où je ne veux pas dire que le besoin du malade ne fît avancer ou reculer cette heure; mais seulement que c'était l'heure ordinaire. Car, outre qu'on en voit beaucoup qui communient à cette heure, comme saint Mainvert, évêque de Paderborn, au commencement du onzième siècle[6], et sainte Elisabeth, fille d'André, roi de Hongrie, dans le treizième[7]; Paschase Radbert marque expressément, dans la Vie de saint Adelard, abbé de Corbie, que dans sa dernière maladie, *les matines étant achevées, et tous ses frères étant assemblés, il reçut la communion vers la première heure du jour, selon la coutume*[8]. Au lieu donc que l'heure ordinaire de la messe solennelle était, comme elle est encore, l'heure de tierce, c'est-à-dire, neuf heures du matin; on avançait le temps de la messe pour les malades, qui, du moins pour la plupart, communiaient à jeun, comme les autres fidèles. Quoi qu'il en soit, c'était tellement la coutume de recevoir la communion le matin, et au temps qu'on pouvait dire la messe, que parmi tant de Vies de Saints, je n'en vois qu'un seul dont la communion nous soit marquée sur le soir : c'est saint Arnould, évêque de Soissons, dans le onzième siècle, *qui, le vingt et unième jour de sa maladie, reçut sur le soir avec beaucoup de dévotion, le corps et le sang de Notre Seigneur*[9]. Mais aussi faut-il remarquer que ce fut la veille de l'Assomption, jour de jeûne, où le sacrifice se célébrait sur le soir; et apparemment son historien nous marque cette circonstance de la communion de ce saint évêque, pour montrer que dans cette dernière extrémité, il ne laissait pas de se conformer aux coutumes de l'Eglise, et même de jeûner avec tous les autres.

On ne s'étonnera pas de cette austérité, quand on verra d'ailleurs, presque à toutes les pages des Vies des Saints, qu'ils allaient à l'église, qu'ils disaient la messe, qu'ils assistaient à l'office, qu'ils le disaient exactement aux heures réglées, qu'ils prêchaient et communiaient leurs frères, qu'ils se faisaient mettre sur la cendre dans les approches de la mort, comme on le pratique encore en beaucoup de saints monastères, et comme il est dit expressément que le fit ce saint évêque de Soissons. Nos ministres ont réformé toutes ces choses, et ne nous permettent qu'à peine ou de les croire ou de les louer. Mais elles n'en sont pas moins véritables, et on n'aura pas de peine à se persuader que des gens qni faisaient durer leur pénitence jusqu'à l'agonie, s'accommodaient aisément à l'heure du sacrifice, pour en recevoir la communion du saint Viatique; d'autant plus, qu'à peine y en a-t-il un seul de tous ceux que l'on nous produit, dont il ne soit dit qu'il avait prévu et prédit sa mort, soit parce qu'en effet ils avaient été expressément avertis d'en-haut, comme il est écrit presque de tous, ou parce que ces saints hommes, toujours préparés à cette heure désirée, regardaient leurs moindres maladies comme un avis, ou plutôt un ordre d'un prompt départ. On peut donc croire aisément qu'avertis de cette sorte, ils allaient toujours avec joie au-devant de l'Epoux, et s'accommodaient aux heures de l'église et du sacrifice. Mais on le doit croire principalement de saint Omer, qui même, « à l'heure » de sa mort, tout faible qu'il était, se fit porter » dans l'église-mère, où ce bienheureux vieillard » reçut les sacrements du corps et du sang, pros- » terné devant les autels comme une hostie sainte[1]. » On le doit croire de saint Isidore, évêque de Séville, qui voyant arriver le jour de sa mort, se fit porter à la basilique de *saint Vincent, martyr, entre les cancels*, ou, si vous voulez le traduire ainsi, *entre les balustres de l'autel, où il reçut la pénitence et le corps et le sang de Notre Seigneur*[2]. On le doit croire de saint Volfème, évêque de Sens[3]. Car un homme dont il est écrit, que dans les approches de la mort, *il adressait à ses frères les paroles d'une sainte exhortation au milieu des solennités de la messe*, n'aura pas choisi un autre temps *pour se munir du corps et du sang de Notre Seigneur dans sa petite demeure auprès de l'église de Saint-Etienne.* On le doit croire de saint Grégoire, évêque d'Utrecht, qui, tout mourant qu'il était, se fit porter à l'oratoire de Saint-Sauveur, *où, après avoir fait sa prière, et avoir reçu le corps et le sang de Notre Seigneur, il mourut regardant l'autel*[4]. Enfin on le doit croire, et de saint Maur, qui, averti de la mort d'un grand nombre de ses frères qu'il devait suivre de près, et sentant défaillir ses forces, *se fit porter devant l'autel de saint Martin, où prosterné sur le cilice de son lit, il se munit des sacrements*

1. *Sur.*, 5 *Apr.* — 2. *Idem*, 22 *Apr.* — 3. *Cuth. vit. per Bed.*, *Sur.*, 20 *Mart.* — 4. *Idem*, 21 *Jun.* — 5. *Ibid.*, 23 *Nov.* — 6. *Sur.*, 5 *Jun.* — 7. *Idem*, 19 *Nov.* — 8. *Ibid.*, 2 *Jan.* — 9. *Ibid.*, 15 *Aug.*

1. *Sur.*, 9 *Sept.* — 2. *Idem*, 4 *April.* — 3. *Ibid.*, 20 *Mart.* — 4. *Ibid.*, 24 *Aug.*

vivifiants[1]; et plus que de tous les autres, de son maître saint Benoît, qui, au rapport de saint Grégoire, expressément averti du jour de sa mort, *se fit porter dans l'oratoire pour s'y munir du corps et du sang de Notre Seigneur*[2]. Ce n'est pas que dans son monastère, non plus que dans les autres lieux, on réservât l'Eucharistie sous les deux espèces; puisque nous venons de voir dans un endroit de la même vie, écrite par saint Grégoire, où il s'agissait de réserve, qu'il n'y est parlé que du corps; mais c'est que ce grand saint et les autres, qui, malgré l'extrémité de leur maladie, allaient chercher Jésus-Christ à ses autels, n'étaient pas moins soigneux de le recevoir dans son sacrifice, et s'accommodaient aisément à l'heure qu'on le célébrait. Ainsi, dans tous les exemples que l'on nous produit, nous trouvons, ou le saint sacrifice expressément désigné, ou que toutes les circonstances ont un rapport si manifeste avec l'heure et le lieu où on le célébrait, qu'il faut vouloir s'aveugler, pour ne pas voir que les communions dont il s'agit se faisaient à la messe même, ou incontinent après. Ce n'est donc pas, comme l'anonyme le prétend[3], *une illusion grossière* de suppléer la circonstance de la messe dans tous les exemples qu'il allègue de la communion des malades. C'est une suite naturelle des autres exemples, et un résultat nécessaire de toutes les circonstances conférées ensemble; et il est plus clair que le jour, que, dans ces exemples tant vantés, il n'y a aucun besoin de recourir à la réserve de l'Eucharistie. Que si l'on nous demande maintenant dans quel cas et pourquoi nous l'admettons, et qu'est-ce qui nous empêche de nous contenter de ce que prétend M. de la Roque[4], que du moins dans les premiers temps on donnait la communion aux malades en consacrant à chaque fois le pain et le vin; c'est ce qu'il faut maintenant examiner.

CHAPITRE XV.

De la réserve.

Cet examen est facile, ou plutôt la chose est déjà toute décidée. Dans les exemples que nous avons rapportés jusqu'ici, il n'est parlé que de ceux qui avaient prévu le jour de leur mort, ou qui pourvoyaient de bonne heure à leurs besoins spirituels et à la réception des saints sacrements, qui, par conséquent, s'accommodaient à l'heure des mystères, et qui d'ailleurs demeuraient dans les lieux où il y avait des églises, et où la célébration des saints sacrements était ordinaire. Quoique ceux-là, si l'on en ramasse les exemples dans tous les siècles, soient en assez grand nombre, il reste encore un nombre incomparablement plus grand de ceux, qui, éloignés des églises ou surpris par la maladie, ne laissaient pas le loisir de célébrer le saint sacrifice, ou avaient besoin de l'Eucharistie à des heures où les lois de l'Eglise ne permettaient pas d'offrir. On leur donnait l'Eucharistie comme aux autres, ainsi que le canon XIII du premier concile de Nicée, et le LXXVI du concile de Carthage, pour ne point parler des autres, en font foi. On ne pouvait donc les communier qu'en réservant l'Eucharistie, surtout dans les cinq ou six premiers siècles, où il est certain qu'on n'offrait pas tous les jours le sacrifice, du moins partout, et où, quand on l'offrait, on ne l'offrait qu'à une certaine heure du matin, qu'on réglait principalement sur la commodité du peuple.

De dire, avec M. de la Roque[1], qu'à chaque fois qu'il fallait communier un moribond, on consacrait l'Eucharistie, en présupposant, si l'on veut, que pour abréger la cérémonie dans une nécessité pressante, on retranchait toutes les prières dont on accompagnait la consécration, et qu'on ne laissait que l'essentiel; c'est, premièrement parler en l'air, puisqu'il n'en allègue aucun exemple, ni rien du tout qui appuie son sentiment; et secondement, c'est parler contre tous les exemples, puisque dans celui de Sérapion, M. de la Roque, qui le cite tant de fois, savait bien qu'à la vérité il est marqué très-distinctement, que le prêtre donna *un peu de l'Eucharistie à un jeune garçon, et qu'il lui ordonna de la tremper*, pour la donner au moribond; mais qu'il n'est pas dit, qu'il la consacra. Aussi dans les canons de Nicée et de Carthage, il est parlé, non de consacrer, mais simplement de donner l'Eucharistie au malade; de sorte que, d'imaginer ici la consécration, c'est trop abuser de la foi publique.

Que sert donc à nos adversaires de dire que les canons qui ordonnent la communion des malades ne regardent que les pénitents[2]? Quoi qu'il en soit, il fallait donc réserver pour eux l'Eucharistie. Mais enfin, comment peut-on dire qu'on ne portât l'Eucharistie qu'aux pénitents? Saint Ambroise, qui la reçut à la mort, était-il de ce nombre? Pourquoi ceux qui conservaient leur innocence eussent-ils été privés de cette grâce? Mes adversaires me répondent que l'exemple de saint Ambroise est extraordinaire, et que les fidèles qu'on appelait *stantes* ou *communicantes*, c'est-à-dire, *communiants* et exempts des crimes qu'on expiait par la pénitence publique, n'avaient pas besoin ou ne désiraient pas beaucoup qu'on les communiât à la mort, puisqu'ils avaient si souvent communié pendant leur vie dans l'assemblée des fidèles. Mais si cette raison eût lieu, il n'eût pas fallu leur permettre d'emporter l'Eucharistie pour la recevoir dans leurs maisons. Cette seule raison devait faire voir à ces messieurs, ce qui est certain d'ailleurs, que les fidèles croyaient qu'on ne pouvait trop souvent communier, pourvu qu'on s'appliquât à s'en rendre digne; et que si les canons qui parlent de la communion des malades, ne regardent que les pénitents, ce n'est pas que les autres fidèles fussent privés de cette grâce à la dernière heure; mais c'est à cause que les pénitents étant exclus des mystères, il fallait un ordre particulier pour les leur donner.

Après cela c'est une pointille indigne de théologiens, de contester la réserve de la communion pour les malades, puisqu'on demeure d'accord de celle qu'on en faisait durant la santé; de sorte que mes adversaires, lorsqu'ils cherchent, après M. de la Roque et les autres ministres, à quel siècle il faut fixer cette coutume de réserver la communion pour les malades[3], et qu'ils tâchent d'en déterminer le commencement au quatrième, au cinquième, au

1. *Sur.*, 15 *Jan.*, c. XLV, XLVI, XLVII. — 2. *Greg.*, *Dial.*, *l.* II, *cap.* XXXVII, *tom.* II, *col.* 274. — 3. *Anon.*, *p.* 136. — 4. *Hist. de l'Eucharistie, p.* 178; *Rép.*, *p.* 112, 113.

1. *Hist. de l'Eucharistie, p.* 178; *Rep.*, *p.* 39, 113. — 2. *Hist. de l'Eucharistie*, *p.* 177, 178 *et suiv.*, *Rep.*, *p.* 38, 39, 115. — 3. *Hist. de l'Eucharistie*, *p.* 115.

sixième, au septième, au onzième siècle[1], ne font que perdre le temps et amuser le monde.

Car enfin, si nos adversaires ne veulent nous contester que la réserve dans les églises, quoique je pense qu'ils l'aient vue depuis que les chrétiens eurent la liberté d'en avoir, c'est une chose qui ne fait rien à notre question; puisque la réserve étant constante, de leur aveu propre, dès les premiers siècles, pour tous les fidèles qui n'étaient pas en pénitence, même durant la santé, à plus forte raison doit-on croire qu'ils communiaient dans la maladie et dans les approches de la mort. Si les fidèles réservaient l'Eucharistie, pourquoi non encore plutôt les évêques et les prêtres, à qui ceux qui pouvaient n'en avoir point emporté, ou à qui il n'en restait plus, la demandaient? Il n'est donc plus question, ni de révoquer en doute la réserve, ni d'imaginer à chaque fois que l'on communiait une nouvelle consécration. La communion domestique, que personne ne nous conteste, prouve le contraire; et tout ce qu'on pourrait encore demander, c'est à savoir si dans ces derniers moments les fidèles avaient besoin du ministère des prêtres pour recevoir l'Eucharistie, eux qui prenaient tous les jours de leurs propres mains, celle qu'ils avaient emportée de l'église. Mais qui ne voit qu'il se pouvait faire que plusieurs, comme je viens de le dire, n'en eussent point emporté ou qu'il ne leur en restât plus, et que cependant l'esprit de l'Eglise a toujours été de recevoir, autant qu'on pouvait, les choses saintes de ceux que le Saint-Esprit en avait ordonné ministres? Or il n'y avait rien de plus aisé dans le soin que prenaient les prêtres de consoler les malades. Mais, au reste, peut-on douter que les fidèles ne prissent d'eux-mêmes l'Eucharistie qu'ils avaient chez eux, si les prêtres leur manquaient par quelque accident; et quelle raison y eût-il eu de les empêcher de faire, étant malades, ce qu'ils faisaient tous les jours en bonne santé?

Ainsi on ne peut plus disputer, avec la moindre apparence, de la réserve de l'Eucharistie pour les malades; et toute la question qui pourrait rester, serait à savoir si on la réservait sous une espèce ou sous deux. Mais encore, en vérité, ce ne serait pas une question, si l'on bannissait l'esprit de dispute. Peut-on, après les choses que nous avons vues, douter le moins du monde que, dans la communion domestique, la réserve ne se fît sous une seule espèce? Ne voit-on pas, plus clair que le jour, que mes adversaires, quelques efforts qu'ils fassent, ont senti qu'ils ne le pouvaient désavouer entièrement; et que M. de la Roque, qui en était convenu de bonne foi dans son *Histoire de l'Eucharistie*, ne le conteste maintenant, que parce qu'il ne peut parer autrement le coup mortel que lui porte une coutume si universelle et si ancienne? Cependant s'ils veulent des preuves qui appartiennent en particulier à la communion des mourants, qu'ont-ils à dire à l'exemple de Sérapion? Souvenons-nous qu'il était moribond; qu'il envoya demander l'Eucharistie par un jeune garçon; que le prêtre, qui était malade, ne put venir. Que fit-il donc? Voici le passage d'Eusèbe, ou plutôt de saint Denys d'Alexandrie[2], comme M. de la Roque le traduit[3] : « Il donna à ce » jeune garçon un peu de l'Eucharistie, qu'il lui » ordonna de tremper, et de faire couler dans la » bouche du vieillard. Le jeune homme étant de » retour, le trempa, et en même temps le fit couler » dans la bouche du malade, qui, l'ayant avalé peu » à peu, rendit incontinent l'esprit. » Dieu lui avait fait la grâce de lui conserver la vie, afin qu'il ne mourût pas sans avoir la consolation de communier. C'est un exemple du troisième siècle de l'Eglise, c'est-à-dire, de l'un de ces siècles où nos adversaires confessent que la religion était si pure : c'est un exemple arrivé dans l'Eglise d'Alexandrie, si docte et si bien disciplinée; et loué par son évêque et encore par un évêque aussi éclairé, et aussi saint que saint Denys d'Alexandrie : enfin, c'est un exemple rapporté par Eusèbe, comme approuvé de tout le monde, que personne en effet n'a jamais blâmé, que Dieu même, au rapport de saint Denys, a autorisé par un miracle. Je ne m'étonne pas que nos adversaires fassent les derniers efforts pour en éluder la force. Mais que ce qu'ils disent va paraître pitoyable! Ils ne voient point ici de difficulté. Ils trouvent étrange qu'on ne voie pas dans ce passage les deux espèces mêlées[1]; et moi je ne comprends pas comment on a pu appliquer ce mélange à ce passage. Relisons encore une fois ce que dit saint Denys. *Le prêtre*, dit-il, *donna au jeune garçon un peu de l'Eucharistie*, c'est-à-dire, selon ces messieurs, *un peu des deux espèces* : poursuivons : *il lui commanda de le tremper*. Quoi? les deux espèces; quoi? même le vin sacré; il le faisait tremper dans une autre liqueur? Achevons : *quand le jeune homme fut de retour, il le trempa*, c'est ce peu de l'Eucharistie que le prêtre lui avait donné, et *il le fit couler dans la bouche du vieillard*. Fut-ce le pain et le vin qu'il trempa? Mais on ne trempe que le solide; par conséquent il n'a reçu et il n'a donné que le solide. S'il s'agissait du mélange des deux espèces également données au jeune garçon par le prêtre, il eût fallu parler autrement. Le prêtre eût dû ordonner à ce jeune homme, non pas *de tremper* tout ce qu'il lui donnait, mais de le mêler l'un avec l'autre. Il paraît aussi que le jeune homme ne trouva que dans la maison, la liqueur où il devait mouiller ce qu'il apportait de chez le prêtre. C'était donc la seule partie solide qu'il en avait apportée, comme M. Smith, quoique protestant, l'a entendu naturellement; et loin que l'on puisse dire, avec M. de la Roque, *qu'il n'avait pas examiné avec assez de soin les paroles de ce témoignage*[2], c'est M. de la Roque lui-même qui en a changé le sens, et qui abuse trop visiblement de la foi publique.

Quand je le prie de nous montrer le moindre vestige du mélange des espèces, durant six cents ans dans l'Eglise grecque ou dans la latine, il n'en peut produire un seul exemple; et il laisse passer sans contredit, ce que j'avance dans le *Traité de la Communion*[3], que cette distribution des deux espèces mêlées ne paraît qu'au septième siècle, dans le concile de Brague[4], où encore elle ne paraît que pour y être défendue, loin qu'on puisse présupposer que saint Denys d'Alexandrie, loué comme un grand canoniste, par saint Basile[5], l'ait approuvée

1. *La Roq., Réponse*, p. 96. — 2. *Eus., Hist. Eccl.*, lib. VI, c. XLIV. — 3. *Hist. de l'Eucharistie*, p. 179; *Rep.*, p. 91.

1. *La Roq., Rep.*, p. 95, 97 *et suiv.*, *Anon.*, p. 138. — 2. *La Roq.*, p. 96. — 3. *Traité de la Commun.*, pag. 247. — 4. *Conc. Brac.* IV. *Can.* II; *t.* VI, *conc. Lab.*, *col.* 563 *et seq.* — 5. *Ep. ad Amphil.*, *tom.* III, *p.* 251.

au troisième siècle. Notre ministre se sauve d'un raisonnement si pressant, en distinguant ce qui se fait régulièrement, d'avec ce qui se fait par condescendance et par une espèce de nécessité[1]. Mais comme les premiers exemples approuvés qu'il ait ici allégués de cette condescendance, sont d'un concile de Tours, qu'il place lui-même vers la fin du neuvième siècle[2], d'un Rituel de la fin du dixième et du concile de Clermont à la fin du onzième[3], je ne crois pas qu'on veuille expliquer la pratique du troisième siècle, par une qui n'est approuvée au plus tôt que sur la fin du neuvième, six ou sept cents ans après, et dont on ne voit aucune mention dans tous les siècles précédents.

Il est vrai que dans un autre lieu de sa Réponse[4], il prétend avoir trouvé le mélange des deux espèces dans un saint Prosper[5], quel qu'il soit, auteur du cinquième ou sixième siècle. Mais il se trompe visiblement; car cet auteur parle bien d'une partie du corps de Notre Seigneur, qu'on donna trempée à une fille qui avait de la peine à avaler; mais c'est autre chose de mêler les deux espèces, autre chose de tremper le pain sacré dans une liqueur commune, comme on fit à Sérapion, pour en faciliter le passage. Saint Prosper marque le premier, et ne parle nullement de l'autre; tellement qu'on peut dire, sans hésiter, que mille ans durant il ne se trouve nul exemple approuvé des deux symboles mêlés dans la communion.

Que si l'on avait recours à l'Eglise grecque, on n'y trouverait pas mieux son compte; puisqu'encore que la communion par le mélange, s'y soit universellement introduite, on ne voit pas que ce puisse être avant le neuvième siècle, et il est constant, par le canon cent unième du concile de Constantinople *in Trullo*, c'est-à-dire, dans le dôme du Palais royal, qu'on n'y songeait seulement pas dans le septième, puisque chacun y prenait encore le pain avec la main, selon l'ancienne coutume; de sorte que ce ministre, qui veut que nous admettions le mélange des deux espèces dans la communion de Sérapion, n'en saurait trouver aucun exemple, ni en Orient ni en Occident, ni pour les saints, ni pour les malades, que plus de six cents ans après.

Quant à ce qu'il me prie à son tour de *lui indiquer quelque exemple de la communion d'un malade avant celui de Sérapion*[6]; compte-t-il donc pour si peu de chose, que, dans le petit nombre d'écrits que nous avons des trois premiers siècles, il s'y trouve un exemple si authentique, avec l'approbation d'un aussi grand homme que saint Denys d'Alexandrie? Un évêque aussi éclairé, aussi soigneux de la discipline, aura-t-il donné son approbation à une chose inouïe, et sans exemple dans l'Eglise? Mais pourquoi exiger absolument la communion d'un malade sous une espèce avant ce temps? La communion domestique, que M. de la Roque lui-même, avant cette dernière dispute, avait reconnue de bonne foi sous une espèce, n'est-elle pas suffisante pour établir la tradition de l'Eglise? Et s'il faut absolument la communion d'un malade pour soutenir celle de Sérapion, la communion de saint Ambroise, qui est du siècle d'après, n'est-elle pas assez authentique?

CHAPITRE XVI.

De la communion de saint Ambroise mourant.

Il est vrai qu'on fait ici les derniers efforts pour empêcher les avantages que nous en tirons; mais pour mettre fin aux disputes, il n'y a qu'à lire ce que son diacre Paulin écrit de sa dernière maladie[1]. « Honorat, évêque de Verceil (c'est celui qui l'assista à la mort), s'étant retiré pour se reposer au » haut de la maison, il entendit une voix qui lui » disait pour la troisième fois : Levez-vous, hâtez-» vous, parce qu'il rendra bientôt l'esprit : alors, » étant descendu, il présenta au saint le corps de » Notre Seigneur, il le prit; et aussitôt après qu'il » l'eût avalé, QUO ACCEPTO, UBI GLUTIVIT, il rendit » l'esprit, portant avec lui un bon Viatique, afin » que son âme, fortifiée de cette viande, allât jouir » de la compagnie des anges. » On ne peut rien voir de plus clair. Saint Honorat, averti d'en-haut, porte au saint ce qu'on avait accoutumé de porter aux malades à cette heure, car c'était dans le milieu de la nuit. Dans cet empressement, car le saint allait mourir, il n'y avait pas assez de temps pour offrir le sacrifice, et c'était le cas de porter ce qu'on avait accoutumé de réserver, c'est-à-dire le corps seul; ce qu'en effet nous avons vu qu'on avait porté à Sérapion. C'est aussi ce corps divin qu'Honorat porta à saint Ambroise. C'est pourquoi l'historien dit distinctement, qu'*il présenta au saint le corps de Notre Seigneur, que le saint le prit*, de la main, comme c'était la coutume : *qu'aussitôt après qu'il l'eut avalé*, UBI GLUTIVIT, terme qui convient naturellement aux choses solides, *il rendit l'esprit*, muni de ce Viatique, et fortifié de cette viande, ESCA; de sorte que tout détermine au corps seul. Si saint Ambroise était mort aussitôt après avoir pris le sang, il eût fallu se servir d'un autre tour, et dire qu'à peine eut-il avalé la sainte liqueur il expira; mais non : c'est aussitôt après *qu'il eut englouti le corps*, comme une viande dont on est avide. Que M. de la Roque, que l'auteur de la seconde Réponse, à l'exemple de leurs confrères, ramassent, tant qu'il leur plaira, des exemples de la synecdoche et de la partie prise pour le tout. Qui jamais a douté qu'il n'y en eût? Mais c'est l'erreur perpétuelle de ces messieurs, de conclure qu'il y a figure dans un endroit, parce qu'il y en a dans d'autres; ce qui est confondre tout le langage humain. Il faut voir si la figure convient au lieu : si, par exemple, la synecdoche peut être placée en cet endroit de l'histoire de saint Ambroise. Ces messieurs le sentent bien; et s'ils parlent encore un peu de la synecdoche[2], c'est pour ne pas ôter tout à fait cette échappatoire. Mais au fond, ils sentent bien qu'il n'y a rien ici de supprimé : l'action est toute expliquée. On voit distinctement le corps présenté : le corps pris dans la main : le corps avalé, et aussitôt après, la mort. C'est pourquoi M. de la Roque nous dit le premier, avec Calixte, que saint Ambroise, prévenu de la mort, après avoir reçu le corps du Seigneur, n'eut pas le temps de recevoir l'autre symbole : « que le récit de Paulin nous con-» duit là directement, puisqu'il dit expressément,

1. *La Roq. Rép.*, p. 99, 139. — 2. *Idem*, p. 85. — 3. *Pag* 83. — 4. *Pag*. 146. — 5. *Prosp., de dim. temp.*, c. VI, *t.* VIII, *Bib. max. PP.*, p. 40. — 6. *La Roq.*, p. 97

1. *Vita S. Amb. per Paul. Diac.*, c. XXIV, *n.* 47; *tom.* II, *part. II*, *col.* 12. *Sur.*, 4. *April.* — 2 *La Roq.*, p. 108, 109; *Anon.*, p. 143.

» que le malade n'eut pas plus tôt reçu le corps du » Seigneur, qu'il rendit l'esprit. Il ne pouvait, » poursuit-il, mieux faire voir qu'on n'eut pas le » temps de lui faire avaler le vin sacré[1]. » Et l'auteur de la seconde Réponse : « Je veux que saint » Ambroise ne reçut que le pain. M. Bossuet eût-il » voulu qu'on eût fait avaler le vin sacré à un » homme mort; puisque Paulin dit qu'aussitôt qu'il » eut avalé le pain, il expira[2]. » Il est donc enfin avéré que saint Ambroise ne communia que sous l'espèce du pain. Mais si l'autre ne lui eût manqué, que parce que la mort ne lui laissa pas le temps de la prendre, de bonne foi l'historien n'aurait-il pas naturellement marqué cette circonstance? N'aurait-il pas dit que la mort suivit de si près la réception du corps, qu'il n'y eut pas même de temps pour lui faire prendre le sang qu'on lui avait apporté, selon la coutume, supposé qu'en effet ce fût la coutume? Mais au contraire, il nous représente son saint évêque, comme n'ayant plus rien à désirer, après avoir reçu le corps du Sauveur. Saint Honorat est averti par une voix céleste, et trois fois de suite, d'aller vite, parce que le saint homme allait expirer. Dieu ne voulait pas qu'il manquât des consolations que les chrétiens avaient accoutumé de désirer et de recevoir en cet état. Les œuvres, dont Dieu se mêle d'une façon si miraculeuse, s'accomplissent, et il paraît que saint Ambroise n'attendait que l'effet de ce dernier soin pour aller à Dieu.

L'auteur de la seconde Réponse s'en prend à saint Honorat, *qui attendit trop à communier le malade*[3], et qui fut cause, par son retardement, *que saint Ambroise n'eut pas le temps de recevoir le calice*. Il ajoute, qu'il ne doute pas « que Dieu n'eût » bien voulu le conserver jusqu'à ce moment-là, » afin de lui donner la consolation de mourir dans » la communion de son Sauveur; mais que c'était » aussi tout ce qu'il pouvait légitimement désirer, » et que Dieu dût faire un miracle pour le conser- » ver en vie jusqu'à ce qu'il eût pris le calice, il ne » le croit pas. » Que veut-il dire? A la rigueur, saint Ambroise n'avait pas besoin de ce miracle; et quand il serait mort sans communier, sa bonne volonté lui eût servi devant Dieu. Mais puisque Dieu voulait faire un miracle, afin que cette bonne volonté eût son effet, son œuvre ne devait pas demeurer imparfaite. Pourquoi inquiéter ici saint Honorat, dont la mémoire doit être vénérable, pour cela même que saint Ambroise le choisit, parmi tant de saints évêques de la province, pour mourir entre ses bras? Au lieu, dit-on[4], « de veiller et de prier » auprès de son malade, et en tout cas, de dormir » dans une chaise auprès de son lit, il dort dans » une chambre haute. Une voix céleste n'est pas » capable de le réveiller, non pas même une se- » conde fois : il faut qu'elle éclate une troisième » pour le tirer du lit, et il attend le dernier moment » de la vie d'un malade pour lui donner la commu- » nion, au lieu de la lui donner dans le temps qu'il » est encore dans son bon sens. » Ne dirait-on pas à l'entendre que saint Ambroise avait perdu la connaissance, quand son saint confrère lui apporta la communion? Mais doit-on accuser un homme épuisé par les veilles précédentes, si, pour amasser de nouvelles forces, il va prendre un peu de repos; Dieu même le permettant ainsi, afin de montrer qu'il veille toujours sur ses serviteurs, pendant que ceux qui les gardent, accablés de l'infirmité de la nature, sont contraints de céder au sommeil? Mais quel excès de chagrin fait dire à cet auteur emporté, que saint Honorat, *paresseux et endormi*, se laisse à peine *tirer de son lit* par une voix divine, et *se fait tirer l'oreille par trois fois*[1]. Si notre auteur est embarrassé dans une difficulté où il ne voit point de sortie, il ne faut pas qu'un saint évêque en porte la peine. Dans les choses extraordinaires, on est surpris d'abord : on ne sait encore ce que c'est. Saint Pierre même, quand l'ange le vient éveiller pour le tirer de prison, en mettant ses habits, en suivant l'ange qui le ramenait à sa maison, ne sait s'il veille ou s'il dort encore; et il *s'imagine, que ce qu'il voit si réellement, n'est qu'un songe*[2]. Qu'y a-t-il donc à s'étonner, si le saint évêque de Verceil, étonné d'une voix extraordinaire, ne sait pas d'abord ce que c'est, et si Dieu le permet ainsi, pour ensuite se faire sentir d'une manière plus vive et plus puissante? Mais puisque Dieu s'en mêle si visiblement, tout s'accomplira dans le temps. Le monde aura un exemple d'une Providence, qui sait donner à ceux qu'elle honore d'un regard particulier, tout ce que leur piété leur fait désirer.

Faisons ici un peu de réflexion sur les deux exemples que nous venons de voir; je veux dire sur celui de Sérapion, et sur celui de saint Ambroise, et comparons-les avec les autres que nous avons considérés dans les chapitres précédents. Souvenons-nous du passage de saint Justin, et des messes que l'on disait exprès, quand on le pouvait, pour communier les malades, et que les malades disaient eux-mêmes, s'ils étaient prêtres, comme le fit saint Paulin, évêque de Nole, dans l'âge même de saint Ambroise. Nous avons vu, dans saint Justin, l'Eucharistie portée aux absents sous les deux espèces; mais nous avons vu aussi que c'était en sortant du sacrifice. Les deux espèces nous ont paru aussi distinctement marquées dans quarante ou cinquante exemples de communions de malades; mais il ne nous a pas paru moins clairement, que c'était à l'heure de la messe qu'on les distribuait ainsi. C'en est assez pour nous convaincre, que lorsqu'on les trouvait distribuées toutes deux, c'était aussi la coutume de les exprimer l'une et l'autre. Si donc il n'en est parlé, ni dans la communion de Sérapion, ni dans celle de saint Ambroise; et si nous voyons clairement au contraire qu'ils n'ont reçu que le corps, c'est que les circonstances étaient différentes : c'est que Sérapion et saint Ambroise furent pressés de la maladie dans un temps où l'on ne pouvait offrir le sacrifice, au milieu de la nuit, comme Eusèbe le dit distinctement de Sérapion, et le diacre Paulin de saint Ambroise; et ce qu'il y a de plus remarquable; c'est que les choses étaient dans une extrémité où il n'y avait pas un moment à perdre, où l'on n'avait pas le temps d'offrir ni de consacrer, où constamment on ne le fit pas, où par conséquent on ne pût donner que l'Eucharistie réservée. C'est alors qu'on ne voit paraître que le corps seul; et l'on ne veut pas que nous voyions dans ces deux exemples, la coutume dont il s'agit!

1. *La Rép.*, p. 110, 111 — 2. *Anon.*, p. 142. — 3. *Idem* — 4. *Anon.*, p. 152.

1. *Anon.*, p. 142. — 2 *Act.*, XII. 9.

On a beau dire que nous ne citons que deux exemples. Car, pour ne point encore parler de tous les canons, de toutes les observances, et enfin de tous les passages, dont ces deux exemples sont soutenus; ces deux exemples, sans aller plus loin, nous sont donnés comme n'ayant rien que de très-commun, et de très-reçu dans l'Eglise. Saint Denys d'Alexandrie, homme très-versé dans les canons, raconte celui de Sérapion comme une chose ordinaire, dans une lettre qu'il écrit à un grand évêque de son temps, sans qu'il paraisse en effet, que ni cet évêque, ni Eusèbe de Césarée, qui a transcrit cette lettre dans son Histoire, ni enfin qui que ce soit y ait rien remarqué d'extraordinaire. Quant à l'autre exemple, Honorat, un saint évêque, averti de Dieu, donne l'Eucharistie en cette forme : saint Ambroise, un si grand homme et si régulier, la reçoit. Ni l'Eglise de Milan ni les autres Eglises du monde ne s'en étonnent. Le diacre Paulin, témoin oculaire, en écrit l'histoire à saint Augustin dans la Vie qu'il lui dédie, sans crainte d'être repris. Plus on combat ces exemples, sans en pouvoir renverser l'autorité, plus on montre qu'on en est pressé au dernier point; et l'on voit qu'il n'y a rien de plus accablant que ce qui fait employer, pour s'en dégager, tant de faibles et impuissantes machines.

Au reste, j'ai rapporté le passage du diacre Paulin, comme il est dans les manuscrits, comme il se trouve dans les éditions les plus exactes de saint Ambroise, et entre autres dans celle d'Erasme, dans Surius, dans Monbritius, le plus correct des collecteurs de Vies, et qui étant Milanais, a pu voir des exemplaires plus fidèles de la Vie de saint Ambroise, et comme les Bénédictins, dont les travaux et l'exactitude sont loués dans toute l'Europe (car je m'en suis informé), se préparent à nous le donner dans la nouvelle édition qu'ils achèvent de saint Ambroise : ce que je suis bien aise de remarquer, parce qu'encore que le changement qu'on voit dans les éditions moins soignées n'ait rien de fort considérable, ni qui donne atteinte à ma preuve, il m'importe que le lecteur voie le soin que je prends dans les moindres choses, de lui donner tout bien digéré, et poussé jusqu'au dernier éclaircissement. Il ne faut pas plaindre ses peines, quand il s'agit de soulager des infirmes, et de combattre des chicaneurs. C'est pourquoi je ne veux rien oublier, dussé-je en devenir ennuyeux; et comme je prévois que nos adversaires en reviendront toujours à leur synecdoche, il faut une bonne fois la renverser jusqu'au fondement.

CHAPITRE XVII.

Les ministres abusent de la synecdoche : deux raisons d'exclure cette figure des passages où le corps de Notre Seigneur est nommé seul, et en particulier dans ceux où il s'agit de la communion des mourants.

Lorsque je trouve le corps de Notre Seigneur nommé seul en tant de rencontres, et en particulier lorsqu'il s'agit de la communion des mourants, outre les raisons particulières qu'on tire de chaque passage, deux raisons générales me persuadent qu'il faut entendre à la lettre le corps seul, et non pas le corps et le sang par la figure qui exprime le tout par la partie.

La première raison que j'en ai, c'est qu'on ne se sert de cette figure, que lorsque ces deux parties sont inséparables, et ne vont jamais l'une sans l'autre. Ainsi dans le langage figuré, on prend la bouche pour tout le visage, *ora*, le seuil de la porte, ou la porte même, ou le toit, pour toute la maison, *tectum*, *limina*, la poupe pour tout le vaisseau, et ainsi du reste. Et la raison en est évidente; parce que ces choses étant comme je viens de dire, inséparables, et ne paraissant jamais ensemble, l'une ramène nécessairement l'idée de l'autre. C'est pourquoi dans le langage abrégé, qui est la source de la plupart des figures, et particulièrement de celle-ci, en nommant une des parties, par exemple, la plus importante ou la plus apparente, et celle qui se montre la première, on fait nécessairement entendre l'autre. Afin donc qu'on pût user de cette figure dans l'occasion présente, il faudrait qu'il fût véritable qu'on ne prît jamais le corps sans le sang, ni l'une des espèces sans l'autre. Or, loin que cela soit véritable, le contraire est très-certain, et la seule communion domestique en est un exemple si convaincant, que M. de la Roque en est naturellement demeuré d'accord dans son *Histoire de l'Eucharistie*, et que mon autre adversaire, qui s'est efforcé de le nier, n'a osé pousser la négative jusqu'à la communion des solitaires. Mais sans avoir égard à leurs sentiments, que l'envie seule de disputer a fait naître, un homme de bon sens et de bonne foi n'a qu'à lire les choses sans prévention, pour être entièrement convaincu que la communion domestique s'est faite sous une espèce : ce qui étant établi, loin qu'on puisse dire que la communion se fît toujours nécessairement sous les deux symboles, il paraît au contraire, du moins dans les premiers siècles, qu'elle était plus ordinaire sous un seul que sous les deux; puisque durant les persécutions, la communion domestique, qui se faisait tous les jours, était sans comparaison plus fréquente que la communion dans les assemblées, que la persécution rendait plus difficiles et plus rares.

Ainsi, quand je verrai, dans les Pères, que l'on offre, que l'on consacre, que l'on fait le corps de Notre Seigneur, sans parler du sang, j'entendrai nécessairement, par la figure synecdoche, l'un des symboles exprimé par l'autre; parce qu'on ne vit jamais aucune occasion ni aucun exemple où l'on ait offert et consacré le sacrement, sans en offrir et consacrer les deux parties; et que selon toute la Tradition, c'est précisément dans les deux espèces que consiste le sacrifice. Mais comme il n'en est pas de même de la communion, et que, dès les premiers siècles, il s'en faisait tous les jours, et des milliers, sous une espèce, il paraît qu'en cette occasion l'une des espèces ne ramène pas l'idée de l'autre; et par conséquent que la figure dont il s'agit n'y convient pas; et je prie qu'on remarque bien ce principe, parce qu'il en naîtra bientôt de merveilleuses conséquences, et un entier éclaircissement de la vérité.

Ma seconde raison est tirée de ce que, dès l'origine du christianisme, je trouve perpétuellement et constamment la partie solide du sacrement, nommée seule sous le nom de pain, ou de corps, ou d'autres termes équivalents dans un certain cas déterminé, qui est le cas de la réserve, et en parti-

culier de celle qu'il fallait faire nécessairement pour les malades, pour qui le temps ne permettait pas qu'on offrît le sacrifice, ni qu'on en attendît l'heure. Car c'est ce qui fait paraître que l'expression que l'on fait dans le discours de cette partie solide du sacrement, ne vient pas d'une figure arbitraire, mais d'un usage réglé, qui était né d'une difficulté particulière; c'est-à-dire, de celle qu'on trouvait à garder longtemps l'autre espèce; difficulté si véritable, qu'il a fallu enfin en convenir, comme je l'ai déjà marqué. Car l'anonyme, qui paraît le plus difficile sur ce sujet, ne laisse pas d'avouer, ce qui est aussi trop visible pour être nié, *que le pain se pouvait mieux, et plus longtemps conserver, que le vin*[1]; ce qui l'oblige aussi à rejeter, *sur une espèce de nécessité*, la coutume de ne prendre que le pain sacré dans les communions domestiques, du moins *en plusieurs rencontres;* parce que *les deux espèces ne se pouvaient ni si bien ni si aisément garder*[2]. Il ne s'agit donc pas de chercher ici une nécessité absolue, et il suffit qu'il y ait une *espèce de nécessité :* il ne s'agit pas non plus de savoir si, absolument parlant, on peut garder le vin : c'est assez qu'on ne le peut garder, *ni si longtemps, ni si bien, ni si aisément*. L'Eglise, qui voulait rendre la communion facile à ses enfants, se contente *de cette espèce de nécessité;* et si elle s'en contentait, pour accorder la réserve de l'Eucharistie sous une espèce à ceux qui se portaient bien, à plus forte raison doit-on croire qu'elle s'en sera contentée pour faciliter la communion des malades, qui, dans de plus grands besoins, avaient moins de commodité de s'ajuster aux heures du sacrifice.

Ce n'est donc qu'à ce besoin qu'il faut attribuer la différence qu'on trouve entre la communion de tant de mourants, et celle de Sérapion et de saint Ambroise. Ce n'est point par une bizarrerie de style, ni par l'usage arbitraire d'une figure, qu'on trouve les deux espèces exprimées dans les communions des premiers, au lieu qu'on n'en trouve qu'une seule dans la communion des autres. C'est, comme je l'ai déjà dit, que les uns ayant communié, sans être surpris ni pressés, à l'heure du sacrifice, on leur a pu donner naturellement ce qu'on y venait de consacrer; et qu'au contraire, les autres, pressés de communier au milieu de la nuit, sans qu'on eût un moment à attendre, on ne leur a pu donner que la partie du sacrement, qu'une espèce de nécessité obligeait à réserver seule, c'est-à-dire, le pain sacré. Ce n'est point par hasard, ni par négligence, ni pour abréger le discours, que dans ces communions on n'a fait mention que du pain; au contraire, c'est avec dessein, et pour exprimer ce qui se faisait ordinairement dans l'Eglise.

CHAPITRE XVIII.

Examen des endroits où il est parlé de la réserve.

Ce raisonnement paraîtra d'autant plus fort, qu'en examinant toute la suite où il est parlé de la réserve, nous n'y voyons partout que le pain sacré. Cette recherche se peut faire, ou selon les vrais principes, ou selon les suppositions de nos adversaires. Selon les vrais principes, la réserve est aussi ancienne que l'Eglise. La communion domestique, que personne ne révoque en doute, rend cette vérité incontestable; et nous avons remarqué qu'après une réserve si universelle pour ceux qui se portaient bien, c'est trop abuser le monde, que de vouloir chicaner sur celle qu'on faisait pour les malades. Il est pourtant véritable que nos adversaires ont porté leur chicane jusque-là. Quoique la communion de Sérapion et de saint Ambroise, où la réserve est si manifeste, nous soient montrées comme des choses usitées, et auxquelles tout le monde était accoutumé, ces messieurs les veulent faire passer pour extraordinaires. Il est vrai qu'ils n'ont pu nier que les canons de Nicée et de Carthage n'ordonnassent la communion pour les malades, comme une chose ordinaire; mais plutôt que d'admettre la réserve, M. de la Roque a prétendu, malgré toute l'antiquité, qu'autant de fois qu'on donnait l'Eucharistie aux malades on la consacrait dans leur maison; et enfin, après avoir parcouru tous les siècles l'un après l'autre, pour chercher le commencement de la réserve pour les malades, il ne trouve de point où la fixer, que *peut-être à la fin du septième siècle*[1].

Nous avons déjà montré qu'une telle prétention est une illusion manifeste, et la suite découvrira davantage combien ce ministre abuse le monde par une recherche apparente de l'antiquité. Mais afin que la vérité paraisse en toute manière et en toute supposition, on suppose avec lui que la réserve, qu'il a voulu nous contester dans les premiers siècles, a commencé à la fin du septième. Si je prouve que dans ces temps, et dans les suivants, on ne la trouve que sous la seule espèce du pain, ce sera une conviction que le vrai esprit de l'Eglise était de la faire de cette sorte; et cette preuve, jointe à celle qu'on tire de la communion domestique, et de celle de Sérapion et de saint Ambroise, où l'on ne voit pareillement que le pain sacré, achèvera la démonstration de la pratique de tous les siècles, et fera voir la chaîne entière de la Tradition. Or, la chose me sera facile, en suivant M. de la Roque dans la recherche qu'il a faite de cette matière.

Il dit donc que ce qu'il n'a pu trouver dans les six premiers siècles, *nous le trouvons infailliblements dans les suivants*[2]; et qu'en effet, vers la fin du septième siècle, il lui paraît *quelques acheminements à la réserve de l'Eucharistie, quoiqu'il n'y ait rien de formel ni de positif pour les malades*. Il en allègue deux exemples, l'un dans l'institution de l'office des présanctifiés, qu'il attribue faussement, comme nous verrons ailleurs, au concile tenu à Constantinople *in Trullo*, dans le dôme du palais impérial, en 692; l'autre en l'an 693, dans le concile XVI de Tolède[3].

Notre auteur remet à parler de l'office des présanctifiés, à un lieu plus propre[4], où nous en traiterons aussi avec lui. Pour le concile de Tolède, le ministre avoue qu'il y est réglé que le pain sacré sera d'une moyenne grandeur, « afin que ce qui en » restera puisse être gardé plus facilement, sans » qu'il y soit fait aucun tort, ABSQUE ALIQUA INJURIA,

1. *Anon., pag.* 169. — 2. *Pag* 215.

1. *La Roq., p.* 64. — 2. *La Roq., p.* 61. — 3. *Conc. Tolet.* XVI, *can.* 6; *Vid. Conc. Labb., tom.* VI, *col.* 340. — 4. *La Roq., p.* 62, 63.

» en quelque petit endroit, ou dans quelque sachet » moyen. » Voilà comment ce ministre traduit le mot, *modico loculo*, qui se trouve dans le canon; et il omet ce qu'on y trouve aussi, *absque aliquâ injuriâ*, ce qui est mis pour exclure toute négligence et toute irrévérence.

Ce ministre remarque qu'il n'est point dit dans ce canon à quelle fin on gardait ces restes sacrés, et qu'on n'y parle non plus ni de boîte, ni d'autre vaisseau destiné à le garder. Je ne sais s'il ne voudrait pas insinuer qu'on ne faisait pas grand cas de ces restes du pain consacré, puisqu'on les mettait *dans un sachet* ou *dans un petit endroit*. Mais pour ce qui est du petit endroit, il pouvait être très-orné; et l'on ne peut douter qu'il ne fût très-propre; puisque le concile explique si bien, que le corps de Notre Seigneur y doit être gardé *sans irrévérence*, ABSQUE INJURIA. Pour les sachets, ils sont employés dans l'Ordre romain, à rompre dedans, l'oblation sainte, ou le pain sacré qu'on allait distribuer au peuple. On empêchait, par ce moyen, les particules de tomber à terre; et puisque c'était par respect qu'on se servait de ces sachets, on voit bien qu'on les faisait dignes d'un si saint usage. Enfin, de quelque manière qu'on veuille traduire le mot *loculus*, soit un sachet, soit une bourse, ou quelque autre réceptacle que ce soit, on ne peut douter qu'on n'y désirât toute la bienséance requise.

Que si le concile n'exprime pas à quel usage devaient servir ces restes si soigneusement conservés, ce ministre devait entendre, que c'est qu'il n'y avait là rien de nouveau, et qu'on savait dans l'Eglise à quoi il fallait employer l'Eucharistie réservée. Ainsi, loin de s'imaginer que c'était là un commencement, ou quelque acheminement vers la réserve, il devait juger au contraire que c'en était une suite. Et en effet, le concile ne se propose pas ici d'ordonner quelque chose de nouveau touchant l'usage des oblations moyennes, mais de faire observer l'ancienne coutume de l'Eglise, *sicut Ecclesiastica retentat consuetudo*. Il fallait juger de même de la réserve, et ne se pas imaginer des nouveautés, comme notre ministre fait, sans fondement. Au surplus, il est aisé de juger, sans faire de grandes recherches, que ces restes étaient gardés pour les malades. La coutume de les communier était si constante, qu'on ne peut en imaginer un usage plus naturel. M. de la Roque ne s'y oppose pas; et puisqu'il consent lui-même à mettre la réserve de l'Eucharistie pour les malades, *vers la fin du septième siècle*, il nous indique tacitement le canon de ce concile de Tolède, tenu à l'extrémité du même siècle en 693.

Que si c'est par là que commence, selon M. de la Roque, la réserve pour les malades, on ne peut assez remarquer qu'on ne réserve que le pain seul. D'où vient cela, je vous prie, si ce n'est de l'ancien esprit de l'Eglise, qui de tout temps n'avait réservé que le pain sacré? C'est ce pain que l'on reçoit dans la communion domestique : c'est ce pain que Sérapion et saint Ambroise mourants reçoivent des mains de l'Eglise : c'est ce pain qu'on a vu partout dans la réserve. Ce que font les Pères de Tolède, lorsqu'ils commencent à faire garder, par un soin public, le pain sacré tout seul, vient du même esprit; et à vrai dire, ce n'est pas là un commencement, c'est une suite du même dessein qu'on a toujours vu dans l'Eglise, et de cet inviolable respect qui lui a fait conserver toujours l'Eucharistie sous l'espèce où elle pouvait la conserver avec plus de sûreté et de décence.

On voit clairement le même dessein dans les décrets du pape Léon IV, au neuvième siècle, répétés par le célèbre Rathier de Vérone, dans le dixième. On « y ordonne aux prêtres de célébrer dévotement » la messe, de prendre avec crainte le corps et le » sang de Notre Seigneur. » Voilà les deux espèces à l'endroit où il s'agissait du sacrifice; mais quelques lignes après, où il s'agit de la réserve de l'Eucharistie pour les malades, on ne parle plus que du corps : « Qu'on ne mette rien sur l'autel, si ce » n'est les coffrets avec les reliques des saints, CAP» SÆ (le mot de châsses est venu de là); on peut y » mettre les quatre Evangiles, ou la boîte avec le » corps de Notre Seigneur, PYXIS, pour le Viatique » des malades[1]. » Qui ne voit que c'est de dessein, et pour dire ce qui se faisait effectivement, qu'on exprime ici le corps? C'est pourquoi le reste suit de même, et la boîte nous détermine au même sens. Osera-t-on persister à dire, qu'on ait gardé le vin consacré dans une boîte, *in pyxide*[2]? Etait-ce dans de tels vaisseaux qu'on conservait les liqueurs? J'y vois l'encens, j'y vois les reliques, j'y vois le corps de Notre Seigneur, je n'y vois jamais le sang; et si l'on veut s'imaginer quelque fiole qu'on y renfermât, il serait parlé de la fiole comme de la boîte, ce qui ne se trouve nulle part; au contraire, on trouve toujours ce mot avec le corps, et jamais une seule fois avec la liqueur sacrée; et sans sortir du siècle de Léon IV, on y trouve encore la boîte dans les Capitulaires d'Hincmar, mais on n'y trouve que la sainte oblation; c'est-à-dire, manifestement le corps de Notre Seigneur. Il faut, dit Hincmar[3], « demander au prêtre, s'il a une boîte » où il puisse renfermer décemment l'oblation sainte » pour le viatique des malades. »

C'est une chose surprenante que l'anonyme, qui examine avec soin les passages que l'on vient de voir de Léon IV, et d'Hincmar, auteurs du neuvième siècle, où la boîte de la réserve est si clairement exprimée[4], ne laisse pas de dire au même chapitre, *que le premier qui parle de ces boîtes est Burchard, auteur latin du onzième siècle*[5]; tant il avait de penchant à reculer, autant qu'il le pouvait, la mention d'un vaisseau, où, quelque semblant qu'il fasse, il reconnaît trop distinctement la réserve sous une seule espèce.

Quant à ce mot, *oblation sacrée*, je pensais que d'habiles gens ne me contesteraient pas que, dans le langage ecclésiastique, il signifie en particulier le pain que l'on offre et que l'on consacre à l'autel; mais puisqu'ils n'ont pas pris garde à cet usage, et qu'ils m'en demandent des exemples[6], je leur ai marqué les endroits où ils les peuvent trouver en très-grand nombre. S'ils en veulent du siècle d'Hincmar même, le docte du Cange leur en fournira[7]. Ils pouvaient, sans aller plus loin, en trou-

1. *Tr. de la Communion*, *p.* 250; *Decret. Leon IV*, *tom.* VIII; *Conc. Labb.*, *col.* 35; *Spicil.*, *tom.* II, *p.* 268. — 2. *La Roq.*, *Rép.*, *p.* 80, 81; *Anon.*, *p.* 165. — 3. *Capit. Hincm. ad Presb.*, *c.* VIII, *tom.* VIII *Conc.*, *p.* 573. — 4. *Anon.*, *p.* 164, 165. — 5. *Pag.* 177. — 6. *La Roq.*, *pag.* 102; *Anon.*, *pag.* 164, 165. — 7. *Du Cange verbo*, Oblatio, Oblata, *etc.*

ver dans les endroits mêmes qu'ils examinaient. On trouve parmi les préceptes de Léon IV, cette ordonnance adressée aux prêtres : *Faites un signe de croix bien droit*, c'est-à-dire, bien formé, selon l'usage ecclésiastique, *sur le calice et sur l'oblation*[1], c'est-à-dire, sur le calice et sur le pain. On voit ici l'oblation distinguée manifestement du calice, encore qu'il fût aussi offert; mais l'usage l'avait emporté, comme en d'autres passages, on appelle hostie le seul pain sacré; usage qui dure encore parmi nous, encore que le saint calice fasse partie du sacrifice. On entendait donc par le mot d'oblation, ce qu'on entend encore à présent par celui d'hostie. M. de la Roque produit le canon VI du concile XVI de Tolède[2], où l'on voit la même chose. Le titre porte : *Qu'il faut offrir une oblation entière, et préparée avec soin*[3]; c'est-à-dire, non pas un morceau de pain à sa fantaisie, mais un pain préparé exprès d'une certaine figure, et d'une moyenne grandeur, comme il paraît par les termes du canon, qui l'appellent, pour cette raison, *une oblation moyenne*, comme ce ministre le reconnaît. Nous en trouverons bien d'autres naturellement, et sans les chercher dans la suite de ce discours, que nos messieurs ont cité sans y faire de réflexion. Mais à présent, c'est perdre trop de temps à prouver une chose évidente, dont aussi tous ceux qui ont tant soit peu considéré ces matières sont d'accord.

On ne peut donc plus douter, qu'on ne voie dans le temps d'Hincmar, la réserve sous une seule espèce. On la voit dans l'Ordre romain qu'il faut bien mettre, quoi qu'en puisse dire l'anonyme[4], au-dessus du onzième siècle; puisqu'il est interprété et suivi par des auteurs de huit à neuf cents ans. Cet auteur demeure d'accord sur ce vénérable cérémonial[5]; Amalarius[6], qui l'interprète au neuvième siècle, et le Micrologue[7], qui fait la même chose dans le onzième, *parlent tous deux d'une troisième partie de l'hostie que l'on réservait pour les malades;* mais l'anonyme ajoute, *qu'on réservait aussi du vin sacré.* Si cela était, il le trouverait quelque part dans ces livres, où tout ce qui se fait, tant à l'égard du corps qu'à l'égard du sang, est marqué jusque dans le plus petit détail. Ce ne sera qu'en ce qui regarde la réserve, qu'il faut sous-entendre le sang, sans qu'il en soit dit un seul mot, et la figure synecdoche a le privilége qu'on la peut mettre partout où l'on veut. Amalarius dit expressément, au lieu cité par l'auteur[8], que par « la particule de l'oblation que l'on met dans le calice, il » faut entendre le corps de Jésus-Christ ressuscité; » par celle qui est mangée par le prêtre et par le » peuple, on entend Jésus-Christ marchant sur la » terre, et conversant avec les hommes; par celle » qu'on laisse sur l'autel, on entend Jésus-Christ » enseveli, et la sainte Eglise l'appelle le Viatique » des mourants. » Il n'est pas dit un seul mot du sang réservé. L'auteur objecte que le Micrologue dit que cette *troisième partie se donnait à ceux qui devaient communier, et aux infirmes*[9] : Je le veux. *Donc*, poursuit-il, *on communiait encore publiquement sous les deux espèces :* oui, ceux qui étaient présents, je le veux encore. Donc on communiait aussi les infirmes qui n'y étaient pas. Pour tirer cette conséquence, il faudrait trouver dans le cérémonial l'endroit où l'on réservât le sang pour eux, comme on y trouve partout l'endroit où on leur réserve le corps. Que s'il ne paraît nulle part, on voit bien qu'il n'y en avait aucun.

Mais, dit-on, dans l'Ordre romain de saint Grégoire, au rapport du docte Ménard, on communie les malades sous les deux espèces. Qui doute qu'on ne le fît dans les cas dont nous avons vu tant d'exemples? La question est de la réserve du sang précieux, qu'on trouverait dans l'Ordre romain, dans Amalarius, dans le Micrologue, aussi bien que celle du corps, si elle eût été en pratique.

On peut rapporter au même temps le chapitre : *Pervenit, de consecratione, distinction.* II, qui est un canon d'un concile de Reims, où il est porté que « quelques prêtres font si peu d'état des divins » mystères, qu'ils donnent à des laïques, ou à des » femmes, le sacré corps de Notre Seigneur pour » le porter aux malades[1]; » ce que le concile défend sous de grandes peines, et ordonne que le prêtre communie lui-même le malade. On ne reprend pas ces prêtres de n'avoir envoyé aux malades qu'une seule espèce, mais de ce qu'ils ne la donnaient pas eux-mêmes, comme leur charge les y obligeait; et l'on voit clairement dans ce canon la coutume de la réserve et de la communion des malades sous la seule espèce du pain.

CHAPITRE XIX.

Suite de la même matière.

Pour ne point avoir de querelles avec les ministres sur des questions de critique, j'ai rangé parmi les preuves du huitième ou du neuvième siècle[2], l'auteur grec de la Vie de saint Basile, sous le nom d'Amphilochius, où nous voyons comme dans l'Ordre romain, le pain sacré divisé en trois parties, dont on suspend *la troisième sur l'autel dans une colombe d'or*[3]. Cela montre la pratique de l'Eglise grecque, du moins au neuvième siècle; puisque ce livre grec se trouve traduit, et en particulier l'endroit de l'Eucharistie suspendue dans une colombe d'or, par Enée, évêque de Paris, sous Charles le Chauve, dans son excellent ouvrage contre les Grecs[4].

Je laisse à part la vaine critique de l'auteur de la seconde Réponse[5] qui veut par des conjectures contraires, de son aveu propre, au sentiment du docte Daillé, qu'on attribue à un auteur latin cette Vie grecque, et qu'on l'a crue traduite du grec en latin par Eveimius, grec, et Ursus, latin[6]. Laissons ces vaines remarques, qui assurément ne seront suivies de personne. Et s'il faut ici conjecturer, cette vie ressent tout à fait le siècle même de saint Basile, ou au plus tard, le suivant, à cause principalement d'une certaine *apathie, ou impassibilité, et imperturbabilité*[7], plus stoïcienne que chrétienne, qu'on y trouve mentionnée : dogme introduit en ce temps, parmi les solitaires d'Orient, par Evagrius, dont on n'entend plus parler dans la suite, et sur-

1. *Decret. Leon. IV, sup.* — 2. *La Roq., pag.* 62. — 3. *Conc. Tolet.* XVI, *can.* 6, *ann.* 693, *t.* VI *Conc.*, *col.* 1340. — 4. *Anon., pag.* 166. — 5. *Pag.* 167. — 6. *Amal., lib.* III. 35. — 7. *Microl.* 17. — 8. *Amal., lib.* X. 5. — 9. *Microl.* 17.

1. *Grat., de Cons., dist.* 2, *c.* XXIX. — 2. *Traité de la Commun., p.* 250. — 3. *Vit. S. Basil. per Amphil., c.* VI. — 4. *Æn., Par. Tract. adv. Gr., t.* VIII; *Spicil., p.* 80, 81. — 5. *Anon., p.* 172. — 6. *Æn. ibid.; Sur.,* I *Jan.* — 7. *Vit. S. Basil., c.* III; *Sur., c.* VII.

tout depuis que cet Evagrius eût été condamné au cinquième siècle, avec son maître Origène, dans le concile sous Justinien. On peut voir sur ce dogme l'*Histoire Lausiaque de Palladius*[1], disciple d'Evagrius, qui a écrit au cinquième siècle, et les réflexions qu'on y a faites. Quoi qu'il en soit, on trouve dans cette Vie la réserve du pain sacré dans une colombe d'or. Notre ministre demande « d'où » l'on peut tirer cette conséquence, qu'elle ne ren» fermait que l'espèce du pain[2]. Ne pouvait-elle pas » être, poursuit-il, d'une juste grandeur, et assez » capable de contenir une petite coupe, ou bien une » petite fiole, du sang de Jésus-Christ? » Qui doute de la possibilité? Il est question du fait. On voit ici le pain sacré partagé en trois : on voit la troisième partie mise dans une de ces colombes, et aussitôt après suspendue : on n'y trouve nulle mention ni de ces coupes ni de ces fioles; non-seulement on n'en trouve pas en ce lieu, mais on n'en trouve nulle part; et bien qu'on trouve partout dans l'Ordre romain, et ailleurs, des fioles qu'on appelait *amæ* ou *amulæ*, pour présenter le vin de l'oblation, on n'en trouve jamais pour le réserver après qu'il est consacré.

M. de la Roque sort de cette difficulté d'une autre façon[3]; et voyant qu'il n'y avait que le pain sacré dans ces colombes, il se sauve en répondant, qu'*il n'est pas dit que ce fût pour les malades*. J'en conviens; mais j'ai toujours ce que je demande, savoir, que lorsqu'il s'agit de réserve on ne trouve qu'une seule espèce. Et de plus, à quoi M. de la Roque veut-il que cette réserve ait servi sur l'autel? Dira-t-il que c'était pour adorer l'Eucharistie ainsi suspendue? J'y consens; mais cet usage s'accorde parfaitement avec celui dont il s'agit, et qui ne se trouve pas moins parmi les Grecs que parmi nous; et ce qui montre la conformité des deux Eglises, c'est qu'on trouve au cinquième siècle, dans le Testament de Perpétuus, évêque de Tours, *des colombes d'argent pour la réserve*, AD REPOSITORIUM[4]. Ces messieurs qui sont remplis d'érudition, ne manquent pas ici de nous faire des colombes pour d'autres fins que pour la réserve de l'Eucharistie, comme celles qu'on suspendait dans les baptistères (c'était alors de grands lieux séparés du reste des Eglises, où étaient les fonts baptismaux). Il y avait donc là de ces colombes; ce qui fait voir, dit M. de la Roque[5], *qu'elles n'étaient pas destinées pour la garde du sacrement*. Mais, qui lui a dit que le sacrement n'était pas gardé dans le baptistère, comme plusieurs doctes l'estiment? Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de savoir si l'on avait des colombes pour plusieurs usages, et même pour le simple ornement, comme le prétend l'auteur de la seconde Réponse : il est question de ces colombes, AD REPOSITORIUM, *pour la réserve*, dont on se servait dans les Eglises, comme le montre Perpétuus dans son Testament. « Je donne et lègue, dit-il, au prêtre Ama» larius, une colombe d'argent pour la réserve, si » mon Eglise n'aime mieux lui donner celle dont » elle se sert, et retenir la mienne. » M. de la Roque observe[6], que « REPOSITORIUM, parmi ceux qui » entendent la langue latine, est proprement un » vaisseau où on ramasse les restes des viandes, et » les instruments ou ustensiles qui servent à ta» ble; » d'où il conclut que la colombe de Perpétuus était destinée à « la garde, non de l'Eucharistie, » mais des vaisseaux et des instruments qu'on em» ployait en la célébrant. » Mais pourquoi non de l'Eucharistie, puisque c'est la vraie viande des chrétiens? et d'où vient que M. de la Roque ne s'est servi que de la moitié de sa remarque? Songe-t-il combien monstrueuses et éloignées du naturel, eussent dû être ces figures de colombes, pour contenir seulement les patènes, qu'on faisait si grandes, quand on les aurait séparées du calice, et des autres instruments sacrés; ce qui n'était pas? D'ailleurs, que voudrait dire la figure de la colombe, pour y renfermer les vaisseaux? Il n'en est pas de même de l'Eucharistie, que le Saint-Esprit, figuré par la colombe, consacre, d'où le Saint-Esprit se répand pour vivifier les âmes et les corps. Aussi ne trouve-t-on nulle mention, nul vestige de ces colombes pour renfermer les vaisseaux, pendant qu'on voit encore dans des anciennes églises, comme dans celle de Saint-Maur-des-Fossés, l'Eucharistie suspendue sur l'autel dans une colombe. Qu'on ne méprise pas ces petites choses, qui sont autant de preuves muettes de la Tradition. Tout parle dans l'Eglise : tout y sert à en expliquer les canons, à éclaircir les antiquités, à établir la vérité, dont l'Eglise est la dépositaire. Les ampoules, vaisseaux destinés, dès le temps de saint Optat, à conserver le saint chrême, rendent témoignage à l'onction sainte de la confirmation : les colombes, pour la réserve, rendent encore sensible celle qu'on a faite de tout temps de l'Eucharistie. Les calices et les patènes précieuses, dont les Eglises sont enrichies, font voir à l'œil le respect profond avec lequel on l'offrait, et la sainte magnificence du sacrifice chrétien. Tous ces instruments sacrés du ministère ecclésiastique sont aussi des instruments et des preuves de la Tradition. Mais revenons aux instruments, et aux preuves animées.

On n'a fait aucune réplique au passage que j'ai rapporté d'un concile d'Orléans[1], sous le roi Robert, en l'an 1017[2]. Là, par trois fois, en trois ou quatre pages, lorsqu'il est parlé de l'usage commun de l'Eucharistie, on explique distinctement le corps et le sang; mais y ayant occasion de parler de la réserve, on remarque que certains hérétiques gardaient les cendres d'un enfant brûlé, *avec la même religion dont on a accoutumé de garder le corps de Jésus-Christ pour le Viatique des malades*[3], sans aucune mention du sang, par une visible distinction de la réserve d'avec l'usage commun.

Si l'on pense que c'est pour nous, après tout, un médiocre avantage de trouver au neuvième siècle, ou aux environs, la réserve d'une seule espèce pour les malades, je réponds premièrement, que ce qu'on trouve si établi, dans ce siècle, vient d'une tradition plus haute que nous avons remarquée, et en général dans toutes les communions domestiques, et en particulier pour les malades, dans les exem-

1. *Pall., Hist. Laus. Bib. PP. G. L., tom.* II, *part. II, p.* 898, 915. — 2. *Anon., p.* 70. — 3. *La Roq., pag.* 43. — 4. *Test. Perp., t.* V. *Spicil., p.* 106. — 5. *La Roq., p.* 45. — 6. *Pag.* 43.

1. *Traité de la Comm., pag.* 250; *Spicil., tom.* V, *pag.* 670.
2. Le Père Pagi, *Crit. in Annal. Baron., tom.* IV, *pag.* 112 *et* 113, *an.* 1017, prouve très-bien que ce concile s'est tenu en 1022, et non en 1017, comme il est ici placé, et dans l'*Histoire des Variations, liv.* XI, *n.* 17. (*Edit. de Deforis.*)
3. *Spicil., t.* V, *pag.* 673.

ples de Sérapion et de saint Ambroise, pour ne pas parler encore des autres preuves que nous trouverons entre deux. Quand mes adversaires ne verraient ici que des preuves du neuvième siècle et des environs, elles seraient plus que suffisantes pour leur découvrir leur erreur. Nous les avons vus triompher sur ce grand nombre d'exemples qu'ils nous ont produits de malades communiés sous les deux espèces. Mais comme la plupart de ces exemples sont du neuvième siècle, ou des environs, si l'on est forcé d'avouer que dans ce siècle on gardait l'Eucharistie sous une espèce pour le commun des malades, il paraîtra plus clair que le jour, que ces communions sous les deux espèces, qu'ils font tant valoir, ne regardaient pas les malades en général, mais seulement ceux d'entre eux qui pouvaient communier à l'heure du sacrifice, selon la remarque que nous en avons faite.

Et pour appliquer cette réponse à quelques exemples particuliers, on nous apporte un décret du concile de Reims, tenu sous Hincmar, en l'an 879, où il est dit de certains incestueux, que s'ils se repentent de leurs crimes, *on leur donnera la communion du corps et du sang de Jésus-Christ*[1]. Cela montre qu'en certains cas on pouvait donner l'un et l'autre, ce qu'on ne conteste pas; mais qu'en d'autres cas on ne donnât que le corps seul, la réserve, que le même Hincmar et d'autres conciles de Reims ordonnaient pour les malades, ne permet pas d'en douter.

Il faut dire la même chose de l'exemple qu'on nous produit du saint homme Pierre de Damien[2]. Il raconte qu'un prêtre de Cumes, « ayant porté » l'Eucharistie à un malade, laissa dans le calice » un peu du sang de Notre Seigneur, et que l'ayant » remarqué étant de retour à l'église, il ne le voulut pas boire; mais qu'il lava le calice, et qu'on » vit paraître deux grosses gouttes de sang dans le » vaisseau où il jeta la liqueur[3]. » Cela prouve qu'encore dans le onzième siècle on communiait les malades sous les deux espèces. Qui en doute pour le matin, et à l'heure du sacrifice, comme il paraît dans cette occasion, où le prêtre est repris de n'avoir pas avalé les précieuses gouttes qui restaient dans le calice, ce que la coutume constante de l'Eglise ne lui aurait pas permis après le repas; mais que de là il s'ensuive qu'en d'autres heures et en d'autres cas, on ne communiât pas les malades avec le pain seul réservé exprès, il n'y a pas moyen de le soutenir, sans combattre la coutume constante de ce siècle, et la propre autorité de Pierre de Damien.

On trouve en effet un opuscule du même auteur[4], où il traite de la négligence des prêtres, et où ce grave censeur les reprend « de conserver trop long- » temps, et jusqu'à devenir moisi, le pain qu'on » doit changer en hosties salutaires, et de ne pas » consumer le mystère même tous les huit jours; » mais de le réserver souvent un mois entier. » Et dans un autre opuscule[5], il marque assez ce qu'on réservait; puisqu'il raconte qu'après un long temps, on ne trouva « dans la boîte que de la vraie et so- » lide chair, qui fut vue de tout le monde; » de même qu'il nous a fait voir miraculeusement changées en sang les gouttes de vin consacré, restées dans le calice du prêtre de Cumes.

Pour les anciennes coutumes de Cluny, recueillies par saint Udalric, il y a bien six cents ans, par lesquelles il est constant que les moines de ce monastère célèbre par toute la terre ne communiaient à la mort que sous une espèce[1]; M. de la Roque nous répond, qu'il n'approuve pas cette coutume, et qu'en tout cas elle ne fait rien pour la communion sous une espèce, à cause que ces moines la détrempaient dans du vin commun, qui était consacré par ce mélange, *selon que le croyaient*, dit-il[2], *les anciens chrétiens grecs et latins*. Nous détruirons ailleurs cette chimère, d'une manière, s'il plaît à Dieu, qui ne souffrira aucune repartie, mais nous disons, en attendant, qu'il n'en paraît rien dans ces coutumes de Cluny : qu'il y paraît au contraire, que ce vin commun qu'on donnait au malade, n'était que pour lui aider à avaler le pain sacré; et enfin qu'il est constant, par ces coutumes, que dans un si célèbre monastère on ne réservait que le corps pour les malades.

Pour l'auteur de la seconde Réponse, il répond[3], que « depuis l'établissement de l'erreur de la trans- » substantiation, ces moines ont accommodé leurs » coutumes à l'abus autorisé dans l'Eglise, » en renonçant, comme il le prétend, à l'ancienne discipline de l'Ordre de saint Benoît, dont ils sont une branche. Pour la même raison, il fait peu de cas des conciles que nous produisons du onzième siècle et des suivants[4], et des précautions qu'on y prescrit pour garder le corps, sans jamais parler de celles qu'il aurait fallu avoir beaucoup plus grandes pour garder le sang précieux. Mais, si M. de la Roque croit la réserve du pain seul une suite de la transsubstantiation, et qu'il soit forcé de la reconnaître dès le temps où il trouvera cette réserve, nous la lui avons fait voir dès l'origine du christianisme : ainsi la transsubstantiation ne sera pas de plus fraîche date. Et quant à ce que dit ce même ministre[5], qu'on ne parlait pas des précautions pour garder le sang, quoique renfermé sous une espèce plus capable d'altération, « à cause, dit-il, qu'il y a appa- » rence qu'à chaque fois qu'on communiait publi- » quement, on renouvelait l'espèce du sang; » c'est ce qu'il y a de merveilleux, qu'on n'en trouve jamais rien, et que malgré tant d'ordonnances et tant de passages pour la réserve du corps, sans qu'on entende jamais parler de celle du sang, on veuille nous persuader qu'on réservait également l'un et l'autre.

Il faudrait encore dire un mot de la tradition de l'Eglise grecque, où il est constant que l'on ne consacre l'Eucharistie pour les malades, que le jeudi saint sous la seule espèce du pain; et que le pain, consacré à ce saint jour, sert pour toute l'année. Cette coutume n'est pas contestée par nos adversaires[6]. Aussi est-elle indubitable, et dès le septième siècle, nous avons vu quelque chose de semblable dans Jean Moschus, où il paraît que l'on donnait le pain consacré à tous les fidèles, pour le garder d'un jeudi saint à l'autre. Tout ce qu'on peut dire ici,

1. *La Roq.*, *pag.* 74; *Suppl. Conc. Gall.*, *pag.* 297; *Labb.*, *tom.* IX, *Conc.*, *col.* 356. — 2. *La Roq.*, *pag.* 76; *Anon.*, *pag.* 165. — 3. *Lib.* VI, *Ep.* XXI. — 4. *Opusc.* 26. — 5. *Opusc.* 47.

1. *Traité de la Communion*, *p.* 251; *Antiq. Cons. Clun.*, *lib.* III, *p.* 28, *tom.* IV; *Spicil.*, *p.* 217. — 2. *La Roq.*, *p.* 165 *et seq.* — 3. *Anon.*, *p.* 168. — 4. *Traité de la Communion*, *p.* 251 *et suiv.* — 5. *La Roq.*, *p.* 169. — 6. *La Roq.*, *p.* 57.

c'est que les Grecs mettent à présent quelques gouttes du sang précieux en forme de croix sur le pain sacré; mais on n'a pas répondu, ni on ne peut répondre à ce que j'ai dit, qu'outre que ce n'est pas donner à boire le sang de Notre Seigneur, comme on prétend qu'il l'a commandé, ni marquer la séparation du corps et du sang, qui est le principal fondement de nos réformés pour la nécessité des deux espèces, on voit assez qu'au bout d'un an il ne reste rien de ces gouttes, ni autre chose pour le malade que la seule partie solide du saint sacrement.

CHAPITRE XX.

Suite : Examen d'un canon du deuxième concile de Tours.

Je me suis réservé à examiner quelques passages que j'avais produits dans le *Traité de la Communion*, où mes adversaires semblent se flatter d'une victoire plus assurée; mais j'espère que la vérité paraîtra bientôt. Il s'agit en premier lieu du canon III du IIe concile de Tours, en l'an 567, que j'ai traduit en ces termes : « Que le corps de Notre Seigneur soit placé sur l'autel, non dans le rang des » images, NON IN IMAGINARIO ORDINE, mais sous la » figure de la croix, SUB CRUCIS TITULO[1]. » Il fallait traduire mot à mot, *sous le monument de la croix*, qu'on appelle *titulis crucis*, comme le trophée de Jésus-Christ, la marque de son triomphe, le monument éternel de sa victoire. Mais il ne s'agissait pas alors de l'exacte signification de ce mot. Le canon porte en latin : *Ut corpus Domini in altari, non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur.* Ces deux messieurs, tout d'un accord, me reprennent d'avoir pris l'adjectif *imaginarius* pour ce qui appartient aux images, et non pas, comme ils veulent qu'on l'entende, pour une chose *qui ne subsiste que dans l'imagination*[2].

C'est ici que M. de la Roque déplore, « qu'une » personne, aussi éclairée que M. de Meaux, n'ait » pas entendu ce canon. » Encore, s'il y avait *imaginosus ordo*, il croit « que quelque frère eût pu » parler ainsi dans les cloîtres latins, parce que » IMAGINOSUS veut dire ce qui appartient aux ima- » ges. » Mais de prendre *imaginarius* dans ce sens, il ne croit pas qu'on « puisse montrer une expres- » sion semblable dans aucun auteur latin, même » dans aucun de ceux qui ont écrit longtemps après » que cette langue a été corrompue. » Il allègue pourtant lui-même le mot *imaginarii*, pour signifier ceux qui *portaient les enseignes militaires où étaient les images des empereurs ;* signification bien éloignée de ce qui s'appelle parmi nous imagination ou fantaisie. Mais, pour venir au sens de notre canon, on trouve dans les auteurs, et surtout dans ceux de la basse latinité, *imaginare*, pour dire peindre, représenter. De là est venu, dans Grégoire de Tours, auteur de ce temps-là, *imaginata pictura*[3], pour exprimer les peintures qu'on faisait autour des autels, et dans les églises; de là vient aussi le mot *imaginariè*, pour dire représentativement. Dans le livre d'Ethérius et de Béatus, contre Elipandus, archevèque de Tolède, il est dit, que Melchisédech est le premier, qui dans le pain et dans le vin qu'il a offerts, a exprimé *imaginairement*, IMAGINARIÈ, *le mystère du sacrifice que nous célébrons*[1]; par où il veut dire que Melchisédech nous en a donné une véritable image, et non pas à sa fantaisie une représentation imaginaire. Et dans l'ancienne version du concile IIe de Nicée, qui est d'Anastase le bibliothécaire[2], nous lisons, *imaginariam picturam;* c'est-à-dire, non une peinture imaginaire, mais une véritable peinture. Ainsi *l'ordre imaginaire* ne sera pas, comme le veulent ces messieurs, un ordre fantastique, qui aussi, comme nous verrons, n'a aucun sens dans ce canon; mais ce sera en effet l'ordre des images; et par là le sens du canon sera très-clair. Personne ne doute que les Eglises ne fussent pleines d'images. M. Daillé les y reconnaît de tous côtés dès le quatrième siècle, et nous venons de voir, sans aller plus loin, ce qu'en dit Grégoire de Tours. Le même auteur nous fait voir en divers endroits des croix érigées et des croix suspendues sur les autels[3] : la chose est incontestable, non-seulement par ces témoignages, mais par beaucoup d'autres. Le mot de *titulus* n'a rien de nouveau. Il signifie partout dans la Vulgate, où les auteurs ecclésiastiques ont formé leur style, un monument posé en mémoire de quelque chose. Ainsi cette pierre sur laquelle Jacob répandit de l'huile, est appelée un titre ou un monument élevé à la gloire de Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner que la croix s'appelle ainsi, comme la marque et le monument des victoires du Sauveur. Le Père Mabillon nous produit ici, dans un auteur du huitième siècle, la croix signifiée par ce mot, *titulus crucis*[4]. Qu'y a-t-il de plus clair, que d'ordonner *qu'on place le corps de Notre Seigneur sur l'autel, non dans le rang des images*, mais au milieu, dans la place la plus honorable, *et sous le monument de la croix*, SUB TITULO CRUCIS?

Mais les explications de nos adversaires n'ont rien que d'embarrassé. M. de la Roque prétend[5] que l'intention du canon, est de *défendre de faire, ou de mettre sur l'autel*, selon le caprice et la fantaisie d'un chacun, *le pain qu'on doit consacrer pour être le corps de Notre Seigneur.* Mais s'il s'agissait de l'Eucharistie, qu'on devait consacrer, ou que l'on avait consacrée, pourquoi ne parler que du corps? Ne consacrait-on pas aussi le sang? Et d'où vient qu'il est toujours supprimé dans les endroits où la réserve est si bien et si naturellement entendue? L'auteur de la seconde Réponse a bien vu qu'un sage lecteur attendrait qu'on lui rendît raison de cela. Il remarque donc, « que le pain de la com- » munion se coupait autrefois en morceaux, et se » mettait ainsi sur l'autel. De cette sorte, dit-il[6], le » sens des paroles du concile, est qu'on doit placer » et ranger l'Eucharistie préparée pour le sacrifice » et la communion, non dans un ordre tel quel, et » selon la fantaisie de celui qui la disposait, non » dans un ordre arbitraire, IMAGINARIO ORDINE, mais » EN FORME DE CROIX, comme font encore aujourd'hui » les Grecs. » Il n'y a rien de mieux inventé, mais par malheur les paroles ne s'accordent pas avec cette ingénieuse invention; et ces mots, *sub titulo*

1. *Conc. Tur.* II. *Can.* III. *Lab., tom.* V, *col.* 853. — 2. *La Roq., pag.* 49. — 3. *Lib. de Gloria Martyr.* LXV.

1. *Æth. et Beat., lib.* I. *Bib. Pat., t.* XII, *p.* 371. — 2. *Tom.* VII. *Conc. Lab., col.* 845. — 3. *Loc. cit., c.* XX, XLIII. — 4. *Sæc.* II. *Ben., p.* 856. *de Litur. Gall., lib.* I, *c.* X, *n.* 21. — 5. *La Roq., p.* 49. — 6. *Anon., p.* 159, 160.

crucis, ne veulent dire en aucune langue, *en forme de croix*. TITULUS naturellement veut dire *une inscription*, et comme nous l'avons dit, dans le style de la Vulgate, *un monument* élevé à la gloire de quelque grande action. Il n'y en a point de plus illustre, ni de plus cher aux chrétiens, que celui de la croix. C'est pourquoi ils ne trouvent point de place plus convenable pour y garder le corps du Sauveur, autrefois immolé dessus.

On sait au reste que les canons se font à l'occasion de quelque chose qu'on veut corriger ou perfectionner. Or jamais personne ne se sera avisé d'aller consacrer l'Eucharistie, et après l'avoir consacrée, de la placer avec les images hors de dessus l'autel, pour la distribuer au peuple. Mais pour la réserve, il est assez naturel de la faire aux environs de l'autel, ou en quelque autre endroit, quel qu'il soit, où l'on voudra placer les images. C'est ce que le concile ne veut pas qu'on fasse; il trouve le milieu de l'autel plus propre à conserver ce précieux dépôt. Notre auteur nous chicane trop, lorsqu'il dit qu'il ne fallait pas séparer la croix du rang des images, puisqu'elle-même en était une[1]. Mais il sait bien que la croix était regardée comme une image d'une dignité singulière, qu'on plaçait seule sur l'autel, et qu'on jugeait digne d'un honneur particulier.

Il ne faut pas dissimuler que mes adversaires tâchent de tirer quelques avantages d'une leçon de ce canon, où les prépositions *in* et *sub* sont supprimées. Mais, outre qu'un seul manuscrit[2] où elles le sont, ne doit pas l'emporter sur tous les autres, on sait assez qu'on supprime souvent ces particules sans intéresser le sens; de sorte que cette remarque n'aurait pas mérité d'être relevée, si ce n'était que je n'ai pas cru devoir rien omettre dans un endroit si important de cette dispute. Mais puisque nous sommes tombés sur les diverses leçons du canon de Tours; il y en a une fort ancienne, où il est porté, *qu'on doit placer le corps de Notre Seigneur, non dans une armoire, mais sous le titre de la croix*, NON IN ARMORIO, VEL IMAGINARIO, SED SUB TITULO CRUCIS. Cette leçon ne laisserait aucun doute sur le sujet de la réserve. On la soutient, en disant que l'on réservait autrefois le corps de Notre Seigneur dans une armoire aux côtés de l'autel, et que, bien que cette coutume ait été presque abolie après le deuxième concile de Tours, on la voit encore dans quelques églises fort anciennes, même dans la France. Le Père Mabillon estime, et à mon avis, avec raison, que cette leçon, *in armorio*, est un glossème de l'autre, *in imaginario ordine*, c'est-à-dire, une interprétation que quelque copiste ancien a substituée à la place de la vraie leçon, *in imaginario ordine*, que plusieurs n'entendaient pas. Quoi qu'il en soit, puisque cette armoire se plaçait aux environs de l'autel, et du côté des images, tout revient au même; et de quelque sorte qu'on lise ce canon de Tours, nous y avons, vers la fin du sixième siècle, un témoignage authentique de la réserve de l'Eucharistie; mais du corps seul, comme dans les autres passages, et de la seule espèce du pain.

Il y en a encore une autre preuve dans saint Grégoire de Tours. Ce saint évêque raconte, qu'un diacre, dont la vie était impure, « comme l'heure du » sacrifice fut arrivée, prit la tour où était LE MINIS» TÈRE DU CORPS DU SEIGNEUR. Il commença de la » porter vers la porte; et étant entré vers le temple, » pour la poser sur l'autel, elle lui échappa de la » main, et était portée en l'air; de sorte qu'elle ap» procha de l'autel, sans que le diacre la pût jamais » reprendre; et l'on crut que cela n'était arrivé que » parce qu'il était souillé en sa conscience; car on » disait qu'il avait souvent commis adultère[1]. » M. de la Roque, prouve doctement[2] une chose qui ne lui sera jamais contestée; c'est que, par le mot de *ministère*, on entend les vaisseaux sacrés qu'on employait dans le sacrifice : mais, pourquoi est-il ici parlé seulement du ministère du corps, s'il s'agissait de préparer le saint sacrifice, où l'on consacrait également les deux espèces[3].

Quand on allait préparer le sacrifice, je trouve qu'on préparait le ministère de l'autel. Nous venons de le lire ainsi dans la Vie de Louis le Débonnaire, à l'endroit où il se faisait dire la messe, pour y recevoir le Viatique[4]. M. de la Roque nous produit lui-même les passages, où il est parlé du *ministère de tous les jours*[5]; c'est-à-dire, *de la patène et du calice*, et ainsi du reste. Pourquoi vois-je ici seulement le ministère du corps, si ce n'est parce qu'on voulait désigner le vaisseau, ou le ministère dans lequel le corps était renfermé dès avant le sacrifice? Ce sens est si naturel, qu'on l'a entendu ainsi il y a six à sept cents ans; et saint Odon, abbé de Cluni, rapportant ce même miracle qu'il a tiré de saint Grégoire de Tours, dit expressément, que ce diacre infâme portait *le coffret ou la boîte avec le corps de Notre Seigneur*, CAPSAM CUM CORPORE DOMINI[6]. On demandera peut-être pourquoi l'apporter sur l'autel? Mais il pouvait y en avoir beaucoup de raisons, et entre autres, celle de renouveler les hosties, comme on faisait de temps en temps. M. de la Roque objecte[7], que si c'eût été le corps de Notre Seigneur, ce diacre ne l'aurait pas apporté de dehors dans le temple, comme le raconte Grégoire de Tours, mais qu'on l'aurait gardé dans le temple. Il ne songe pas qu'il y avait auprès des églises, le baptistère ou la sacristie, *sacrarium*, qui, pour n'être pas le temple même, n'en étaient pas moins des lieux sacrés. Mais enfin, dira-t-on, nous venons

1. *Anon.*, *p.* 161.
2. Dom Mabillon et les PP. Labbe et Sirmond font mention de plusieurs manuscrits où ces deux prépositions sont supprimées. Sans parler de quelques autres, il en est un au Vatican, et un à la Bibliothèque du Roi, coté nº 1455, du dixième siècle, où elles n'existent pas. (*Edit. de Deforis.*)

1. *De Gloria Mart.*, *l.* I, *c.* LXXXVI. — 2. *La Roq.*, *p.* 63.
3. Une ancienne exposition de la liturgie, autrefois en usage dans les Gaules, avant que le rit romain y fût introduit, détermine clairement le vrai sens du texte de saint Grégoire de Tours. Cette exposition que dom Martène a tirée d'un ancien manuscrit de l'église de Saint-Martin d'Autun, fut composée au moins vers le milieu du sixième siècle, comme le fait voir dom Martène. Or elle nous apprend qu'alors dans les églises des Gaules, le diacre au commencement de la messe solennelle, apportait à l'autel dans une tour le corps de Jésus-Christ, qui avait été réservé dans le sacrifice du jour précédent. Nous transcrirons ici les paroles de cette exposition : *Nunc autem* PROCEDENTEM AD ALTARIUM CORPUS CHRISTI, *non jam tubis irreprehensibilibus, sed spiritalibus vocibus præclara Christi magnalia dulci modulia psallet Ecclesia.* CORPUS VERO DOMINI IDEO DEFERTUR IN TURRIBUS, *quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra, et intus lectum ubi pausavit corpus Dominicum, unde surrexit rex gloriæ in triumphum.* Le style grossier et la latinité barbare de cet écrivain, ne servent qu'à mieux prouver son antiquité. *Expos. Brev. antiq. Liturg. Gallic. Thesaur. Anecd.*, *tom.* V, *p.* 95 (*Edit. de Deforis*).
4. *Vid. Sup.*, *Vit. et act. Duch.*, *t.* II, *p.* 319. — 5. *La Roq.*, *p.* 52, 53, 54. — 6. *Coll. Lect.* 2, *cap.* XXXII, *tom.* XVII; *Bibl. Pat.*, *p.* 292. — 7. *La Roq.*, *p.* 52.

de voir que, par le concile de Tours, ce vaisseau, où l'on gardait le sacré corps, devait déjà être sur l'autel au-dessous de la croix, puisqu'il n'était plus permis de le réserver ailleurs. Il est vrai; mais il faut prendre garde que Grégoire de Tours fut fait évêque dix ans environ après le second concile de Tours, et que ce miracle était arrivé, comme il le dit lui-même, *dans sa première jeunesse*, IN ADOLESCENTIA MEA[1]. C'était donc beaucoup d'années avant que cet ordre eût été donné par le concile. Mais si nous considérons comment parle Grégoire de Tours, nous ne douterons nullement, que son dessein n'ait été de faire voir que le corps de Notre Seigneur s'était retiré des mains impures de ce diacre. Car il soutient cet exemple de celui d'un prêtre, qui, ayant osé sacrifier indignement, n'eut pas plus tôt commencé de profaner l'Eucharistie avec une bouche indigne, en prenant le corps du Fils de Dieu, que la vengeance divine se fit sentir[2]; et avant que de raconter ces deux terribles histoires, ce saint avait déclaré que son intention était de faire voir le malheur qui arrive à ceux qui abusent du corps et du sang de Notre Seigneur.

Je ne dois pas oublier, que dans l'endroit du *Traité de la Communion*, où j'ai rapporté cette histoire, il est arrivé une chose assez ordinaire à l'imprimerie; c'est que le rapport des mots de ministère et de mystère, a fait qu'on a mis ce dernier pour l'autre; et le sens était si parfait des deux manières, que d'abord je n'ai pas pris garde à cette bévue[3]. Je l'ai pourtant fait corriger, il y a longtemps, dans la version anglaise[4]. On a mis aussi dans cette version, que le diacre apportait le vaisseau sacré où étaient les saintes hosties, afin de les renouveler; et cette raison convient si visiblement à la discipline du temps, que j'ai mieux aimé m'y arrêter qu'à celle de l'adoration, qui pourrait être contestée. Je dirai, dans la suite de l'adoration ce qu'il en faudra dire en peu de mots par rapport à ce *Traité*. Je ne veux pas perdre le temps à accuser ma mémoire, ni à défendre ma bonne foi. Sur de telles accusations, il ne faut faire son apologie que par sa conduite; et je me trouve en cette occasion si heureusement soutenu par la vérité, que rien n'a pu affaiblir ma preuve.

Au reste quelques auteurs de grand nom et de grand savoir s'étant servis des ciboires mentionnés dans les anciens livres, pour établir la réserve, leur autorité avait fait que je n'avais pas entièrement rejeté cette preuve, et que j'avais cru pouvoir m'en servir, en disant : *On peut rapporter à la même chose les ciboires marqués parmi les présents*, etc.[1]. Mais y ayant mieux pensé, je ne vois rien de semblable à nos ciboires, dans aucun exemple de ce mot que j'aie trouvé dans les anciens livres, par les soins de mes amis, ou par les miens, et la bonne foi m'oblige à le reconnaître. Dans la multitude des preuves que nous avons de la Tradition, nous n'aurons pas beaucoup à regretter celle-ci; et en tout cas, j'en rapporterai que nous pouvons mettre à la place.

J'y mettrai premièrement, au sixième siècle, saint Gal, évêque de Clermont, dont saint Grégoire de Tours écrit ces mots[2] : « Venons enfin au temps » où Dieu le retira de ce monde. Pendant qu'accablé » de sa maladie, il était couché sur son lit, la fiè» vre qui dévorait ses entrailles, lui fit tomber la » barbe et les cheveux. Sachant donc qu'il devait » mourir dans trois jours, il assemble le peuple, » et leur rompant le pain à tous, il leur donna la » communion avec une sainte et pieuse volonté. » Il ne parle point de dire la messe, ce que Grégoire de Tours sait bien exprimer, et même dans ce chapitre, quand on l'a dite en effet. On voit que l'extrémité de la maladie ne permettant pas au saint vieillard de se lever pour la dire à tout son peuple, il ne laisse pas de l'assembler autour de son lit; et que pour ne rien omettre de ce qu'il pouvait, *il leur rompt* et leur distribue *le pain sacré;* sans doute celui qu'on tenait toujours réservé selon la coutume; et cette action fait voir combien était libre la communion sous une espèce, puisqu'un si saint évêque n'hésite pas à la donner de cette sorte à tout un peuple, sans aucune nécessité pressante; mais seulement afin qu'il eût la consolation de communier, pour une dernière fois, de la main de son évêque.

Et pour montrer qu'il ne fallait pas de bien pressantes raisons pour communier sous une espèce, nous avons vu, au septième siècle, sainte Opportune, vierge, qui, sentant approcher sa fin, « fit » célébrer la messe, où elle ordonna que toutes ses » religieuses présentassent leur offrande[3] : » et cependant, sans demander les deux espèces, qu'il eût été facile de lui apporter, l'auteur de sa Vie dit expressément, qu'elle « se fit apporter et se fit » donner le corps de Notre Seigneur; et que lors» qu'elle l'eut reçu, elle dit : Que votre corps, ô » Seigneur, me profite pour le salut de mon âme : » sans que, dans une description si distincte de la communion de cette sainte, il soit fait aucune mention du sang.

La même chose arriva au jeune Saxon, à qui, selon le récit que nous en a fait le vénérable Bède[4], au même siècle septième, les apôtres étaient apparus, pour lui dire qu'il ne mourrait pas sans avoir reçu après la messe le Viatique du corps et du sang; et néanmoins il se trouve qu'on ne lui donna que le corps; tant on croyait tout donner avec le corps seul. Bède écrit expressément que le prêtre fit « dire la messe, fit communier tout le monde, » et envoya au malade une particule du sacrifice » de l'oblation de Notre Seigneur. » Jamais on ne trouvera ce mot *particule* employé pour une autre

1. *De Glor. Mart.*, *lib.* I, *c.* LXXXVIII. — 2. *Idem*, *lib.* I, *cap.* LXXXVII.

3. Voyez la note mise à cet endroit, dans le *Traité de la Communion sous les deux espèces*, ci-dessus, pag. 250.

Dans sa nouvelle édition de saint Grégoire de Tours, D. Ruinart, sur l'autorité de tous les manuscrits, a substitué le mot MYSTERIUM à *ministerium*, qu'on lisait auparavant dans la plupart des imprimés. Ce qui lève toute difficulté sur ce passage, et montre que Bossuet n'aurait eu aucune bévue à se reprocher, s'il eût pu consulter cette édition. Mais elle ne parut que longtemps après l'impression du *Traité de la Communion*, et peu d'années avant sa mort. La nature des ouvrages dont il s'occupait alors ne lui ayant point donné occasion de relire saint Grégoire, on peut conjecturer qu'il n'a eu aucune connaissance de la correction faite par D. Ruinart, et que c'est pour cela qu'il ne l'a pas indiquée ici (*Edit. de Versailles*)

4. Il y a lieu de croire que cette version anglaise est du même P. Johnston, bénédictin anglais, qui avait déjà traduit l'*Exposition de la doctrine catholique*. Voyez la lettre de ce Père à Bossuet, et la réponse du prélat, dans le tome III, à la suite des pièces qui concernent le livre de l'*Exposition*, *pag.* 76 *et suiv.*

1. Voyez la note, *Tr. de la Commun.*, *p.* 251. — 2. *Greg. Tur.*, *de Vit. PP.*, *c.* VI; *Sur.*, 1 *Jul.* — 3. *Sur.*, 22 *April. Mabil.*, *Sæc.* II. *Ben.*, *pag.* 230. — 4. *Hist. Ang.*, *lib.* IV, *cap.* XIV.

espèce que pour le solide. On n'envoya donc au malade que la seule partie solide, et par là on crut satisfaire à tout ce qui lui avait été promis dans cette miraculeuse apparition; à cause que sous le corps seul, on reçoit non-seulement toute la vertu, mais encore toute la substance du corps et du sang.

Nos ministres me demandent des exemples où l'on emploie le corps et le sang, en ne donnant que l'un des deux[1]. En voilà un bien exprès, et bientôt ils en verront d'autres, qui le seront peut-être davantage. En attendant, demeurons d'accord qu'encore que, lorsqu'on donnait la communion aux malades à l'heure du sacrifice, on la donnât ordinairement sous les deux espèces, on ne s'en faisait pas une loi tellement indispensable, que la moindre nécessité n'en pût exempter. Comme il y avait des malades qui ne pouvaient pas aisément avaler la partie solide, et comme on ne faisait point de difficulté de leur donner le vin seul, comme M. de la Roque le prouve par un canon d'un concile de Tolède, au sixième siècle, et par un décret de Paschal II dans le onzième[2]; il y en avait aussi à qui l'on ne pouvait présenter la coupe sacrée sans un péril évident d'effusion; et ce pouvait être une raison de ne pas donner le calice à ceux dont nous venons de voir la communion sous une espèce à l'heure du sacrifice.

Au reste, les auteurs n'ont pris aucun soin de nous apprendre pourquoi ces communions avaient été faites sous une espèce plutôt que sous les deux; parce qu'après les exemples des siècles passés, l'une et l'autre manière de communier paraissaient si indifférentes, qu'on ne s'avisait point de demander pourquoi on avait donné la communion sous une seule espèce, et que la moindre raison était jugée plus que suffisante pour y obliger.

Ainsi voyons-nous au sixième siècle saint Carilefe, abbé, *qui rend l'esprit après avoir reçu le corps de Notre Seigneur*[3]. Au septième, saint Swibert, évêque de Verde, dont nous avons déjà parlé, *après s'être fait célébrer la messe, se munit de la réception du corps de Notre Seigneur*[4]. Le moine Agibode, dans la Vie de saint Bertulphe, abbé de Bobie, mourut après avoir reçu le corps très-sacré de Jésus-Christ[5]. Saint Serénède, confesseur, *après avoir reçu le sacrement du corps de Notre Seigneur, rend à Dieu son âme innocente*[6]. Saint Claude, archevêque de Besançon, *reçoit avec vénération et avec larmes les sacrements de pénitence et du corps de Jésus-Christ*[7].

Au commencement du huitième siècle, sainte Austreberte, abbesse de Poliac, reçoit en mourant *les sacrements du corps de Notre Seigneur*[8]. Au commencement du dixième siècle, nous avons vu saint Géraud, comte d'Aurillac, après qu'on se fût pressé de dire la messe, *recevoir le corps du Seigneur, qu'il attendait*[9]. Au même siècle, saint Volfangue, évêque de Ratisbonne, *offrit le sacrifice de la messe, et envoya par un prêtre le corps de Notre Seigneur à un malade*[10]. Saint Oswalde, archevêque d'Yorck, prie ses frères *de lui donner le ministère de l'onction sacrée, avec le viatique du corps de Notre Seigneur*[1]. Sainte Adélaïde, impératrice, dont la Vie a été écrite par saint Odilon, abbé de Cluni, *reçoit en mourant, le sacrement du corps de Notre Seigneur*[2]; et saint Thibaud, prêtre et solitaire, *le viatique du corps*[3].

Dans le onzième siècle, on voit saint Othon, évêque de Bamberg, communier de même[4]. Au commencement du douzième, et dans la dernière maladie de saint Hugues, abbé de Cluni, comme *la vue commençait à lui manquer, on lui demanda s'il reconnaissait la chair vivifiante de son Sauveur. Je la connais*, dit-il, *et je l'adore*[5]. Ensuite prêt à expirer, il se fit porter dans l'église pour y mourir sur la cendre; et voilà quelle fut la fin de ce grand homme. Sa mort fut révélée à saint Godefroi, évêque d'Amiens, qui était alors à Rome. Ce saint évêque se vit en esprit à Cluni, où les moines le priaient de célébrer une messe pontificale, pour donner à leur saint abbé le Viatique du corps et du sang de Notre Seigneur[6]: marque que les deux coutumes, et celle de dire une messe pour communier le malade, quand on en avait le loisir, et celle de lui porter le corps seul de Notre Seigneur hors l'heure du sacrifice et quand le temps pressait, duraient encore.

Nous avons au treizième siècle les exemples de saint Edmond de Cantorbéri[7], de saint Louis, roi de France[8], de saint Louis, son neveu, archevêque de Toulouse[9], de saint Thomas d'Aquin[10], et de plusieurs autres, qui reçoivent le saint Viatique sous la seule espèce du pain; ce qui n'empêche pas qu'en ce même siècle, on ne le donnât aussi sous toutes les deux, comme l'anonyme le prouve très-bien[11] par le témoignage de Luc, évêque de Tuy en Galice, auteur du temps. La même chose paraît encore par l'exemple de sainte Elisabeth, femme du landgrave Louis de Turinge[12], et par beaucoup d'autres exemples.

Nos adversaires prétendent que les exemples qui suivent le onzième siècle et la condamnation de Bérenger ne sont plus de pareille force, parce que la transsubstantiation, établie alors, avait introduit, avec la concomitance, l'usage d'une seule espèce. Mais j'ai rapporté tout de suite les exemples de tous les siècles, pour montrer que devant le onzième siècle, comme après, la communion, tant sous une que sous deux espèces, paraît également en usage. C'est une consolation pour les catholiques, en ce qui regarde la doctrine, de n'avoir à se défier ni à se plaindre d'aucun siècle. Jésus-Christ n'a terminé par aucun temps les promesses de secourir son Eglise. En l'assurant d'être avec elle jusqu'à la consommation du monde, il a également consacré tous les siècles par cette parole. Aussi dans cette matière, comme dans toutes les autres, nous voyons partout la même foi, qui est que la communion, très-sainte sous les deux espèces, est suffisante sous une seule. Voilà le dogme qui ne change point, que nous avons vu établi dès l'origine du christianisme, et dans lequel nous persistons. Le reste ne peut

1. *Par.* 86. — 2. *Hist. de l'Eucharistie*, I. *part.*, *ch.* XII, *p.* 150, 160; *Rep.*, *p.* 90, 91; *Conc. Tol.* XI, *can.* XI, *tom.* VI; *Conc. Lab.*, *col.* 552. *Pasc.* II, *Ep.* XXXII *ad Pont.* — 3. *Sur.*, 1 *Jul.* — 4. *Id.*, 1 *Mart.* — 5. *Id.*, 5 *Febr.* — 6. *Sæc. Ben.* II, *tom.* II, *p.* 165. — 7. *Id.*, *p.* 169. — 8. *Sur.*, 10 *Febr.* — 9. *Sur.*, 13 *Oct.*; *Sæc.* V. *Ben.*, *tom.* V, *p.* 9. — 10. *Sur.*, 31 *Oct.*, *Sæc. Ben.* III, *part.* I, *tom.* III, *p.* 39.

1. *Sæc. Ben.* V, *tom.* VII, *p.* 732. — 2. *Sur.*, 16 *Dec.*; *Canis.*, *tom.* V *ant. Lect.* — 3. *Sur.*, 30 *Jun.* — 4. *Vit. Oth. Bamb.*, *lib.* III, *c.* XLV; *Canis. Antiq. Lect.* — 5. *Vit. Hug. Clun. per Hild. Cenom.*, *cap.* II. — 6. *Vit. Hug. Clun. per Hug. Mon.*, *cap.* XXIII. — 7. *Sur.*, 16 *Nov.* — 8. 25 *Aug.* — 9. 19 *Aug.* — 10. 7 *Mart.* — 11. *Anon.*, *p.* 166, 167. *Luc. Tuy*, *l.* III, *cap.* VII. — 12. *Sur.*, 19 *Nov.*

plus être qu'une affaire de police ecclésiastique, et dans une chose libre, un pur changement de discipline.

CHAPITRE XXI.

Réflexions sur la prodigieuse opposition qui se trouve entre les premiers chrétiens et les protestants.

Avant que de passer outre, un peu de réflexion nous va faire voir le prodigieux éloignement de l'ancien christianisme et des protestants. Ceux-ci posent comme une maxime fondamentale de la doctrine de l'Eucharistie, qu'elle n'est que dans l'usage comme les autres sacrements, et entièrement passagère; de sorte qu'elle n'est pas le sacrement de Jésus-Christ, quand on ne la reçoit pas dans l'assemblée des fidèles et avec le reste de ses frères. Selon cette maxime, ils ont toujours constamment soutenu et soutiennent encore, que tout ce qui reste après la communion n'est plus le sacrement de Jésus-Christ : et quoique quelques-uns d'eux, comme ceux de la Confession d'Augsbourg, aient peine à croire que ce soit une chose tout à fait profane, les calvinistes, qui se piquent d'être les plus purs de tous ces puristes, traitent de superstition ce respect tel quel que les luthériens de la Confession d'Augsbourg ont pour les restes de l'Eucharistie, et n'y veulent plus rien reconnaître de sacré. Mais les anciens chrétiens, loin d'être dans ce sentiment, l'ont traité de folie, comme on l'a vu par le témoignage de saint Cyrille. Ils ont porté l'Eucharistie dans leur maison : ils l'y ont reçue en particulier, et n'ont pas cru recevoir moins dans cette communion domestique que dans celle de l'Eglise.

Nous avons vu M. de la Roque, embarrassé de la communion que l'on donnait aux malades, insinuer, sans vouloir recourir à la réserve, que l'on consacrait l'Eucharistie chez les malades toutes les fois qu'on les communiait. Il n'a voulu se laisser vaincre, ni par la communion de saint Ambroise, où il ne paraît autre chose qu'une simple réception, ni par celle de Sérapion, où le prêtre, loin de donner la communion lui-même et de l'aller consacrer chez le malade, la lui envoie toute consacrée et toute faite de chez lui, par un jeune homme qui n'avait aucun caractère pour la consécration. Ce ministre n'a pas voulu voir qu'on était si éloigné de croire qu'il faut consacrer l'Eucharistie exprès, pour la donner aux malades, qu'on était venu jusqu'à la leur envoyer par des laïques et par des femmes : coutume par laquelle les conciles, loin de trouver à redire qu'on ait cru la consécration une chose permanente, autorisent manifestement cette croyance, puisqu'ils n'obligent les prêtres qu'à faire par eux-mêmes la distribution qu'ils commettaient aux autres; mais toujours en regardant la consécration comme faite.

Pour ne plus parler de ces exemples, voudra-t-on, quand on lira les canons du grand concile de Nicée, et du concile de Carthage, où il est porté si expressément qu'on donnera l'Eucharistie aux malades, voudra-t-on, dis-je, sans jamais en rien trouver, ni dans les canons, ni dans aucun auteur ecclésiastique, qu'à chaque fois qu'on leur aura donné la communion, le prêtre, à quelque heure que c'ait été du matin ou du soir, devant ou après le repas, malgré la coutume de l'Eglise universelle, ait offert le sacrifice, où il aura fallu nécessairement qu'il ait communié avec le malade? Une si grande absurdité n'entrera jamais dans les esprits. Mais en voici une bien plus grande où nos adversaires sont réduits. C'est que, passé l'heure de la messe, on ne donnait plus au malade la communion que sous une seule espèce qu'on leur apportait de l'église. Tous ne sont pas assez hardis pour nier absolument une vérité si constante; et un docte ministre allemand, qui vient d'écrire très-amplement sur cette matière, n'a point trouvé de meilleur moyen de se défendre des conséquences qu'on tire de là, en faveur de la communion sous une espèce, qu'en disant « qu'encore qu'on ne gardât que le pain seul, » il ne s'ensuit point qu'on le donnât seul sans la » coupe, puisqu'on consacrait de nouveau le vin » qu'on ne pouvait pas si aisément garder[1]. » Prodige inconnu à l'Eglise chrétienne, de consacrer l'un des symboles sans l'autre; car si l'on voulait consacrer, pourquoi en réserver l'un, et ne pas consacrer les deux ensemble? Prenait-on plaisir à faire les choses contre toute règle, et à renverser tout l'ordre des mystères? Non, sans doute; mais les ministres, qui ne peuvent pas accommoder leur doctrine avec celle des canons, sont contraints, pour tirer par force les canons à eux, d'y introduire les absurdités les plus inouïes.

Cependant je ne puis comprendre à quoi leur servent leurs raffinements, ni pourquoi, à quelque prix que ce soit, ils veulent qu'on ait toujours consacré et offert le sacrifice chez les malades. Car, enfin il est certain, de leur aveu propre, que ceux mêmes qui se portaient bien et qui pouvaient communier à l'Eglise, en emportaient l'Eucharistie consacrée, et la prenaient dans leurs maisons. On ne peut pas ici amuser le monde par une consécration imaginaire. Il faut avouer, malgré qu'on en ait, que les fidèles croyaient l'Eucharistie consacrée, une chose permanente, qu'ils prenaient en particulier, sans aucune diminution de la grâce qu'elle contenait en elle-même.

Ici on ne trouve point de sortie, qu'en disant que tout cela était un abus. C'est ce que disent tous les ministres, sans respecter le siècle des martyrs, et les temps les plus purs du christianisme. M. de la Roque en particulier le répète plusieurs fois[2], et l'auteur de la seconde Réponse nous explique en ces termes les raisons qu'on a de le croire ainsi dans sa communion[3]: « Je dis que cette coutume » était un abus du sacrement, non-seulement en ce » que l'on n'emportait souvent que le pain; mais » aussi en cela même, que quoiqu'on emportât » toutes les deux espèces, en les emportant, on fai- » sait dégénérer la communion, qui n'est établie » par Jésus-Christ que pour célébrer la mémoire de » sa mort, et marquer l'union des fidèles entre eux, » en une pratique irrégulière et superstitieuse. » Il poursuit : « Je ne blâme pas la coutume de porter » l'Eucharistie aux absents dans le temps de la » communion, ou aussitôt après; car cela pouvait » fort bien marquer alors qu'ils avaient part à la » communion de l'Eglise, et la proximité du temps » les faisait réputer comme présents à la table » même. Mais la garder plus longtemps, c'était se

1. *Act. rei amotæ August. Pfeiff. ss. Th. D., etc., part. III*, c. x, n. 9. — 2. *Hist. de l'Euch.; Id., Rep., pag.* 174, 176. — 3. *Anon., p.* 211.

» persuader qu'il y avait quelque vertu secrète ren-» fermée dans le pain consacré. » Voilà dire nettement qu'il n'y a aucune vertu dans l'Eucharistie réservée; et les pasteurs, qui le croyaient avec tous les peuples, sans en excepter les plus saints, et les martyrs mêmes, étaient dans l'erreur.

Sur cela j'avais objecté, « que le parti était aisé » à prendre, quand il ne s'agit plus que de savoir » si les martyrs sont des profanes, ou si les mi-» nistres, qui les accusent, sont des téméraires[1]? » A cette pressante objection notre auteur répond seulement, que ce n'est pas cela dont il s'agit; mais qu'il s'agit de savoir « si M. Bossuet peut, sur l'au-» torité et l'exemple seul des martyrs, nous démon-» trer que cette coutume est conforme à l'institution » de l'Eucharistie[2]. » Ainsi, sans se mettre en peine des martyrs, il se contente de décider, malgré toute l'antiquité, que leur coutume n'était pas conforme à l'institution de Jésus-Christ. Tout ce qu'il fait pour leur défense, c'est de répondre, que cette coutume était, à la vérité, *un abus*, mais non pas une *profanation*. Qu'est-ce donc que profaner les mystères, sinon prendre pour l'Eucharistie et pour sacré ce qui ne l'est pas, et changer la sainte cène de Notre Seigneur, mystère terrible et vénérable, contre sa propre institution, *en une pratique irrégulière et superstitieuse?* Voilà comment ces messieurs défendent les saints martyrs : voilà comment ils sont jaloux de l'honneur du christianisme.

C'est une chose étrange et abominable, qu'on ait pu accoutumer les chrétiens à entendre dire que l'erreur avait gagné dans toute l'Eglise, dès les siècles les plus purs, et à écouter sans frémir, un si grand opprobre de la religion chrétienne. Mais nos réformés ne s'en étonnent pas. Tous les jours nous leur entendons dire de sang-froid, que *le mystère d'iniquité commençait déjà à se mettre en train dès le temps de saint Paul*. Mais quand ils auraient prouvé, ce qu'ils ne feront jamais, que ce *mystère d'iniquité*, était les erreurs conçues dans le sein de l'Eglise, pourrait-on penser sans horreur, que dès le temps de saint Paul elles y fussent approuvées? On est donc forcé d'avouer que ce *mystère d'iniquité*, dont parle saint Paul[3], n'emporte pas avec lui l'approbation de l'Eglise. Que si, pour l'honneur de l'apostolat et de la religion chrétienne, on est obligé d'avouer que les erreurs pouvaient bien naître dans l'Eglise, mais qu'elles y étaient rejetées du temps des apôtres; ne tremble-t-on pas quand on ose dire qu'elles y ont été établies, sans aucune contradiction, incontinent après leur mort? Car ici il ne s'agit pas de quelques abus particuliers que l'Eglise réprouvât : il s'agit d'une coutume universelle, pratiquée par les plus saints du peuple, et autorisée par les pasteurs, par un Tertullien, lorsqu'il était le plus respecté dans l'Eglise, par un saint Cyprien, par un saint Basile, en un mot, par tous les Pères. Si le mystère d'iniquité avait déjà entraîné les plus grands hommes de l'Eglise, que doit-on penser du reste? et si *la lumière, qui était en nous, n'était que ténèbres, que sera-ce des ténèbres mêmes*[4]*?*

Mais, dira-t-on, il n'est pas vrai que cette coutume ait été approuvée. Le docteur allemand, dont nous venons de parler, objecte que saint Jérôme, en parlant de cette coutume, a dit, *qu'il ne la blâmait ni ne l'approuvait*[1]. Lisons les paroles qu'il produit : « Je sais, dit saint Jérôme[2], que c'est la » coutume à Rome de communier tous les jours, ce » que ni je ne blâme, ni je n'approuve. » Sans doute de communier tous les jours; car cela dépend des dispositions, et c'est chose qu'on ne peut ni blâmer ni approuver en général. Mais pour ce qui est de porter la communion dans sa maison, saint Jérôme l'approuve si expressément, qu'il demande le même respect pour la communion de la maison que pour celle de l'Eglise, et que même il fait cette demande à ceux qui y mettaient de la différence : « N'est-ce » pas le même Jésus-Christ qu'on reçoit dans la » maison et dans l'Eglise? » Nous en avons vu autant dans saint Basile, dans saint Cyrille, et en un mot dans tous les Pères; et on y trouve une approbation universelle de cette coutume, loin qu'on puisse trouver le moindre endroit où elle soit blâmée le moins du monde.

On allègue deux conciles d'Espagne, celui de Sarragosse et le premier de Tolède, où ceux qui « n'avaient pas l'Eucharistie reçue des mains de l'é-» vêque, sont chassés comme sacriléges et frappés » d'anathème[3]. » Tous les docteurs allemands ne manquent pas de nous opposer ces deux canons, après Calixte; mais grâce à la Miséricorde divine, on ne pousse pas toujours la contradiction jusqu'à l'extrémité. Mes adversaires abandonnent cette preuve. Celui de tous les ministres qui a le mieux examiné cette matière, en un mot, M. de la Roque avoue et prouve invinciblement, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[4], que ces canons de Sarragosse et de Tolède n'ont pas été faits pour condamner la coutume *d'emporter l'Eucharistie et de la garder*. Je me suis servi de son aveu, et j'ai établi cette même vérité, en trois pages du *Traité de la Communion*[5], d'une manière à ne laisser aucun doute aux gens raisonnables. En effet, M. de la Roque entreprend ce livre, il m'attaque de tous côtés, comme nous avons vu; dans l'embarras où il est, il se dédit de beaucoup de choses qu'il avait très-bien établies dans son *Histoire de l'Eucharistie;* mais il persiste dans celle-ci, et demeure d'accord avec moi[6], que « les anathèmes de ces conciles ne s'a-» dressaient que contre des impies, des profanes et » des hérétiques, tels que pouvaient être les priscil-» lianistes, en un mot, contre ceux qui, après avoir » reçu l'Eucharistie, la jetaient par infidélité, selon » l'explication du onzième concile de Tolède[7]. » Bien plus, il oppose un nouveau passage, un capitulaire de Charlemagne, qui veut « qu'on chasse, » comme des sacriléges, tous ceux qui reçoivent » l'Eucharistie et qui ne la mangent pas; » et il répond, « que ce capitulaire n'étant qu'une répétition » du XIVe canon du concile de Tolède, il ne croit pas » que cela regarde l'abolition de la coutume dont il » s'agit[8]; » c'est-à-dire, de la réserve de l'Eucharistie et de la communion domestique.

Ainsi il doit maintenant passer pour constant que

1. *Traité de la Commun.*, *p.* 258. — 2. *Anon.*, *p.* 112. — 3. *II. Thess.*, II. 7. — 4. *Matth.*, VI. 23.

1. *Act. rei amot., part. III, c.* IX, *n.* 8, *p.* 170. — 2. *Hier.*, *Ep.* XXX. *Apol. pro lib. adv. Jovin*, *tom.* IV, *col.* 239. — 3. *Conc. Cæs. August., can.* 3; *Lab., tom.* II, *col.* 1010; *Tolet.* 1, *c.* XIV; *t.* II. *Concil., col.* 1225. — 4. *Hist. de l'Eucharistie*, *I. part*, *c.* XIV, *p.* 174. — 5. *Traité de la Commun.*, *p.* 258. — 6. *La Roq.*, *Rép.*, *p.* 171. — 7. *Conc. Tolet.* XI, *can.* XI, *tom.* VI. *Conc.*, *col.* 552. — 8. *La Roq.*, *p.* 177, 178.

durant mille ans que cette coutume a duré dans l'Eglise, loin que jamais on l'ait blâmée, elle n'a jamais été tenue pour suspecte. Si elle a été abolie dans d'autres temps, c'a été, comme on a changé beaucoup d'autres choses bonnes en elles-mêmes, à cause que l'on commençait à en abuser, et sans jamais cesser de respecter la pratique des siècles précédents. On nous objecte le Père Petau[1], qui ne craint point de dire, « qu'emporter l'Eucharistie » chez soi et la garder, serait une action punissable » et tenue pour une profanation du sacrement[2]. » Il ne fallait pas oublier ici un mot essentiel. C'est que ce savant auteur ne dit pas absolument qu'une réserve approuvée durant tant de siècles, soit une action punissable; mais il dit, *qu'elle est aujourd'hui une action punissable*, et le reste; et loin qu'on puisse conclure de son discours qu'elle fût blâmable par elle-même, son dessein est de prouver, ce qui est certain, que l'Eglise n'a pas dessein de rétablir toutes les coutumes bonnes et louables par elles-mêmes, parce que, devenues mauvaises par les circonstances, elles ont perdu l'avantage qu'elles avaient dans leur origine; et il pousse la chose si avant, qu'il range cette coutume parmi celles « qui » marquent une grande sainteté et une vertu de » tout point accomplie, à laquelle elles étaient atta- » chées dans la primitive Eglise; » c'est-à-dire, une si profonde et si sûre vénération des fidèles pour les mystères, qu'on n'en craignait aucune sorte de profanation entre leurs mains. Que si aujourd'hui on pense autrement, ce n'est pas, comme le dit M. de la Roque, que la nature des choses soit changée; mais c'est qu'après tant d'abus qu'on a vus du sacrement, on ne pourrait plus en attribuer la réserve qu'à de très-mauvais desseins. Voilà ce que dit le Père Petau; et c'est trop visiblement tromper le monde, que de le produire comme un auteur qui juge blâmable la coutume des premiers siècles. On ne se donne pas de ces sortes de libertés parmi nous. C'est un privilége dont nous croyons que nos adversaires eux-mêmes ont de la honte; et malgré tout ce que leurs préjugés les obligent à écrire, ils ne peuvent pas s'empêcher d'être peinés en secret, d'avoir à défendre une cause qu'ils ne peuvent soutenir sans condamner tout ce que le christianisme a eu de plus pur.

Que si à la fin on en rougit, et qu'on soit contraint d'avouer que ce qui est approuvé dans toute l'Eglise, dès l'origine du christianisme, ne peut être que très-bon, qu'on me réponde à cet argument? Il n'est point parlé de la réserve de l'Eucharistie, ni de la communion domestique, dans l'Evangile ni dans toute l'Ecriture; au contraire, à ne regarder que les termes, Jésus-Christ a dit seulement à ceux qui étaient présents : *Prenez et mangez*, et ils l'ont fait; et néanmoins, sans qu'il y paraisse autre chose, toute l'Eglise a pratiqué la réserve de la communion domestique : donc elle l'a prise autre part que dans l'Evangile : donc elle a cru que la tradition était la seule interprète de l'Evangile même.

Poussons encore plus avant. Ces paroles de Jésus-Christ : *Prenez et mangez*, et *Buvez-en tous*, n'expriment pas plus la communion sous les deux espèces, qu'elles expriment la consomption actuelle de l'Eucharistie dans le temps que Jésus-Christ l'a consacrée et présentée à ses disciples : or nonobstant ces paroles, la tradition de réserver l'Eucharistie consacrée, pour communier à la maison plusieurs jours après, sans la consumer aussitôt, s'est soutenue dès les premiers temps : elle s'est donc soutenue, encore qu'on lui pût opposer des paroles de l'Evangile, aussi expresses que celles qu'on nous allègue pour la communion sous les deux espèces.

Il a dû suivre de là qu'on ne fît pas plus de difficulté de communier sous une espèce, que de communier en particulier dans sa maison, après la consécration faite dans l'église. La chose est en effet arrivée ainsi. On n'a non plus hésité à l'un qu'à l'autre; et nous avons vu clairement que la communion sous une espèce a accompagné la communion domestique. Elles vont donc d'un même pas : l'une est aussi établie, aussi ancienne, et aussi bonne que l'autre.

Ouvrez les yeux, nos chers frères, et voyez qui sont ceux que vous condamnez en condamnant l'Eglise romaine. C'est l'Eglise des premiers temps. Vous ne pouvez, sans blasphème, réprouver la communion domestique : vous ne pouvez l'approuver, sans approuver la communion sous une espèce.

Qu'ont dit en effet tous ceux qui, étant forcés d'avouer la communion domestique, ont cru après cela pouvoir nier la communion sous une espèce? Qu'ont-ils dit, mes frères? Que de visibles absurdités, et de choses plus difficiles et plus incroyables que ce qu'ils voulaient éviter! Ecoutez le plus savant de ceux qui ont traité cette matière, je veux dire M. de la Roque, et voyez comment il concilie la communion sous les deux espèces avec la communion domestique. C'est, dit-il[1], « qu'il fallait » que les fidèles participassent au calice, après » avoir mangé une portion du pain qu'on leur avait » distribué; ou s'ils réservaient tout le pain pour le » prendre, et pour le manger à la maison, quand » ils le jugeaient à propos, après avoir bu de la » coupe dans l'église, la communion aura toujours » été sous les deux espèces, quoique l'une ait été » reçue un temps assez considérable après l'autre. »

M. de la Roque nous donne le choix de deux suppositions; l'une, que les fidèles, qui devaient communier dans leur maison sous la seule espèce du pain, tout le long de la semaine, aient premièrement communié sous les deux espèces dans l'assemblée des fidèles; et cela ne fait rien du tout à la question, puisque cette première communion, faite sous les deux espèces, n'empêcherait pas que les suivantes ne fussent faites sous une seule. Reste donc l'autre supposition, que les fidèles, prenant dans l'église, le dimanche, si l'on veut, la coupe seule, et le reste de la semaine, le pain réservé, tout cela ne soit qu'une seule et même communion. Mais est-ce là se sauver de la communion sous une espèce? N'est-ce pas plutôt ajouter à la communion, qui se fera six jours durant, sous la seule espèce du pain, une autre communion faite le dimanche sous la seule espèce du vin? Mais si l'on continue la communion avec le pain réservé plusieurs mois, et un an entier, comme le faisaient les solitaires, et

1. *La Roq.*, *pag.* 177. — 2. *Pet.*, *de la Pénitence publ.*, *liv.* I, *ch.* VII, *n.* 3, *p.* 95.

1. *La Roq.*, *p.* 179.

les autres que nous avons vus, faudra-t-il dire encore, pour sauver la communion sous les deux espèces, que tout cela ne serait qu'une seule et même communion; de sorte qu'au lieu de dire que les premiers chrétiens communiaient souvent, et même tous les jours, il faille dire, pour s'ajuster au système de nos adversaires, qu'ils ne communiaient qu'une seule fois? Ne vaudrait-il pas mieux avouer de bonne foi la communion sous une seule espèce? et n'est-ce pas l'avouer, que de ne pouvoir s'en défendre que par de semblables extravagances?

Voilà néanmoins où sont réduits les plus doctes de nos adversaires; un Calixte, un du Bourdieu, un Laroque. Mais, dira-t-on, vous leur imposez, du moins au dernier : il a une autre réponse, et il soutient même, en supposant *que les fidèles n'emportaient que le pain seul*, qu'ils ne laissaient pas de communier sous les deux espèces, parce qu'on croyait dans l'Eglise orientale et dans l'occidentale, que le mélange, et l'attouchement du pain consacré, sanctifiait et consacrait le vin qui ne l'était pas, de sorte que « les fidèles, qui étaient imbus de » cette opinion, ne manquaient pas, selon toutes » les apparences, de faire ce mélange du pain con- » sacré avec du vin commun[1], » afin de communier sous les deux espèces. Voilà comment on résout les difficultés dans la nouvelle Réforme. On impute à l'Eglise orientale et occidentale, c'est-à-dire, à l'Eglise universelle, un sentiment qu'elle n'eut jamais, comme on le verra en son lieu : lorsqu'on n'a aucune preuve d'une chose de fait qu'on avance, on se contente de dire que les fidèles *n'y manquaient pas, selon toutes les apparences;* et cela enfin, pour établir une chose, du moins aussi difficile que celle qu'on veut éviter, c'est-à-dire, la consécration par le mélange, pour éviter la communion sous une espèce.

Oui, mes frères, je vous le répète encore, la consécration par le mélange a deux inconvénients, plus grands et plus invincibles que la communion sous une espèce : le premier, est de consacrer et de faire un sacrement sans parole, qui est la chose du monde la plus inouïe : le second, de prendre ensemble le corps et le sang que Notre Seigneur a donnés séparément en mémoire de sa mort violente, et de son sang séparé du corps par tant de plaies.

En effet, si nos adversaires parlent franchement, ils avoueront que la consécration par le seul mélange, et la communion des deux espèces unies, ne leur paraissent pas moins nulles, ni moins opposées à l'Evangile, que la communion sous une espèce. Ils s'en expliquent assez pour peu qu'on les presse. Le docteur allemand, dont on a parlé, décide que, selon les sentiments de ceux de la Confession d'Augsbourg, la communion par le mélange est directement contre l'Evangile : les calvinistes sont de même avis; et enfin tous les protestants ont le malheur de ne pouvoir éviter la communion sous une espèce, sans mettre des choses autant ou plus difficiles de leur aveu propre.

Pour ce qui est de l'Eglise catholique, elle se suit parfaitement elle-même. Elle n'approuve en aucune sorte la consécration sans parole, par le seul mélange; parce qu'elle la trouve également contraire à l'Ecriture et à la Tradition : elle approuve la communion sans réserve et avec réserve, sous une ou sous deux espèces, mêlées ou prises séparément; parce que trouvant toutes ces manières de communions dans la Tradition de tous les siècles, soit qu'elles soient écrites ou non écrites, elle ne peut croire qu'elles viennent d'une autre source que de Jésus-Christ.

1. *La Roq.*, *p.* 184.

Et pour pousser la chose encore plus loin, la communion qu'on faisait dès les premiers temps en particulier dans la maison, lui persuade que les messes, où le prêtre seul communie, ne laissent pas d'être bonnes, n'y ayant pas plus d'inconvénient d'admettre la communion des fidèles sans l'oblation précédente, que d'admettre l'oblation sans que le peuple communie, puisqu'après tout il ne tient qu'au peuple de communier : que le concile de Trente les y invite, et que Jésus-Christ même les convie à son banquet; semblable à un père de famille, dont la table est toujours prête et toujours dressée, encore que ses enfants n'y mangent pas toujours. Mais reprenons le fil de notre discours, et écoutons ce que nous objectent nos adversaires sur la réserve de l'Eucharistie.

CHAPITRE XXII.

Réponses aux objections des ministres contre la réserve de l'Eucharistie.

Les détours que l'erreur fait prendre et les contrariétés où elle fait tomber les hommes, sont inexplicables. Les mêmes auteurs qui s'obstinent à nier dans les premiers siècles la réserve du saint Sacrement pour les malades, quand ils pensent être sortis de cette difficulté, étourdis de celle de la communion domestique qui n'est pas moins grande, tâchent alors d'établir la réserve sous les deux espèces. Voyons par ordre leurs preuves. La prévention commence par leur faire dire, que la réserve de l'Eucharistie commence à peine au septième siècle[1] : qu'auparavant, loin de la réserver, après la distribution qu'on en faisait dans l'assemblée des fidèles, on en brûlait tous les restes, et jusqu'aux moindres parcelles dans l'Eglise de Jérusalem, comme le témoigne le prêtre Hésychius[2]. On les donnait aux enfants dans celle de Constantinople au rapport d'Evagrius le Scholastique[3]; et on en usait de même parmi nous, conformément au canon du second concile de Mâcon[4], assemblé en 585. On soutient tous ces passages par un autre d'Origène, qui dit « que Notre Seigneur ne différa pas et ne » garda pas au lendemain le pain qu'il donnait à » ses disciples, en disant, PRENEZ ET MANGEZ[5]. »

Il n'est pas possible que ces messieurs croient ce qu'ils disent. Car, pour commencer par ce dernier passage, prétendent-ils que sous prétexte qu'Origène a dit, ce qui est très-vrai, que Notre Seigneur a fait consumer par ses apôtres tout ce qu'il avait consacré de pain, la réserve nous soit défendue, et qu'en effet l'antiquité n'en ait jamais fait? Ils savent bien le contraire, puisque dans le temps d'Origène, c'est-à-dire, au troisième siècle, et même dès le second, de leur aveu propre, les fidèles gardaient la communion, non-seulement pour le lendemain, mais encore pour les jours suivants. Si

1. *La Roq.*, *p.* 56. — 2. *In L.* v., *lib.* II, *c.* VIII. — 3. *Hist.*, *lib.* IV, *c.* XXXVI. — 4. *Can.* VI, *vid. Conc. Gall.*, *t.* I, *p.* 384. *Lab.*, *t.* V, *col.* 982. — 5. *Homil.* V. *in Levit.*, *n.* 8, *tom.* II, *p.* 211.

donc nous trouvons cette coutume, non-seulement dans les six premiers siècles, mais encore dans le septième, et jusqu'au dixième : si d'ailleurs il est constant, comme nous l'avons démontré, qu'on réservait l'Eucharistie pour les malades, quand ce ne serait que pour les malades qui étaient en pénitence, ce qu'on a détruit par tant de preuves, c'en serait assez pour conclure la réserve. Car de dire, avec M. de la Roque, qu'en communiant les malades on consacrait toujours pour eux; de sorte que le prêtre communiait aussi à quelque heure que ce fût, nous avons vu combien cette prétention est insoutenable, et combien il est ridicule que, pendant que les fidèles prenaient tous les jours à leur maison l'Eucharistie consacrée à l'église, les malades fussent les seuls pour qui l'on fît scrupule d'en user de même; et quand on aurait prouvé, ce qui se dit gratuitement, et ce qui se détruit par tant de preuves, que la réserve établie par les canons de Nicée et de Carthage, ne regardait que les malades pénitents, la cause de nos adversaires n'en deviendrait pas meilleure; puisque c'en serait assez pour conclure, plus clair que le jour, que lorsqu'on parle de consumer en diverses sortes les restes du sacrifice, il faut entendre les restes, après toutes les réserves accoutumées, puisque manifestement ces réserves faisaient partie de la distribution ordinaire.

Mais, dit-on[1], saint Optat Milevitain dit que le corps et le sang de Notre Seigneur *habitent sur les autels par certains moments*[2] *:* donc on ne réservait pas l'Eucharistie sur les autels. Car c'est tout ce que M. de la Roque a conclu de ce passage. Mais qu'importe à notre question que ce fût alors sur les autels, ou en quelque autre endroit de l'église, ou même chez les évêques, ou chez les prêtres qu'on réservât l'Eucharistie? toujours est-il bien certain, même par saint Optat, comme nous l'avons prouvé, qu'on la réservait; et ce que rapporte M. de la Roque, touchant la consomption des restes du sacrifice, était sans préjudice de cette réserve.

Le passage qu'il produit de saint Augustin, n'est pas plus à propos. Ce grand homme dit, dans sa lettre à Janvier, *qu'on célébrait l'Eucharistie,* (c'est ainsi que traduit M. de la Roque[3], au lieu de ce qu'a mis saint Augustin, qu'*on offrait;* mais ces messieurs n'aiment point ce mot qui sent trop le sacrifice : il faut pourtant bien qu'ils s'y accoutument, puisqu'ils le trouvent à toutes les pages des saints Pères). Saint Augustin dit donc[4], « qu'on offrait deux » fois le jeudi saint; le matin, pour ceux qui ne » jeûnaient pas, et le soir, pour ceux qui jeûnaient; » d'où ce ministre conclut, « qu'on ne » réservait rien de l'Eucharistie; parce qu'autrement cette dernière célébration n'aurait pas été » nécessaire, et qu'on eût pu communier ceux qui » jeûnaient, des restes de la communion du matin. » Il ne songe pas que les chrétiens, autant qu'il était possible, voulaient, en communiant, assister au sacrifice entier, surtout dans le jour sacré où il avait été institué, et participer à toutes les prières dont cette sainte action était accompagnée. D'ailleurs l'heure naturelle et ordinaire du sacrifice, était, dans les jours de jeûne, l'heure du soir; et cette heure devait d'autant plus être gardée le jeudi saint, que c'était celle où Jésus-Christ avait offert lui-même la première fois. Enfin ce n'était pas la coutume d'Occident, excepté, peut-être le vendredi saint, de donner dans l'assemblée publique le sacrement réservé. On disait toujours plusieurs messes, quand on donnait plusieurs fois la communion dans l'église; ce qui ne préjudicie en aucune sorte aux réserves accoutumées, tant pour la communion domestique, que pour celle des malades, qui était comme une suite de la domestique.

Mais parmi de si faibles preuves, ce que M. de la Roque nous oppose de plus apparent[1] est un passage de Pélage, chef de l'hérésie de pélagiens. Avec la permission de ces messieurs, et sans dessein de les offenser, on pourrait ici leur répondre qu'outre les grandes erreurs, qui ont fait condamner ces dangereux auteurs de sectes, on remarque dans leurs écrits un certain travers secret, et des singularités qu'on n'a pas toujours pris la peine de relever. C'est pourquoi on ne voit point que l'ancienne Eglise se serve des autorités des gens condamnés. Quoi qu'il en soit, écoutons Pélage. « Ceux, » dit-il[2], qui s'assemblaient dans l'église, offraient » séparément leurs oblations; et tout ce qui leur » restait des sacrifices après la communion, les » fidèles le consommaient ensemble dans l'église » en prenant un repas commun. » Si l'on veut se donner la peine d'expliquer le sentiment d'un tel homme, on pourra dire que les fidèles portaient à l'autel leurs oblations et leurs sacrifices, qu'on en prenait ce qu'il en fallait pour la communion du peuple, qu'on séparait le reste, et qu'après la communion, on en pouvait manger une partie dans un repas ordinaire, qu'on faisait au commencement dans l'église. Mais si l'on pense établir par là qu'il n'était pas permis ni de porter l'Eucharistie aux absents, comme le raconte saint Justin, ni de la réserver pour quelque cause que ce fût, ou, ce qui est encore pire, qu'après l'avoir consacrée, on la mangeait, comme on aurait fait du pain commun dans un repas ordinaire; un seul auteur, et encore un auteur aussi irréprochable qu'un hérésiarque, ne suffit pas pour établir une coutume d'ailleurs si mauvaise, et dont on ne trouve aucun exemple.

CHAPITRE XXIII.

Qu'on n'a jamais réservé l'Eucharistie sous l'espèce du vin : réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer de l'antiquité.

Voyons maintenant les preuves par lesquelles ceux qui ont rejeté avec tant d'effort la réserve ordinaire de l'Eucharistie pour les malades, l'établissent sous les deux espèces pour les sains. J'avais remarqué quatre témoignages[3], dont les ministres ont accoutumé de s'appuyer; et il est clair, par mes réponses, qu'ils leur sont manifestement inutiles. Mais la chose va paraître dans une plus grande évidence, en examinant les répliques de mes adversaires[4].

Songeons bien qu'ils ont à prouver, non pas simplement la distribution ou la participation, mais la

1. *La Roq.*, *p.* 58. — 2. *Opt. Mil.*, *lib.* VI, *p.* 92. — 3. *La Roq.*, *p.* 59. — 4. *Epist.* XCVIII, *c.* 7; *Nov. Edit.* LIV, *n.* 9; *tom.* II, *col.* 127.

1. *La Roq.*, *p.* 60. — 2. *Comm. in I. Cor.*, XI, 20. *in App. Aug. Edit. Antuerp.* 1703, *p.* 371. — 3. *Traité de la Commun.*, *p.* 258. — 4. *La Roq.*, *p.* 162; *Anon*, *p.* 217.

réserve ordinaire du sang aussi bien que du corps, comme des choses inséparablement unies dans l'usage. Dès lors le premier passage, qui est celui de saint Justin, doit d'abord être retranché; puisque ce martyr nous apprend seulement qu'au jour de l'assemblée des fidèles, « après l'oblation du pain » et du vin consacrés, on en fait la distribution aux » présents, et qu'on en envoie aux absents par les » diacres[1]. » Sur quoi M. de la Roque observe lui-même, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[2], qu'on envoyait le sacrement *au même temps qu'on l'avait célébré dans l'Eglise.* Nous avons vu qu'en répondant au *Traité de la Communion sous les deux espèces*, il persiste dans ce sentiment, et déclare qu'il n'a pas voulu se servir du passage de saint Justin pour prouver la réserve des deux symboles; parce que cela « se faisant incontinent après la commu- » nion des fidèles dans l'assemblée, ce fait ne re- » garde pas la garde du sacrement dont nous trai- » tons[3]. »

En effet, l'intention de saint Justin est ici manifestement de faire voir comment les absents participaient à leur manière au sacrifice commun de toute l'Eglise; puisqu'aussitôt après qu'on l'avait offert, on leur en portait les hosties, c'est-à-dire, le corps et le sang de Notre Seigneur, de même que dans l'église on les avait données aux fidèles. Ce qui regardait la réserve n'est pas traité en ce lieu; car on ne trouve pas tout dans un seul passage, et il en faut chercher les preuves ailleurs.

Quand donc l'anonyme nous demande[4], qu'est-ce qui pouvait empêcher les absents de garder l'Eucharistie qu'on leur portait, comme les autres fidèles en gardaient la portion qu'ils emportaient eux-mêmes de l'église, il sort visiblement de la question. Car on ne doute pas qu'ils ne pussent, comme les autres, garder l'Eucharistie sous l'espèce du pain; parce qu'on en voit ailleurs, et dès la première antiquité, beaucoup d'exemples. Mais quant à la réserve, soit du pain, soit du vin consacré, M. de la Roque lui dira toujours qu'elle ne paraît point dans ce passage, et que si l'on veut la trouver, il faut que ce soit ailleurs; puisqu'ici manifestement on ne voit que l'Eucharistie portée aux absents incontinent après l'oblation, afin qu'ils participassent au sacrifice commun de toute l'Eglise.

Mais voici un second exemple qui paraît plus fort, et où mes deux adversaires se joignent ensemble. Il s'agit de ce passage célèbre des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, où il raconte ce qui était arrivé à Maximien, « maintenant, dit-il[5], évê- » que de Syracuse, et alors Père de mon monas- » tère. Ce vénérable homme, continue-t-il, m'était » venu joindre à Constantinople, où j'étais par ordre » de mon pontife (c'était le pape Pélage second), » pour y rendre dans le palais les réponses ecclé- » siastiques. » On appelait celui qui faisait cette fonction de la part du Pape, son apocrisiaire, ou, ce qui est la même chose, son responsal, celui qui répondait en son nom à l'empereur sur les affaires de l'Eglise. « Pendant donc, poursuit saint Gré- » goire, que Maximien retournait à Rome, en mon » monastère, il fut battu d'une furieuse tempête, » dans la mer Adriatique; et comme le vaisseau en- » tr'ouvert de toutes parts allait périr, ceux qui » étaient dessus se donnèrent mutuellement la paix » et reçurent le corps et le sang de Notre Seigneur. » Saint Grégoire raconte ensuite que leur piété leur attira une visible et miraculeuse protection de Dieu; puisqu'il les conserva huit jours durant, dans un si extrême péril, et qu'à peine furent-ils abordés que le vaisseau fut englouti par les flots. Il est ici question de savoir si Maximien était prêtre; parce que s'il se trouvait qu'il le fût, il aurait pu célébrer la messe, non pas dans le plus fort de la tempête, comme M. de la Roque veut croire qu'il le faudrait dire en cette occasion, mais dès qu'on en vit paraître les commencements, ou même, si l'on veut, dès le matin; de sorte qu'il n'y aurait point de conclusion à tirer pour la réserve qu'on voudrait établir, durant tout le temps du voyage. Il n'est pas nécessaire que nous prouvions que ce saint homme était prêtre. Ce serait à nos adversaires à prouver qu'il ne l'était pas; et pour nous, en supposant seulement qu'il a pu l'être, lui qui était constamment le Père d'un monastère, nous serions entièrement à couvert de la conséquence que l'on tire pour la réserve des deux espèces. Aussi voit-on que mes adversaires, pour ne point laisser échapper de leurs mains un argument qu'ils croient si fort, décident nettement que Maximien n'était pas prêtre. M. de la Roque n'en rend aucune raison; mais après m'avoir objecté que j'ai tort de supposer qu'il l'était, ou qu'il y en avait quelqu'un dans ce vaisseau, il finit décisivement cette question en cette manière : « Par là il est aisé de juger de la faiblesse du rai- » sonnement et de la conjecture de ce prélat qui, » supposant d'ordinaire ce qui n'est pas, ne man- » que jamais de conclure mal[1]. »

Laissons-là ce donneur d'arrêts, qui veut en être cru sur sa parole, et voyons si l'anonyme, qui prétend prouver positivement que Maximien n'était pas prêtre, réussira mieux. Il conclut donc qu'il ne l'était pas, « parce que saint Grégoire n'en dit rien; » et, poursuit-il, c'est deviner que d'avoir recours » à cette fuite : Maximien pouvait être prêtre, puis- » qu'il était Père d'un monastère. Cela même » prouve qu'il ne l'était pas; car dans ce temps-là » les moines n'étaient point prêtres, mais soumis » aux curés et aux prêtres des lieux de leurs mo- » nastères. » Etrange raisonnement! comme s'il était impossible que des prêtres fussent soumis à d'autres prêtres, à qui l'évêque avait donné son autorité. Au reste si l'anonyme avait seulement ouvert l'*Histoire religieuse*, il y trouverait à toutes les pages, dès le quatrième et le cinquième siècle, c'est-à-dire, près de deux cents ans avant saint Grégoire, des moines et des abbés, qui constamment étaient prêtres. Sans sortir de l'*Histoire Lausiaque*, écrite au cinquième siècle, il trouverait pour le moins dix ou douze endroits, où il est parlé de ceux qu'on appelait dès ce temps-là, les prêtres des monastères; et il est aisé de prouver, tant par saint Grégoire, pape, que par saint Grégoire de Tours, son contemporain, que la plupart des abbés étaient prêtres, de leur temps. Mais pourquoi s'arrêter ici à ces raisons générales, puisqu'il est certain que Maximien était prêtre dans le temps dont il s'agit?

1. *Just.*, *Apol.* II, *n* 65. — 2. *La Roq.*, *I. part.*, *ch* XV, *p.* 176. — 3. *Pag.* 170. — 4. *Anon.*, *p.* 217. — 5. *Lib.* III. *Dial.*, *cap.* XXXVI, *tom.* II, *col* 357.

1. *La Roq.*, *pag.* 166.

Pour en être convaincu, il ne faut que lire ces mots d'une lettre du pape Pélage II à saint Grégoire, alors diacre, pendant qu'il faisait à Constantinople et auprès de l'empereur, les affaires de l'Eglise. « Hâtez-vous, dit-il[1], de nous envoyer le prêtre, » parce qu'il est très-nécessaire à votre monastère » et à l'ouvrage que nous lui avons commis. » Tous les doctes sont d'accord qu'il lui parle du prêtre Maximien, et le rapport de cette lettre du pape Pélage, avec l'endroit des *Dialogues* de saint Grégoire dont il s'agit, ne permet pas d'en douter. Il paraît, dans les *Dialogues*, que Maximien, qui était Père du monastère qu'il avait à Rome, l'était venu visiter à Constantinople, pendant qu'il y résidait par l'ordre du pape Pélage II, son prédécesseur. Il paraît, par la lettre de Pélage, que ce pape rappelait Maximien pour les affaires du monastère dont il était le Père; et il paraît enfin, par les *Dialogues* de saint Grégoire, qu'en effet *il retournait à ce monastère*, où saint Grégoire le renvoyait selon l'ordre qu'il en avait reçu. C'est donc alors qu'il fut accueilli de la tempête, où arriva le miracle dont nous avons vu le récit. Il ne faut plus contester que Maximien ne fût prêtre, et l'argument de nos adversaires s'en va en fumée.

Car de répliquer maintenant, avec M. de la Roque, que quand Maximien aurait été prêtre, « il n'y a point d'apparence qu'il eût osé célébrer » les divins mystères en un lieu non consacré, et » qui pis est, dans la mer[2], » où Thomas Veldensis et Cassander, assurent qu'il n'était pas permis de le faire; c'est, sur la foi des deux auteurs du siècle passé, décider trop hardiment de la pratique du siècle de saint Grégoire; et pour démontrer la fausseté des conjectures de ce ministre, aurait-il trouvé de l'inconvénient à la célébration des mystères *dans un lieu non consacré*[3], s'il avait seulement songé à ce qu'il a remarqué lui-même, *qu'on célébrait les sacrements chez les malades*, *comme nous l'apprenons d'Ahyton*, *évêque de Bâle*, afin de leur donner la consolation de mourir avec ce divin Viatique? Pourquoi dans une semblable nécessité n'aurait-on pas célébré pour nos voyageurs? Et si l'on veut des exemples plus anciens, on verra dans Théodoret[4], que, pour donner la consolation à un solitaire d'assister aux divins mystères, ce saint évêque les célébra en sa présence et dans sa cellule, ayant pour tout autel les mains de ses diacres; et plus haut, nous trouverons dans saint Augustin, que ses prêtres offrirent le saint sacrifice dans une maison particulière, pour la délivrer de l'infestation des malins esprits; et plus haut encore, le diacre Paulin nous fait voir saint Ambroise, son évêque, *dans la maison d'une femme de qualité*, *pour y offrir le sacrifice*[5]. On voit dans saint Grégoire de Tours, contemporain de saint Grégoire, pape, que les prêtres portaient dans les voyages les vaisseaux sacrés; témoin le prêtre Maxime, qui passant la Saône, fut jeté par la tempête dans la rivière, *ayant à son cou*, *avec le livre de l'Evangile*, *le ministère quotidien*[6]; c'est-à-dire, *une petite patène*, *avec un calice*. M. de la Roque, qui a rapporté ce passage, n'a-t-il pas vu dans cette *petite patène*, un vaisseau portatif et accommodé à l'usage des voyageurs? Pourquoi ce prêtre est-il si soigneux de porter sur lui tous les instruments du sacrifice, si ce n'est pour le célébrer durant le voyage dans les lieux où il n'y aurait point d'église, puisqu'il aurait trouvé dans les églises tout ce qui lui eût été nécessaire? C'est à cela que servaient, dès le huitième ou neuvième siècle, ces tables d'autels consacrées, que nous appelons autels portatifs, *tabulæ itinerariæ*, *tabulæ altaris consacratæ*, que l'on avait pour célébrer dessus le saint sacrifice, non-seulement, *dans les chapelles*, mais encore *à l'air*, *ou sous les tentes*[1]. Je ne trouve, dans tout le droit, aucune défense d'en faire autant sur la mer, loin qu'on en trouve les moindres vestiges dans le siècle de saint Grégoire et dans les siècles suivants. Qu'est-ce donc qui eût pu empêcher Maximien de dire la messe tous les jours, comme c'était constamment alors la coutume des saints évêques et des saints prêtres, ou si on aime mieux de cette sorte, quand il se vit menacé de la tempête? L'heure y convient, et la communion fait voir qu'on était à jeun. L'on se souvient de ce que nous avons vu dans saint Ambroise[2], de saint Satyre son frère. On trouvera dans une tempête le corps de Notre Seigneur, mais le corps seul, que saint Satyre, encore catéchumène, demanda aux fidèles. Il n'est point parlé de prêtres; mais seulement de ceux *que Satyre connaissait pour initiés*. Aussi n'y voit-on que le corps; au lieu qu'ici, où il est constant qu'il y avait un prêtre, on voit le corps et le sang. D'où vient cette différence, si ce n'est de la consécration qu'on en avait faite, et de la célébration du sacrifice?

Et il faut bien que M. de la Roque l'avoue avec nous, s'il ne veut se démentir lui-même. Car lorsqu'il recherche dans l'antiquité, le commencement de la réserve de l'Eucharistie, il déclare *qu'il ne la trouve pas dans les six premiers siècles*[3], ni avant la fin du septième. Je remarque, dit-il, *vers la fin du septième siècle*, *quelques acheminements à la réserve de l'Eucharistie.* Voilà donc le commencement vers la fin du septième siècle, encore n'était-ce qu'un simple acheminement. Or saint Grégoire est mort en l'an 605, au commencement du septième siècle; lorsque, selon le ministre, il n'y avait pas même de disposition ni d'acheminement à la réserve. Il y en avait encore moins durant son pontificat, qui a duré treize ans et demi, et sur la fin du siècle, où ce miracle arriva, saint Grégoire n'étant que diacre. Par conséquent cette communion ne se put faire, selon ce ministre, de l'Eucharistie réservée; et il faut nécessairement qu'on ait célébré la sacrifice pour la consacrer, ce que ce ministre nie avec tant d'effort.

Ainsi de quatre témoins qu'on nous produisait pour la réserve ordinaire du corps et du sang, en voilà d'abord deux inutiles. Les deux autres ne sont pas plus forts; l'un est saint Grégoire de Nazianze, et l'autre est le prétendu Amphilochius dans la Vie de saint Basile. Dans le passage de saint Grégoire de Nazianze, on voit que sa sœur sainte Gorgonie, affligée d'une maladie inconnue aux médecins, « se

1. *Pelag.* II, *Ep.* III. *ad Greg. Diac.* — 2. *La Roq.*, *p.* 164. — 3. *Pag.* 213. — 4. *Vid. Hist. Relig. Edit. Sirm.* — 5. *Vita Ambr. per Paul*, c. IV. — 6. *Lib. de Glor. Confes.*, c. XXII.

1. *Conc. Trib.*, *c.* IV, *in Decr.*, *part. III. Dist.* I, *cap.* XXX; *Mabil. de Lit. Gal.*, *c.* VIII, *n.* 7; *Vid. ejus Præfat.*, *sæc.* III, *n.* 78, 79. — 2. *De obit. Satyr.*, *loco sup. cit.* — 3. *La Roq.*, *p.* 61.

» jeta au pied de l'autel. Là, dit-il[1], après qu'elle » eut oint son corps du remède qu'elle avait en sa » puissance; et si sa main avait quelque part gardé » quelque chose des symboles du corps ou du sang, » après l'avoir mêlé avec ses larmes, elle se sentit » tout à fait guérie. » Voilà donc le corps ou le sang en la puissance de cette sainte vierge, et le voici dans l'autre passage en la puissance d'un Juif, qui, s'étant mêlé parmi les fidèles, selon le prétendu Amphilochius, reçut de la main de saint Basile le corps et le sang de Notre Seigneur, *et emporta dans sa maison les restes de l'un et de l'autre*[2].

Il est certain que nos adversaires n'ont rien de plus apparent que ces deux passages; mais ni l'un ni l'autre ne conclut pour la réserve ordinaire des deux espèces, comme choses inséparables. Le premier, parce qu'on ne lit pas, dans saint Grégoire de Nazianze, que sa sœur eût réservé les symboles du corps et du sang, comme choses qu'on réservât toujours ensemble; mais *les symboles du corps ou du sang*, comme ne sachant lequel des deux elle avait gardé, à cause que la coutume n'était pas de les garder l'un et l'autre, ou enfin parce que c'était une chose libre.

L'anonyme trouve fort mauvais qu'on lui enlève un passage qu'il trouve si clair, par la seule remarque qu'on fait que saint Grégoire de Nazianze a dit *le corps ou le sang*. « Misérable défaite, dit-il[3], pour » un docteur, qui ne peut ignorer que la particule » grecque est employée une infinité de fois au lieu » de la conjonction. » Et moi je dis au contraire, et plus raisonnablement : misérable instance pour un docteur; puisqu'il ne peut ignorer que la particule grecque signifie naturellement notre *ou* français, et l'alternative qui y est jointe : que cette signification est la propre et la véritable, et plus régulière sans comparaison, et plus commune que l'autre, quelque infinité qu'on lui attribue; et qu'elle est si naturelle en ce lieu, qu'elle saute, pour ainsi dire, aux yeux de ceux qui le lisent; étant clair, par la suite des paroles mêmes, que saint Grégoire de Nazianze, en mettant, non pas le corps et le sang, comme il serait naturel, si la réserve en était inséparable, mais de dessein, *le corps ou le sang*, veut exprimer une chose libre et indifférente, c'est-à-dire, qui pouvait être aussi bien d'une façon que d'une autre, sans qu'il importât en rien de s'en informer davantage.

Quoi qu'il en soit, quel secours peuvent espérer nos adversaires d'un passage qui ne conclut rien en le prenant dans sa propre et naturelle signification, ou plutôt qui, pris en ce sens, conclut contre eux? Ainsi, de quatre passages dont ils font leur fort, il ne leur reste plus que celui du prétendu Amphilochius, qui va leur échapper comme les autres; puisqu'on y voit clairement, que si ce Juif emporta le corps et le sang, ce fut pour une raison particulière. Il ne faut que lire le passage de cet auteur, quel qu'il soit : « Un Juif, dit-il[4], se mêla parmi » les fidèles, pour voir l'ordre du ministère sacré, » et le don de la communion. Il vit entre les mains » de saint Basile un petit enfant, dont on partageait » les membres. Après que tout le monde en eût » pris, il s'approcha comme les autres; et ce qu'on » lui donna était de la vraie chair. Il vint au calice, » qui était aussi plein de sang, et il y participa; et » ayant gardé les restes de l'un et de l'autre, il » retourna dans sa maison, pour les montrer à sa » femme, qu'il voulait convaincre par ce moyen, et » lui raconta ce qu'il avait vu de ses yeux. » La suite de l'histoire amène ce Juif, avec toute sa famille, à saint Basile, pour tous ensemble être baptisés de sa main. On voit donc qu'il y a ici une raison particulière de confier les deux espèces à ce Juif; puisqu'il voulait s'en servir à convaincre sa femme d'un miracle qui la devait convertir.

Au reste, on n'a jamais prétendu qu'en soi il y eût plus de difficulté de confier aux fidèles une des espèces que l'autre. « Car aussi, comme je l'ai dit » dans le *Traité de la Communion*[1], pourquoi refu» ser aux fidèles le sang de Notre Seigneur s'ils le » demandaient, et croire que le corps sacré qu'on » confiait, fût plus ou moins précieux? » Je ne doute donc nullement qu'on ne confiât le sang, comme le corps, à ceux qui avaient la dévotion, ou quelque raison particulière de le désirer. Telle était apparemment sainte Gorgonie, sœur de saint Grégoire de Nazianze. L'espérance qu'elle avait conçue de se guérir des inflammations, dont son corps était tout rempli, en le frottant de la sainte Eucharistie, lui avait pu faire désirer l'espèce liquide, qui paraissait plus propre à cet usage. On voit bien aussi que ce Juif, qui vit un si grand prodige dans les deux espèces, dut les désirer toutes deux pour les porter à sa femme, et la convaincre par ses propres yeux. Mais que ce fût la coutume de les emporter toujours avec soi, ou ce qui est plus, de les réserver, soit dans l'église, soit dans les maisons particulières, un temps tant soit peu considérable, il faudrait plus de deux exemples, et il les faudrait du moins dans des occasions moins particulières, pour le prouver; vu même que nous avons tant de preuves du contraire.

M. de la Roque objecte[2], que « si on ne refusait » pas aux fidèles l'espèce du vin pour l'emporter » avec eux, s'ils la demandaient, on n'en craignait » pas la corruption, puisqu'on ne pouvait pas pré» voir combien de temps ils la garderaient : » comme si l'on n'eût pas pu leur prescrire ce qu'ils auraient à en faire, ou que la coutume établie de ne la garder que très-peu de temps, et la crainte de laisser corrompre ce qui leur était donné pour leur satisfaction, n'eût pas été pour eux, sans qu'on leur dît rien, une instruction suffisante.

Ce qu'ajoute ce ministre est admirable : « On « ignorait, dit-il, alors la maxime de M. de Meaux, » que la nature même résistait à cette garde. » Sans doute, c'est une invention des derniers siècles, que le pain se garde plus aisément et plus longtemps que le vin; les anciens ne le savaient pas, ni que le vin s'aigrit dans une fiole, quand, pour en prendre tous les jours, on est contraint de le laisser éventer. Or comme il a plu à Notre Seigneur d'attacher son sang à cette espèce si capable d'altération, il fallait bien, malgré qu'on en eût, suivre la nature à laquelle le Fils de Dieu ne dédaignait pas d'assujétir son mystère. Ainsi l'on ne réservait ordinairement, et pour un temps tant soit peu considérable, que l'espèce qu'on pouvait réser-

1. *Greg. Naz., Orat.* XI *in Gorg. sor.* — 2. *Vita Basil.*, cap. VII. — 3. *Anon.*, p. 221. — 4. *Vit. S. Bas. per Amphil.*, c. VII.

1. *Traité de la Commun.*, p. 259. — 2. *La Roq.*, p. 169.

ver sans péril; et la communion sous une ou sous deux espèces parut si indifférente à toute l'Eglise, que cette seule difficulté la déterminait à une seule en tant de rencontres; c'est-à-dire, en toutes celles où l'on usait d'une longue et ordinaire réserve.

Quand donc M. de la Roque nous objecte qu'il était « aisé d'emporter le pain et le vin dans les » vaisseaux mêmes où on les avait apportés, selon » la coutume, afin de les offrir pour la célébration » du sacrement[1]; » il ne veut qu'amuser le monde. Car qui doute qu'il ne fût aisé de les emporter? Mais qu'il fût également aisé de les garder l'un et l'autre, ou que ce fût la coutume de les emporter, comme il le prétend; c'est de quoi il s'agissait, et ce qu'il ne prouve pas. Qu'on ait emporté le corps, qu'on l'ait réservé, on n'en peut douter; et nous avons vu partout le coffret, la boîte et les linges qui servaient à ce saint usage. Mais le ministre, qui a vu dans l'Ordre romain que les fidèles, en approchant de l'autel, y présentaient du vin dans une fiole pour le sacrifice, y a-t-il vu quelque part, ou a-t-il vu en quelque autre endroit de l'antiquité qu'on emportât ces fioles pleines de vin consacré? Jamais; et il n'en est fait mention dans aucun endroit. On voit bien, lorsque les fidèles présentaient chacun leur fiole pleine de vin, qu'on en versait dans un grand calice autant qu'on avait besoin d'en consacrer pour la communion du peuple; mais que jamais on ait rempli ces fioles, ou quelque autre vaisseau que ce fût, de vin consacré pour le réserver, on n'en voit rien du tout; et au contraire, on a vu clairement dans l'Ordre romain, et partout ailleurs, qu'on réservait seulement la partie solide, qu'on pouvait garder plus aisément et plus longtemps. Après tant de preuves, peut-on encore douter de notre doctrine?

Jusques ici nous avons ôté tout refuge à nos adversaires, en leur ôtant les quatre endroits où ils avaient mis leur confiance. Mais j'ajoute, par abondance de droit, que quand ils auraient montré par ces endroits que l'on emportait souvent le vin consacré, ils n'en pourraient rien conclure contre nous; puisque d'ailleurs il est si constant que très-souvent on emportait le pain seul, ce qu'ils n'ont pu désavouer tout à fait, comme nous l'avons fait voir, de sorte qu'il faudrait toujours conclure que c'était une chose libre, et c'est tout ce que nous prétendons.

CHAPITRE XXIV.

Réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer des modernes.

Les preuves que mes adversaires ont tirées de l'antiquité sont soutenues du consentement, qu'ils prétendent avoir prouvé, de trois auteurs catholiques : du cardinal Baronius, du savant l'Aubespine, évêque d'Orléans, et de Cassander[2]. A cela je pourrais répondre que le sentiment de ces auteurs ne fait pas une loi. Mais afin de ne refuser, à ceux qui cherchent la vérité, aucune sorte d'éclaircissement, je veux examiner ces trois auteurs. Commençons par les deux derniers, et réservons pour la fin le cardinal Baronius, qui demande un peu plus de discussion.

Quant à l'évêque d'Orléans, voici ses paroles, comme les traduit M. de la Roque[1] : « Comment » pourrait-on prouver qu'il ait été permis aux laï- » ques de porter l'Eucharistie dans leurs maisons » sous l'espèce du pain, et qu'il ne leur eût pas » été permis de la porter sous l'espèce du vin? » Mais que fait cela contre nous? Ce docte évêque a raison de dire qu'en soi il n'est pas plus défendu d'emporter le sang que le corps; mais qu'on l'ait toujours fait ainsi, et qu'on pût également réserver les deux symboles, qui est précisément notre question, ni cet évêque ne le dit, ni la chose n'est véritable; et dans ce lieu il ne s'agissait point d'entrer plus avant dans cet examen.

M. de la Roque m'oppose souvent Cassander[2], savant auteur du siècle passé. Il me reproche d'avoir le malheur de n'être pas conforme à ses sentiments. Le malheur en tout cas ne sera pas grand, puisqu'il sait bien que cet auteur assez ambigu est parmi nous d'une médiocre autorité. Mais pour n'y plus revenir, je suis bien aise de lui rapporter une bonne fois le sentiment de cet homme, afin qu'il voie s'il s'en accommode. « Il faut confesser, dit-il[3], » que les anciens n'ont pas estimé l'union des deux » espèces si fort nécessaire, que si on les séparait, » pour quelque nécessité ou quelque grave raison, » ils pensassent que la vraie raison et essence du » sacrement ne pût consister dans une seule espèce. » Ils pensaient au contraire que pour recevoir l'ef- » ficace du sacrement, si le temps le demandait » ainsi, une seule espèce était suffisante, principa- » lement si cela se faisait extraordinairement, lors- » qu'on prenait le sacrement, non pour la repré- » sentation, mais pour l'efficace; comme il est » constant qu'on le faisait dans la communion do- » mestique et dans celle des malades, encore qu'il » soit certain que quelquefois on les communiait » sous les deux espèces. Ceux donc qui pressent de » telle sorte l'usage des deux espèces, qu'ils rejet- » tent comme un sacrilége la distribution d'une » seule, pour quelque cause que ce soit, et qui » disent que ce n'est pas un sacrement, n'ont pas » assez d'égard à l'autorité de l'Eglise et à la paix. » Sur ce fondement, il ne permet pas de « condamner » la coutume de communier le peuple sous une es- » pèce, introduite en Occident depuis quelques siè- » cles, ni d'accuser d'impiété ceux qui s'en contentent; mais il veut qu'on enseigne au peuple que » le fruit de ce sacrement ne consiste pas à recevoir » une espèce ou deux, mais à communier digne- » ment. »

Plût à Dieu que nos adversaires fussent capables d'entrer dans des sentiments si équitables! Il ajoute « qu'il faut suivre ici le conseil de l'Apôtre : » Que celui qui boit ne méprise pas celui qui ne » boit pas; et que celui qui ne boit pas ne juge pas » celui qui boit. » C'est aussi ce qu'on pratique parmi nous. Nous laissons aux Eglises orientales, qui se réunissent à nous, leur usage de communier sous les deux espèces, comme elles ne nous chicanent pas sur le nôtre; et si l'on n'a pas usé toujours de la même condescendance, nous en dirons ailleurs les raisons. En attendant, il paraît que ce Cassander, tant vanté par nos adversaires, traite la

1. *La Roq.*, p. 167. — 2. *Première Réponse*, p. 162, 179, etc.

1. *Observ.*, *lib.* I; *Observ. lib.* IV, *de Comm. Laïcor.* — 2. *La Roq.*, p. 180, 187, 194, 268, 289. — 3. *Consult.*, *art.* XXII, *de Com. sub. utr. spec.*

chose d'indifférente. Voilà ce qu'a fait dire une grande connaissance de l'antiquité, à un homme qui a tant voulu rétablir la communion sous les deux espèces, qu'il s'en est rendu suspect. Et néanmoins à la fin, et dans le dernier ouvrage où il a parlé de cette matière, il revient en substance à notre doctrine; en quoi il est d'autant plus croyable qu'il écrit ce que nous venons de voir dans une occasion où il était expressément consulté par l'empereur Ferdinand, et après y avoir autant pensé qu'une si grande occasion le méritait.

Venons au cardinal Baronius. Il est vrai que, dans le cours de son histoire, à l'occasion du désordre arrivé à Constantinople, quand on y déposa si violemment saint Chrysostome, il dit qu'autrefois, « on avait coutume de garder l'Eucharistie, » non-seulement sous l'espèce du pain, mais encore sous les deux espèces[1]. » Il avait dit dans un autre endroit, où il traite expressément cette matière[2], « qu'encore que les fidèles reçussent autrefois l'Eucharistie sous deux espèces dans le » temps du sacrifice, toutefois, lorsqu'ils communiaient, ou dans leur maison, ou même dans » l'église hors de ce temps, ils recevaient la seule » espèce qu'on réservait, qui était celle du pain; » et, poursuit-il, on ne lit nulle part qu'on en ait » jamais réservé une autre. » Ces deux passages sont assez contraires. Que si ce savant cardinal, dans un travail aussi grand que celui des Annales de l'Eglise, n'a pas pu examiner toutes les choses avec une égale exactitude, et que, pour n'avoir pas pris des principes assez fermes en cette matière, il ne soit pas bien d'accord avec lui-même, ou que dans un ouvrage si vaste, il lui arrive quelquefois d'oublier en un endroit ce qu'il aura établi en un autre; c'est à nous à ne déférer à ses sentiments, qu'autant que nous les trouverons soûtenus par de bonnes raisons.

CHAPITRE XXV.

Examen des passages de Baronius.

Pour établir la réserve des deux symboles de l'Eucharistie, à l'endroit marqué par le ministre, ce cardinal produit deux passages : l'un est tiré de saint Chrysostome, dans le temps qu'il fut déposé, et l'autre de saint Grégoire, à l'endroit de ses *Dialogues*, où il parle de l'histoire de Maximien, que nous avons rapportée.

Quant au dernier passage, Baronius fait dire positivement à saint Grégoire, « que les voyageurs » portaient dans le vaisseau le corps et le sang de » Notre Seigneur[3]. » Or nous avons vu que saint Grégoire ne dit nullement ce que ce cardinal lui fait dire; et c'en est assez pour nous faire voir, qu'accablé de tant de recherches qu'il avait à faire, il ne s'est pas donné tout le temps qu'il fallait pour bien considérer ce passage; peut-être aussi n'avait-il pas remarqué alors, ce qu'il a écrit dans les tomes suivants[4], que Maximien était prêtre, circonstance si nécessaire, que, comme nous avons vu, elle lève entièrement la difficulté. Un ouvrage composé de tant de volumes, que l'on donne l'un après l'autre et dans des temps si éloignés, peut n'avoir pas toujours toute la justesse et la suite nécessaires. Il faut prendre les choses en gros, et profiter des lumières que nous donne un savant auteur, pour assurer davantage les faits et pousser plus avant les recherches.

Quant au fait de saint Chrysostome, il mérite d'être approfondi; et il n'est pas moins utile qu'agréable d'éclaircir ces antiquités. Voici donc ce qu'a écrit ce grand homme, dans une lettre qu'il adresse au pape saint Innocent, pour se plaindre à lui des violences qu'on avait exercées contre sa personne et contre son clergé et tout son peuple[1] : « Vers le » soir du grand samedi (c'est ainsi que les Grecs » appellent le samedi saint), une nombreuse troupe » de soldats se jeta dans l'église : ils chassèrent le » clergé qui était avec nous : ils environnèrent l'autel; et les femmes qui s'étaient déshabillées dans » le lieu sacré, afin de recevoir le baptême, effrayées » d'un si grand tumulte, prirent la fuite toutes » nues : il y en eut même de blessées : les piscines » (c'est-à-dire, les fonts baptismaux où l'on plongeait les fidèles,) furent remplies de sang, et les » ondes sacrées en étaient toutes rouges. La violence n'en demeura pas là; mais les soldats ayant » pénétré jusqu'au lieu où les choses saintes étaient » réservées, encore qu'il y en eût parmi eux qui » n'étaient pas initiés aux mystères, ils virent tout » ce qui était dedans; et dans un si grand désordre, » le sang très-saint de Notre Seigneur fut répandu » sur leurs habits. »

Le cardinal Baronius, qui transcrit toute cette lettre, s'arrête en cet endroit, pour y faire la remarque qu'on nous objecte, et semble conclure de là, qu'on réservait ordinairement les deux espèces; mais cela ne paraît point dans ces paroles; et si l'on y regarde de près, on n'y verra d'autre réserve que celle qu'il fallait faire du corps et du sang, après les avoir consacrés dans le sacrifice, pour ensuite les donner, selon la coutume, aux fidèles nouvellement baptisés. C'est aussi ce qu'on apprend clairement du récit de Palladius, dans la Vie de saint Chrysostome. Il raconte[2], que « sur le minuit, » un officier païen, que l'on envoya avec quarante[3] » soldats, vint fondre, l'épée à la main, sur le » peuple, à la manière d'un loup, pénétra jusqu'aux saintes eaux pour en empêcher l'approche » à ceux qu'on baptisait, et se jetant sur le diacre, » répandit à terre les symboles; » c'est-à-dire, le corps et le sang de Notre Seigneur, qu'on donnait aux baptisés.

Il est aisé maintenant, en comparant ce récit avec la lettre de saint Chrysostome, d'entendre toute la suite de cette tragique histoire. Les soldats effrayèrent ceux qui étaient déjà dépouillés pour le baptême, et leur officier païen à leur tête, ils entrèrent dans le lieu où l'on baptisait déjà; car l'action fut longue, puisque, comme dit Pallade en deux endroits, on y baptisa jusqu'à trois mille hommes. Il était minuit, et les mystères que l'on commençait à l'entrée de la nuit, selon la coutume, les jours de jeûne, et d'un jeûne si solennel, étaient achevés : on avait porté les dons consacrés; c'est-à-dire, le corps et le sang de Notre Seigneur dans le baptistère, pour communier les nouveaux

1. *Ann.*, *tom.* v, *an.* 404, *p.* 194. — 2. *Ann.*, *tom.* I, *an.* 57, *p.* 474. — 3. *Tom.* v, *an.* 404, *pag.* 94. — 4. *An.* 584.

1. *Epist. Chrysost. ad Inn. Pap.*, *n.* 3, *t.* III. *p.* 518. *Palladius de vitâ Chrys.*, *t.* XIII, *p.* 34. — 2. *Palladius de vitâ Chrys.*, *t.*, XIII, *p.* 34. — 3. *Quatre cents*, et non *quarante* τετρακοσίους : quadringentos. (*Edit. de Deforis.*)

enfants de l'Eglise. Ce fut donc alors que les païens virent ce qu'ils ne devaient pas voir : ce fut alors qu'ils pénétrèrent jusqu'au lieu sacré, où reposaient les choses saintes et où ces trois mille hommes les venaient prendre à mesure qu'on les baptisait. Là, dans un si grand désordre, les sacrés symboles et le sang de Notre Seigneur furent versés à terre et sur les habits, entre les mains des diacres qui les distribuaient aux nouveaux baptisés. Quand Baronius et même encore Bellarmin[1]; (car je ne veux pas dissimuler qu'il n'ait fait la même remarque que Baronius;) quand, dis-je, ces deux grands hommes et d'autres encore auraient cru voir une réserve ordinaire du sang, ainsi que du corps de Notre Seigneur, le contraire nous paraît par la chose même; et l'on n'aperçoit ici d'autre réserve, que celle qu'il fallait faire nécessairement depuis la consécration, jusqu'à ce qu'on eût communié, avec tout le peuple, trois mille nouveaux baptisés.

Je vois pourtant, ce me semble, ce qui peut avoir trompé ces grands hommes. Ils n'avaient point le texte grec de Pallade, que le docte M. Bigot vient de donner, ni la lettre de saint Chrysostome à saint Innocent, qui y est insérée. La version latine de cette lettre qu'ils avaient entre les mains, portait « que les soldats pénétrèrent au lieu où les choses » saintes étaient serrées et mises en réserve, UBI » SACRA CONDITA SERVABANTUR, qu'ils virent ce qui » était serré ou enfermé au dedans : SPECTABANT » INTUS RECONDITA[2]. » Accoutumés à voir dans les Pères et dans les canons l'Eucharistie réservée et serrée dans les églises pour la communion des malades, ils rapportèrent à cette réserve le passage de saint Chrysostome; mais il n'est parlé, dans le grec, ni de renfermer ni de garder ou de réserver; il y est dit seulement que les soldats *virent ce qui était au dedans*, ἑώρων τὰ ἔνδον. Le *recondita*, qui est ajouté dans la version de Baronius ne se trouve pas dans l'original; au lieu que le latin porte, qu'on entra *où les choses saintes étaient serrées et mises en réserve*, UBI SANCTA CONDITA SERVABANTUR[3]. Le grec porte qu'on entra *où reposaient les choses saintes*, ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέκειντο, *ubi sancta erant posita;* à peu près au même sens que saint Chrysostome dit ailleurs[4], qu'après la consécration, on voit *posé sur l'autel*, ou si l'on veut, *gisant sur l'autel*, κειμένου, *l'Agneau qui ôte les péchés du monde;* ce qui ne marque aucune réserve particulière. Et quand le docte Bigot a traduit *ubi sancta erant reposita*, il a bien su la signification de ce mot latin, qui ne veut pas dire *serré*, *renfermé;* mais seulement *posé*, ou, si l'on veut, *mis à part*. Et je ne refuserai pas le terme *réservé*, pourvu qu'on reconnaisse, ce qu'aussi on ne peut nier, qu'il ne paraît ici d'autre réserve que celle que je viens de dire, depuis la consécration jusqu'à la communion de tous les fidèles, tant anciens que nouvellement régénérés : ce qui ne regarde en aucune sorte notre question.

Je me rappelle en cet endroit, (car autant que je le puis, je ne veux laisser aucune difficulté à ceux qui veulent comprendre cette importante matière,) je me rappelle, dis-je, que nous lisons dans la Vie de sainte Marie Egyptienne[5], que le saint abbé Zozime porta sur le soir, de son monastère jusqu'au désert voisin, le corps et le sang de Notre Seigneur à cette sainte pénitente; ce qui pourrait faire croire que, contre ce que j'ai répété souvent, l'on avait ordinairement les deux espèces à des heures fort éloignées de l'heure du sacrifice. Mais toute la difficulté cessera, si l'on considère que la sainte avait désiré « que Zozime lui apportât les sacrés mys- » tères au jour et à l'heure que Notre Seigneur les » avait donnés à ses disciples. Il fut aisé au saint » abbé de la satisfaire. Le soir du jeudi saint (c'était » l'heure où l'on sacrifiait les jours de jeûne), il » mit dans un petit calice une partie du corps et » du sang de Notre Seigneur. » Il le donna à la sainte pendant la nuit : ainsi tout s'accomplit selon son désir, sans rien faire d'extraordinaire, et sans réserver le sang précieux plus qu'on n'avait accoutumé.

Ceux qui objectent saint Exupère de Toulouse, « qui portait, selon saint Jérôme[1], le corps de » Notre Seigneur dans une corbeille, et son sang » dans un vaisseau de verre, » se peuvent ressouvenir de ce qu'on a déjà vu dans cet ouvrage, qu'il le portait, et non pas qu'il le gardait; et cela convenant si bien à l'heure du sacrifice, on n'en peut non plus tirer de conséquence pour la réserve, que du passage de saint Justin, d'où M. de la Roque avoue qu'il n'y a rien à conclure.

CHAPITRE XXVI.

Examen de quelques autres endroits où M. de la Roque a cru trouver la réserve de l'Eucharistie sous les deux espèces pour la communion des malades.

Il nous reste à examiner quatre ou cinq endroits où ce ministre trouve la communion des malades sous les deux espèces. Nous avons vu les exemples qu'il nous a rapportés. Afin que rien ne paraisse manquer à sa preuve, il les soutient par d'autres passages; mais tout cela devient inutile, en se souvenant seulement de ce que nous avons dit tant de fois, que l'on communiait les malades et sous une espèce et sous deux, suivant les diverses circonstances que nous avons remarquées.

Si M. de la Roque y avait pensé, il se serait épargné la peine de nous objecter un sermon de saint Augustin, ainsi qu'une instruction de saint Eloi, où les fidèles sont exhortés *à recevoir dans leurs maladies le corps et le sang de Jésus-Christ*[2]. Ce prétendu sermon est de saint Césaire, évêque d'Arles, et les doctes Bénédictins, qui nous ont donné une si exacte édition de saint Augustin, n'en ont pas douté[3]. N'importe; nous en recevons l'autorité. Dans la Vie de saint Eloi, on remarque que ce saint évêque enseignait aux malades à ne pas recourir aux enchanteurs, *mais à recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ*[4]. Mais que servent ces deux passages, et tous les autres de cette nature? Ils ne font rien du tout contre nous; puisque nous ne nions pas, et qu'au contraire nous avons montré, par tant d'exemples, que c'était l'esprit de l'Eglise de communier les malades, autant qu'on pouvait, à l'heure du sacrifice, et dans cette circonstance, de leur donner les deux espèces, s'il n'y

1. *Lib.* IV. *de Euch., cap.* IV. — 2. *Baron., ibid.* — 3. *Pall., ibid., p.* 8. — 4. *Hom.* XLI *in I. ad Cor., tom.* X, *p.* 392. — 5. *Vita S. Mar. Ægypt., c.* XX, XXI, XXII; *Sur.,* 2 *Apr.*

1. *Epist. ad Pamm. Loco sup. cit.* — 2. *La Roq., Rép., p.* 78, 79. — 3. *August., Serm.* CCXXV *de temp., nov. Edit. in App., Serm.* CCLXV, *n.* 3, *tom.* V; *App. col.* 437. — 4. *Vita S. Eligii, tom.* V, *Spicil., p.* 116.

avait quelque autre empêchement. Mais nous avons vu tant d'autres passages où l'on en usait autrement, quand l'heure n'était pas propre, qu'il n'y a pas moyen de le nier; et c'est, non de quelques-uns, mais de tous ces passages pris ensemble, qu'il faut recueillir les coutumes, et voir, pour ainsi dire, l'âme entière de la Tradition de l'Église.

Le ministre en revient encore aux exemples, et il nous raconte[1] qu'*Arnulphe étant sur le point d'expirer, reçut les mystères vivifiants*[2]. Ce n'est pas à dire qu'il ait reçu les deux symboles, et il y a beaucoup d'apparence qu'il ne reçut que le corps, puisqu'il est dit aussitôt après, qu'il rendit grâces seulement d'avoir été *uni au corps du salut éternel*; et nous avons vu très-souvent qu'on parle indifféremment au pluriel ou au singulier, des sacrements ou des mystères, soit qu'on en reçoive les deux parties ou une seule, à cause de l'union inséparable, tant de la substance que de la vertu qu'ils renferment. Mais quand on avouerait en cette occasion la communion sous les deux espèces, rien n'empêche de croire qu'elle n'ait été donnée, comme tant d'autres, à l'heure du sacrifice; et cet exemple ne déciderait rien.

Par cette même raison, M. de la Roque ne devait alléguer ici[3], ni un concile de Reims, tenu sous Hincmar en 879, qu'il cite en un autre lieu, et auquel nous avons aussi déjà répondu, ni un concile du palais de Pavie en 850. Le premier ordonne que deux personnes qui avaient contracté un mariage incestueux, si elles font pénitence, puissent à la fin de leur vie, *être reçues à la communion du corps et du sang de Notre Seigneur*[4]; en certain cas, et à l'heure du sacrifice, je l'ai avoué cent fois : en tout cas, et à toute heure, d'autres conciles du même temps, et sous le même Hincmar, où l'on voit la communion des malades sous une espèce, ne permettent pas de le dire.

Le concile du palais de Pavie prouve encore moins; puisqu'il y est dit seulement qu'on ne pourra donner l'Extrême-Onction aux malades, « qui étaient » dans la pénitence publique, s'ils n'avaient été » premièrement réconciliés pour être rendus dignes » de la communion du corps et du sang de Jésus-» Christ[5]; » c'est-à-dire, que l'absolution devait précéder : autrement ces pénitents, qui pouvaient être en péché mortel, n'eussent pas été dignes de recevoir, ni le sacrement de l'Extrême-Onction, ni celui du corps et du sang; ce qui est indubitable. Savoir maintenant, si étant par l'absolution rendus dignes du corps et du sang, ils recevaient l'un et l'autre, ou l'un des deux seulement, il a été démontré que la chose dépendait du temps et des autres circonstances : tant au fond elle était tenue pour indifférente.

Le chapitre *Officium*, dans les Décrétales[6], sous le nom du pape Léon, sans dire lequel, ne conclut pas davantage. M. de la Roque estime qu'il est de Léon IV[7], et j'en suis d'accord; puisqu'il revient parfaitement au style du temps, et aux autres décrets que nous avons de ce Pape. Nous lisons aussi, dans sa Vie, que ce grand homme fut très-zélé pour *rétablir les anciens usages, et les ordres du sacré palais*[1]. Il n'y a rien qui convienne mieux à ce dessein, que de régler l'office et la fonction de chaque ministre ecclésiastique. Ainsi ce que nous lisons dans ce titre des Décrétales, sous le nom du pape Léon, touchant l'office de l'archiprêtre, doit être un extrait du réglement général que fit ce grand Pape, des devoirs de tous les officiers de l'Église. Mais enfin, que dit ce chapitre ? « L'archi-» prêtre, dit-il, doit ordonner au coustre, ou au » sacristain de l'église, CUSTODI, que l'Eucharistie » ne manque pas pour les malades. » J'en conviens, et nous avons vu que ce Pape ordonne qu'on y garde le corps seul dans une boîte. Voilà donc une première partie de l'ordonnance de Léon IV, qui s'accommode parfaitement à notre sentiment pour la réserve. Dans la seconde, ce Pape ajoute, touchant le même archiprêtre : « Il doit pourvoir aux malades, et en y pourvoyant, commander aux prêtres qu'ils » ne meurent pas sans confession, et sans être for-» tifiés du corps et du sang de Notre Seigneur. » C'était en effet l'esprit de l'Eglise, comme nous l'avons dit souvent, et comme nous le verrons plus amplement dans la suite, de pourvoir de bonne heure aux malades; en sorte qu'on leur pût dire la messe pour les communier, auquel cas ils recevaient le corps et le sang, et c'est de quoi ce Pape charge l'archiprêtre. Ainsi, en distinguant deux parties de l'ordonnance de ce Pape, que M. de la Roque, peu instruit du style et des coutumes de l'Eglise, a confondues, tout y revient manifestement aux deux manières de communier les malades que nous avons observées. Mais la suite fera mieux connaître la vérité de notre remarque.

Je passe aux Sacramentaires du P. Menard, d'où nos ministres tirent plusieurs arguments, qui tous vont tomber sur leurs têtes.

CHAPITRE XXVII.

Examen des Sacramentaires du Père Menard.

Le premier est que, selon ce Père, il faut lire en cette matière le concile de Clermont, sous Urbain II, en l'an 1095 : « qu'on ne doit recevoir de l'autel » que le corps séparément, ou le sang aussi sépa-» rément, si ce n'est par nécessité ou par précau-» tion[2] » : d'où le Père Menard conjecture, « qu'on » pouvait donner le corps mêlé au sang, dans une » cuiller, aux malades qui pouvaient à peine avaler » le corps, ou prendre le sacré calice, sans danger » de le répandre[3]. » Quand cette conjecture serait véritable, qu'en voudrait-on inférer? Qu'il y avait des occasions où l'on donnait la communion aux malades sous les deux espèces? Ce n'est pas là notre question. Il s'agit de savoir si on le faisait toujours, ce que ce Père ni le canon qu'il cite ne décident pas, et le contraire est certain, principalement en ce siècle, par les témoignages du temps, que nous avons rapportés.

Il faut faire la même réponse à ce qu'ajoute le Père Menard pour fortifier sa conjecture, que dans un Sacramentaire de saint Remy de Reims, de l'an 1000 ou environ, comme ce Père le remarque dans sa Préface, il y a deux formules de communion : l'une, pour ceux à qui il reste quelque force; et à

1. *La Roq.*, p. 79. — 2. *Chronol. Met.*, *tom.* VII. *Spicil.*, p. 687. — 3. *La Roq.*, *pag.* 74, 80, 81. — 4. *Concil. Rem.*, *suppl. Conc. Gal.*, *pag.* 297; *Lab.*, *tom.* IX, *col.* 366. — 5. *Conc. in Regia Tic.*, *cap.* VIII; *Lab.*, *tom.* VIII, *col.* 61. — 6. *Lib.* I. *Decret.*, *tit.* XXIV. *de Off. Arch.*, c. III. — 7. *La Roq.*, p. 80, 81.

1. *Anast.*, *Vit. Leo. IV.* — 2. *Conc. Clar.*, c. 28; *Labb.*, *tom.* X, *col.* 508. — 3. *Not. in lib. Sac.*, p. 379, 380.

ceux-là, on leur dit séparément : *Le corps de Jésus-Christ vous conserve pour la vie éternelle; le sang de Jésus-Christ vous rachète pour la vie éternelle;* l'autre, pour ceux qui n'ont plus de force, auxquels on dit : *Le corps et le sang de Jésus-Christ conservent votre âme pour la vie éternelle :* à cause, conclut ce Père, encore qu'il n'en soit rien dit dans son manuscrit, qu'on leur donnait les deux espèces mêlées *dans une cuiller*.

Quand la conjecture de ce Père serait véritable (et nous allons voir par son propre manuscrit qu'elle ne l'est pas), on n'en pourrait rien conclure, si ce n'est que, vers la fin du dixième siècle, on communiait les malades sous les deux espèces, dans les cas tant de fois marqués : qu'on les communiât sous les deux espèces, en tout cas et à toute heure, le contraire est démontré, surtout dans ce siècle même, par des preuves si concluantes, que je doute qu'on ose jamais les contester.

Les autres Sacramentaires, où l'on trouve les deux espèces données aux malades[1], doivent pareillement être rapportés à la coutume qu'on observait de dire la messe dans leur maison ou dans l'église pour eux, quand on en avait le loisir, afin de les communier dans le sacrifice, ou incontinent après. Les messes *pro infirmo*, qu'on trouve dans tous les Sacramentaires, étaient destinées à cet usage. On ajoutait à la messe des prières propres pour les autres sacrements; c'est-à-dire, pour la pénitence et pour l'extrême-onction : on faisait même tout l'office de l'Eglise chez le malade; et l'on voit distinctement qu'on y disait matines, vêpres, et enfin tout le service du matin et du soir, *avec des hymnes, des leçons, et des antiennes convenables*[2]. On s'y prenait de bonne heure, pour administrer le malade, afin d'avoir tout le loisir de faire ces choses, et on les continuait *sept jours durant, et davantage s'il le fallait*[3]. Qui doute, qu'en administrant les malades de si bonne heure, et avec tous ces soins, il ne fût aisé de prendre le temps de dire la messe, afin de leur donner le saint Viatique à la suite du sacrifice, à peu près comme aux autres fidèles? Mais quand on était surpris à des heures éloignées du sacrifice, ou qu'on craignait une mort trop prompte, on abrégeait la cérémonie, ainsi qu'il est porté dans ces Rituels. C'était le cas de donner l'Eucharistie réservée, dont il est tant parlé dans les canons et ailleurs, sous la seule espèce du pain; et c'est aussi ce que nous voyons dans ce vénérable Sacramentaire de Reims, dont parle le Père Menard[4].

Il le transcrit tout entier dans ses notes sur le Sacramentaire de saint Grégoire, et il remarque lui-même deux formules abrégées dont on pouvait se servir quand le temps pressait[5]. Il y a dans la première : « Qu'on fasse la réconciliation par l'oraison qui commence : DEUS MISERICORS! O Dieu » miséricordieux! et par celle qui commence : MAJESTATEM TUAM : Nous prions votre Majesté : qu'on » récite le Symbole, comme ci-devant, et puis la » communion du corps[6]. » Or il faut ici remarquer que dans tous les autres endroits où tout se fait à loisir, et où il paraît par la suite qu'on a pu dire la messe, on voit toujours le corps et le sang, et que le dernier n'est jamais omis une seule fois. Il n'y a que ce seul endroit où il n'est parlé que du corps. Pourquoi? Si ce n'est à cause de l'empressement qui ne laissait pas le temps de dire la messe, comme nous l'avons souvent dit; de sorte qu'on ne pouvait donner alors autre chose que le corps réservé, et que, selon la remarque du Père Menard[1], on usait de la formule abrégée.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que, dans une seconde formule qui suit immédiatement, *pour abréger*, quand le malade est pressé, encore qu'il soit remarqué dans la précédente qu'on ne donnait que le corps seul dans l'empressement, on ne laisse pas de dire en communiant le malade : *Que le corps et le sang de Jésus-Christ gardent votre âme pour la vie éternelle.*

C'est sur cela que le Père Menard a conjecturé que, dans cet état pressant, on donnait *dans une cuiller, le corps trempé dans le sang*, à cause que le malade ne pouvait *ni avaler le corps seul, ni prendre le sacré calice sans péril d'effusion.* Mais il n'est parlé dans son manuscrit ni de calice, ni de sang, ni d'effusion, ni de mélange, ni de cuiller. Ces cuillers n'étaient pas connues en Occident, au temps que ce Sacramentaire a été écrit, c'est-à-dire, sur la fin du dixième siècle. Bien avant dans le onzième et sous Léon IX, on voit dans la conférence du cardinal Humbert avec Nicétas Pectoratus, que l'Occident ne les connaissait pas encore; puisque ce cardinal en reproche l'usage, comme celui du mélange à l'Eglise grecque[2]. Pour ce qui est du mélange, la défense attribuée à Jules Ier, et celle du concile IV de Brague, tenu au septième siècle[3], subsistait encore, et n'avait nulle exception en faveur des malades : au contraire, elle était fondée sur des raisons générales, tirées de l'institution de Notre Seigneur, qui avait donné séparément les deux espèces. Et quand on voudrait supposer que le concile de Clermont avait dérogé au concile de Brague, en l'an 1095, le manuscrit du Père Menard le devance de cent ans. Ainsi on n'y a dû imaginer ni de cuiller ni de mélange, comme en effet il n'en paraît rien ni dans cet endroit, ni dans tout le Sacramentaire, quoique tout le rit de la communion, même des malades, y soit exprimé dans la dernière exactitude. Il y paraît seulement, par la formule qui précède celle que nous discutons ici, qu'à cause de l'empressement, qui ne permettait ni de dire la messe selon la coutume, ni d'apporter au malade autre chose que le corps qu'on réservait seul, on ne donnait aussi que la communion du corps; et que cependant on n'en usait pas moins de la formule ordinaire, en exprimant le corps et le sang; tant on était persuadé de la liaison actuelle, ou plutôt de l'unité parfaite, tant de la grâce que de la substance de l'un et de l'autre.

C'est pour la même raison, que dans un ancien Rituel manuscrit, qu'on croit être de six à sept cents ans, il est expressément marqué, « que l'on » communie les enfants avec une feuille ou avec le » doigt, en le trempant dans le sang de Notre Sei-

1. *Men., lib. Sacr. Greg., p.* 253; *Alia Sacr., p.* 335, 342, 344, *etc.* — 2. *Men., ibid., p.* 253, 354. — 3. *Idem.* — 4. *Men., ibid., pag.* 356. — 5. *Pag.* 356, 357, 358. — 6. *Not.* XVI. XVII.

1. *Men., ibid., pag.* 358. — 2. *Resp. Card. Hum., tom.* XI; *Bar., p.* 744. — 3. *Conc. Brac.* IV, *cap.* II, *tom.* VI; *Concil., an.* 675, *col.* 562 *et seq.*

» gneur, et qu'en le mettant dans leur bouche, le » prêtre leur dit : *Le corps avec le sang de Notre » Seigneur vous garde pour la vie éternelle.* »

Et pendant que nous en sommes sur ces anciens Sacramentaires, il y en a un qu'on appelle le Sacramentaire ou le Missel de Gélase. Ce grand pape gouvernait l'Eglise au cinquième siècle, plus de cent ans avant saint Grégoire. Le savant Père Joseph-Marie Thomasi, clerc régulier, a tiré ce livre à Rome de la riche bibliothèque de la savante Christine, reine de Suède. Il a été vu en ce pays-ci; puisqu'il vient de la fameuse bibliothèque de M. Petau. Tous les savants lui donnent plus de neuf cents ans, et il n'y en a point de plus vénérable par son antiquité et par les choses qu'il contient. Nous y avons une formule pour baptiser les catéchumènes mourants, qui nous peut aider à entendre la manière d'administrer les fidèles qui étaient dans le même état. Là on commence par l'exorcisme : on y confesse distinctement par trois fois, qu'on croit au Père, qu'on croit au Fils, et qu'on croit au Saint-Esprit : à chaque fois on plonge l'enfant dans les eaux[1]; soit qu'il faille entendre par ce mot d'enfant, ou en effet un enfant dans le berceau, ou tout fidèle nouvellement régénéré, que l'Eglise appelait enfant, à cause de la nouveauté de sa renaissance. Je raconte ces cérémonies, afin qu'on remarque l'antiquité de ce précieux Rituel par celle du rit; mais ce qu'il y faut observer plus que tout le reste, ce sont ces mots de la rubrique : « Après » ces choses, si l'on fait l'offrande, il faut dire la » messe et il communie; sinon, vous lui donnerez » seulement le sacrement du corps et du sang de » Notre Seigneur, en disant : *Le corps de Jésus-» Christ vous soit donné pour la vie éternelle*[2]. » La formule fait voir qu'on ne disait pas la messe, et aussi qu'on ne donnait que le corps, et néanmoins la rubrique parle du corps et du sang : ce qui confirme de nouveau ce que j'ai dit plusieurs fois, dans le *Traité de la Communion* et dans celui-ci, qu'à cause de la naturelle union de vertu et de substance des deux symboles, on donnait souvent à un seul le nom de tous les deux.

Avant que de passer outre, je ne puis m'empêcher de témoigner la joie secrète que je ressentais, en racontant ces saintes pratiques de nos Pères, ce zèle de l'Eglise, cette patience et cette piété de ses enfants jusqu'à l'agonie. Si l'on pratiquait à présent auprès d'un malade une petite partie des observances que nous avons vues, on s'écrierait qu'on l'étourdit et qu'on lui avance ses jours. Mais alors on n'avait pas ces faibles égards. L'Eglise par ses prières, et par le pieux travail qu'elle ressentait pour les mourants, inculquait et à eux et aux spectateurs l'importance de ce terrible passage, et le soin qu'on devait avoir de s'y préparer. Ceux qui s'épargnaient si peu dans la prière et dans l'assiduité qu'ils avaient auprès des malades, sans doute ne plaignaient pas leur peine à leur donner à propos les instructions nécessaires; et c'en était déjà une grande de les tenir sous le joug de la discipline, et depuis le commencement de leur maladie jusqu'à la fin, toujours occupés de la piété. Si ceux qui ont pris dans ces derniers siècles, le beau titre de réformateurs, au lieu de mettre la réformation à changer ce que nos Pères avaient fait passer jusqu'à nous dès les premiers siècles, et à introduire, avec le mépris de l'antiquité, toutes sortes d'illusions dans l'Eglise, avaient tourné leur zèle au rétablissement de telles pratiques, que leur ouvrage serait béni de Dieu et des hommes! Mais au contraire, ils semblent n'avoir travaillé qu'à effacer les vestiges de ces belles antiquités, à en éteindre jusqu'aux moindres restes, et ce qu'il y a de plus déplorable, à les faire passer pour superstitieuses.

1. *Lib.* I. *Sacr. Eccl. Rom.*, *cap.* LXXV, *p.* 107. — 2. *Posteà si fuerit oblata, agendæ sunt Missæ et communicat.*

CHAPITRE XXVIII.

Examen d'un canon d'un concile de Tours.

Il nous reste à examiner ce canon tant vanté par nos adversaires[1] : *Il me semble*, dit l'anonyme en le rapportant[2], *que je vois tomber un carreau de foudre sur Rome.* Mais pour nous, sans perdre le temps en de si vaines menaces, prions seulement le lecteur de se défaire de ses préjugés et de regarder avec attention sur qui tombera cette foudre.

Le canon dont il s'agit, est d'un concile de Tours, qui ne se trouve pas chez les compilateurs, dont on n'a rien que je sache, que ce seul chapitre. M. de la Roque souhaite que nous le rapportions, comme il se trouve dans la collection de Reginon, auteur du dixième siècle[3]; et le voici pour le satisfaire, tel qu'il est. « Que chaque prêtre ait une » boîte et un vaisseau digne d'un si grand sacre» crement, où il mette avec soin le corps de Notre » Seigneur pour le Viatique des mourants; et cette » oblation sacrée doit être trempée dans le sang » de Jésus-Christ, afin que le prêtre puisse dire » véritablement au malade, que le corps et le sang » de Jésus-Christ vous profitent; qu'il soit toujours » sur l'autel, et qu'on y prenne garde à cause des » souris et des hommes méchants, et qu'on le » change de trois jours en trois jours; c'est-à-dire, » que l'oblation soit consumée par le prêtre, et » qu'une autre consacrée le même jour, soit mise » à sa place, de peur, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'elle » ne se moisisse, si elle était gardée plus long» temps. » Ce canon peut avoir été fait vers la fin du onzième siècle. Il est unique dans sa disposition, et l'on ne trouve rien de semblable dans aucun canon, ni des temps qui précèdent, ni des temps qui suivent. On n'en voit non plus aucune exécution; et il est rapporté de même chez les collecteurs, puisqu'il se trouve dans la collection de Burchard, et dans le décret d'Ives de Chartres[4], avec cette seule différence, que le renouvellement est ordonné chez les deux derniers tous les huit jours, et tous les trois jours seulement chez Reginon.

A la lecture de ce canon, nos frères (j'en suis assuré) s'arrèteront plutôt aux altérations qu'on appréhende dans l'Eucharistie qu'à la question dont il s'agit. Ames infirmes, pour ne pas dire charnelles et grossières, qui ne peuvent comprendre, d'un côté, que ces altérations font partie de la hauteur du mystère que Dieu veut cacher à nos sens, et de l'autre que Jésus-Christ, supérieur à ces changements par sa propre majesté, n'y est blessé par aucun endroit; de sorte que les précautions, que l'on prend pour les empêcher, sont une marque de

1. *La Roq.*, *Rép.*, *pag.* 84, 85. — 2 *Anon.*, *pag.* 178, 179. — 3. *Lib.* I. *de Eccl. Disc.*, *cap.* LXX. — 4. *Decr.*, *II. part.*, *c.* XIX.

nos respects pour ce sacrement, et non l'effet d'une appréhension qu'on ait pour la personne du Fils de Dieu. Laissant donc ces terreurs paniques, qui embarrassent la plupart de nos adversaires, et sont un si grand obstacle à la connaissance de la vérité, venons à ce qui regarde la réserve; puisqu'aussi bien c'est uniquement de quoi il s'agit, et commençons par expliquer ce que c'est que ce canon veut établir; parce que M. de la Roque aussi incommodé de cette ordonnance, qu'il veut que nous le soyons, l'a étrangement obscurcie.

Le dessein du canon est, que le prêtre en réservant le corps pour les malades, le trempe dans le sang, et qu'il réserve en cette sorte les deux espèces mêlées. Quoique les paroles du canon y soient expresses, M. de la Roque n'en veut pas demeurer d'accord, à cause qu'il voit par là ses prétentions détruites en trop de manières, comme on le va démontrer. Il veut donc, non pas qu'on mêlât les espèces, dès le temps de la réserve, mais qu'on les gardât toutes deux *à part* et qu'on les mêlât *dans le moment même de la communion*[1].

Mais si ce canon voulait établir ce que prétend M. de la Roque, on y aurait dit : Que le prêtre ait un vaisseau digne d'un tel sacrement, où il garde le corps et le sang de Notre Seigneur, et qu'il trempe le corps dans le sang en communiant le malade : *In communione intinguatur.* Or on y dit au contraire : *Que le prêtre ait un vaisseau où il mette soigneusement*, non pas le corps et le sang, mais *le corps seul;* et l'on n'y dit pas qu'on doive tremper l'oblation réservée au temps de la communion, *intinguatur;* mais qu'elle doit l'avoir été, *intincta esse debet*, dès le temps de la réserve. Si donc on parle de garder le sang, ce n'est pas *à part*, comme le veut M. de la Roque; mais c'est que *la sainte oblation*, c'est-à-dire, le sacré corps *devait être trempé*, ou plutôt, *devait avoir été trempé dans le sang*, et conservé en cette sorte; et le concile ordonnait que ce fût en cette sorte qu'on la conservât.

Dès lors donc il paraît, premièrement, qu'on n'avait pas accoutumé de conserver à part l'espèce liquide, puisqu'ici, où on la conserve, c'est dans la partie plus solide; ce qui loin de nous accabler, selon les menaces de l'anonyme, confirme tout ce que nous avons dit de la réserve, et détruit les prétentions de nos adversaires.

Secondement, il est vrai que le corps qu'on réservait devait par ce canon être trempé dans le sang; mais c'en est assez pour montrer que le malade ne recevait en effet aucune liqueur, puisque soit qu'on la renouvelât tous les huit jours, selon Burchard et Ives de Chartres, ou tous les trois jours, selon Reginon, il y avait assez de temps pour la dessécher.

Troisièmement, il s'ensuit que cette communion était bien éloignée de celle que nos adversaires prétendent expressément commandée par Notre Seigneur; puisque non-seulement on n'y prend pas le corps et le sang séparément, comme Jésus-Christ le fit faire; mais qu'en effet on n'y boit pas, ce que nos adversaires pressent tant, et qu'au fond on n'y reçoit aucune liqueur.

De là suit, en quatrième lieu une pleine confirmation du fondement principal de notre doctrine, qui est que la manière de communier ne dépend pas si précisément de ce qu'on voit dans l'institution de l'Eucharistie, qu'il ne faille y joindre nécessairement l'interprétation de l'Eglise, ainsi qu'il a été dit tant de fois.

Cinquièmement, il paraît que ce canon ne regarde pas l'usage d'une seule espèce, mais la formule dont on usait en la donnant; puisque, comme nous venons de le voir dans le Sacramentaire du Père Menard, en donnant *la communion du corps*, on disait : *Le corps et le sang vous gardent*, etc.

Pour bien entendre ceci, il faut remarquer, en sixième lieu, qu'on peut exprimer le corps et le sang en deux manières; ou pour marquer leur liaison inséparable, tant en substance qu'en vertu, qui est ce qu'on appelle concomitance; ou pour dénoter ce que chaque espèce contient spécialement et en vertu de l'institution.

De là il paraît, en septième lieu, que lorsqu'en ne donnant qu'une seule espèce on exprimait le corps et le sang, la formule se vérifiait seulement en un certain sens, qui était celui de la concomitance, qu'on peut appeler le sens matériel; mais que lorsqu'on donnait les deux, elle se vérifiait en tout sens, même dans le sens formel : et c'est ce que les Pères du concile ont eu en vue.

D'où il s'ensuit, en huitième lieu, qu'ils ne songeaient pas à condamner la réserve et la communion sous une espèce, usitée jusqu'alors en tant de manières; mais seulement à vérifier, dans un sens plus formel et plus exprès, la formule dont on usait en la donnant aux malades.

Reste une difficulté : comment ils croyaient pouvoir vérifier cette formule dans ce sens formel et exprès; puisqu'enfin au bout de trois jours, et encore plus au bout de huit, la liqueur devait être desséchée. Mais il est aisé de répondre que c'est aussi en cela qu'ils se trompaient, et c'est aussi pourquoi leur canon est demeuré sans observance.

En effet, comme avant ce temps on ne trouve dans aucun canon, dans aucune décrétale, dans aucun auteur ecclésiastique, rien de semblable à la disposition de ce concile, on ne trouve rien non plus dans les siècles suivants qui y ressemble, si ce n'est peut-être parmi les Grecs; mais seulement depuis le schisme, comme nous l'avons démontré[1]; c'est-à-dire, longtemps après ce canon de Tours. En un mot, devant et après, on trouve toujours le corps réservé sans aucune mention du sang, ou séparément, ou dans le mélange même. Ce concile de Tours doit avoir été peu célèbre; puisqu'on n'en a pas recueilli les autres canons, qu'on ne lui a pas donné rang parmi les autres conciles tenu en cette ville, et qu'on ne trouve nulle exécution de ce seul canon qui en reste, en ce qu'il a de particulier. Que si les compilateurs le mettent parmi les autres, ou c'est seulement pour confirmer la réserve de l'Eucharistie en général pour les malades, ou c'est un effet du peu de choix qu'ils font souvent des canons dans leurs recueils. Quoi qu'il en soit, un seul canon d'un concile obscur ne détruira pas tous les autres, ni toute la suite de la Tradition, où nous voyons constamment dès l'origine du christianisme, et la réserve et l'usage d'une seule espèce, sans

1. *La Roq., pag.* 89, 113.

1. *Traité de la Communion*, p. 262

aucune mention de l'autre, tant dans la communion domestique, que dans celle des malades. Celle des enfants, et les autres dont nous allons faire la discussion, confirmeront cette vérité d'une manière invincible; mais avant que d'entrer en ces matières, il faut, pour contenter les esprits, et ne laisser aucun doute sur la communion des malades, éclaircir encore une objection qui paraît d'abord assez plausible.

CHAPITRE XXIX.

Les pénitents n'étaient pas les seuls qu'on communiait dans la maladie, il était ordinaire de donner la communion à tous les malades.

Les ministres veulent croire qu'avant saint Ambroise, c'est-à-dire, qu'avant l'an 397, aucun malade n'avait communié, si l'on en excepte les pénitents; et voici comment raisonne M. de la Roque[1] : « Eusèbe raconte la mort d'Hélène, mère du grand » Constantin; saint Athanase, celle de saint Antoine; Grégoire de Nazianze, celle de saint Athanase, dont il représente les vertus et les principales actions; celle de son père Grégoire, celle de » Gorgonie sa sœur, et enfin celle de saint Basile » son intime ami, comme fait aussi Grégoire de » Nysse son frère; mais ni les uns ni les autres » n'ont rien dit de l'Eucharistie reçue. » On voudrait insinuer par là que la communion de saint Ambroise était extraordinaire et nouvelle; mais il n'y a rien de plus vain que cette preuve : et il est bon de démontrer une bonne fois la faiblesse de ces arguments négatifs, quand on les fait indiscrètement et sans choix.

Premièrement, de tous ces discours qu'on nous objecte, où il n'est point parlé de communion, il n'y en a que deux qui soient vraiment historiques; savoir : l'Histoire d'Eusèbe et la Vie de saint Antoine par saint Athanase. « Saint Grégoire de Nazianze raconte, dit-on, la mort de saint Athanase, » dont il représente les vertus et les principales actions; celle de son père saint Grégoire, celle de » Gorgonie sa sœur, et celle de saint Basile, comme » fait aussi Grégoire de Nysse son frère. » Ce ne sont point des histoires, ce sont des éloges funèbres, où l'on représente les grandes, et comme le remarque M. de la Roque, *les principales actions*, sans s'arrêter aux choses communes, à moins qu'il n'y soit arrivé quelque événement particulier : et s'il fallait rejeter de la Vie de saint Athanase, de saint Basile et de saint Grégoire le père, tout ce qu'on ne trouve pas dans les discours de saint Grégoire de Nazianze, il faudrait nier tout d'un coup toutes leurs occupations les plus ordinaires. Ils n'auraient ni administré le baptême, ni donné la confirmation ou la pénitence, ni offert le sacrifice, ni distribué l'Eucharistie; puisqu'à peine trouverat-on qu'il soit parlé de tout cela; et que si quelquefois il en est parlé, ce n'est qu'incidemment et par hasard. Mais loin qu'on relève ces choses communes dans les discours panégyriques, ou dans les histoires générales, telle qu'était celle d'Eusèbe, on ne les raconte même pas dans les Vies. Aussi ne saurions-nous pas la communion de Sérapion, ni celle de saint Ambroise, sans les circonstances particulières et les miracles visibles dont elles furent accompagnées. Qu'ainsi ne soit, nous avons des Vies de saint Basien et de saint Gaudence, comprovinciaux et contemporains de saint Ambroise : nous avons celles de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Germain de Paris et de saint Germain d'Auxerre, de sainte Geneviève, de saint Grégoire, de Gontran, de Sigebert, rois de France, de Sigismond, roi de Bourgogne, de saint Perpétuus, évêque de Tours, de saint Faron, évêque de Meaux, de sainte Fare sa sœur, de saint Eustase, abbé de Luxeuil. Mais pourquoi perdre le temps à en nommer d'autres? Nous en avons une infinité, où il n'est point parlé qu'ils aient reçu la communion à la mort, quoique leur mort soit décrite et circonstanciée autant qu'on le peut désirer. En conclura-t-on qu'on ne communiait pas de leur temps? Selon M. de la Roque, saint Augustin aura négligé cet acte de piété, lui dont le même M. de la Roque nous a produit un sermon où il y exhorte tous les fidèles. Et sans s'arrêter à ce sermon, qui en effet n'est pas de saint Augustin, ne savait-il pas la communion de saint Ambroise, qui l'avait régénéré en Jésus-Christ, et ne l'avait-il pas vue dans une Vie qui lui était dédiée? Était-ce une chose si peu commune de communier en mourant? Puisque saint Paulin, évêque de Nole, son intime ami, le fait ainsi en 431, un an après la mort de saint Augustin : et tant d'autres dans les temps voisins[1]. Mais le pape saint Grégoire, dont nous tenons tant d'exemples de communions des mourants, n'aura-t-il pas pratiqué ce qu'il a loué dans les autres? D'où vient donc que Jean Diacre n'en dit rien, lui qui a écrit avec tant de soin la Vie et les actions de ce saint Pape? Peut-être que du temps de saint Éloi ce n'était pas la coutume en France de communier les malades, mais le ministre loue une homélie, où il enseigne la pratique : et cependant saint Ouen, ce grand archevêque de Rouen, qui a écrit en deux livres la Vie de cet illustre évêque son intime ami, ne nous dit pas qu'il ait fait ce qu'il a prêché, encore qu'il parle amplement de sa fin bienheureuse. Ceux qui ont écrit la Vie de saint Ouen lui-même, et qui ont admiré sa sainte mort, ne parlent pas du saint Viatique : deux récits exprès de la mort du vénérable Bède n'en font non plus nulle mémoire, quoique nous en ayons vu une si fréquente mention dans ses écrits : et le saint homme Pierre Damien, qui nous marque si distinctement la communion des mourants, ne parle ni de celle de saint Romuald, ni de celle de Dominique Loricat, dont il a écrit la Vie. Ce n'est pas que tous ces saints hommes aient été surpris de la mort : au contraire ils l'ont vue venir, et ils l'ont reçue avec des soins particuliers. Mais on ne prend pas toujours la peine de remarquer des choses si communes. C'est pourquoi plus bas encore, et dans le temps que la réception du saint Viatique était le plus établie, on ne trouve la communion ni du dévot saint Bernard, ni de sainte

1. *La Roq.*, *Rép.*, p. 39.

1. Ce n'est pas seulement dans l'Église latine qu'on voit les plus grands saints recevoir l'Eucharistie dans leur dernière maladie; l'Église grecque en fournit aussi des exemples. Saint Chrysostome épuisé des fatigues de son exil, et averti pendant la nuit par le martyr saint Basilisque, qu'il lui serait réuni le lendemain, se revêtit à jeun d'habits blancs; et après avoir pris les divins symboles, il fit devant les assistants sa dernière prière, et alla se joindre à ses pères : *Et sumptis Dominicis symbolis, coram adstantibus ultimam orationem facit... extendit speciosos pedes... appositus ad patres suos.* Pallad. de Vit. S. Joan. Chrysost., *ejusd. Oper.*, *tom.* XIII, *pag.* 40. (*Edit. de Deforis.*)

Hildegarde, ni même, si je ne me trompe, de saint François, dans la belle Vie qu'a écrite saint Bonaventure son religieux, ni de saint Bonaventure lui-même, ni de sainte Brigitte, ni de sainte Marguerite, fille du roi de Hongrie, de l'ordre des Prédicateurs, ni de tant d'autres dont la mémoire ne me revient pas, et dont aussi je n'ai pas dessein de parler, ni d'affecter de l'érudition dans une matière si vulgaire. J'ajouterai seulement que dans toutes les vies des Saints de l'Eglise orientale, à peine y en a-t-il une ou deux où je me souvienne d'avoir remarqué le saint Viatique, bien qu'il ne soit pas moins commun parmi les Orientaux que parmi nous de le recevoir. C'en est trop pour nous faire voir qu'il n'y a rien à conclure de ce que souvent on n'écrit pas des choses communes. Ce qui donne lieu à les écrire c'est lorsqu'il y est arrivé quelque circonstance remarquable, comme, dans la mort de la plupart des saints, la grâce d'en avoir été avertis, et d'avoir sur ce céleste avertissement demandé ou reçu leur saint Viatique; et quand d'autres occasions particulières, qui ont relevé les choses communes, ont donné lieu de les remarquer. Il arrive aussi qu'on les remarque même hors de ces occasions : il arrive aussi qu'on les tait souvent; et entreprendre de rendre raison des diverses vues des écrivains, c'est un travail insensé et infructueux. Finissons et concluons en un mot, qu'on ne doit pas dorénavant nous objecter le silence de saint Athanase sur saint Antoine, ou celui des autres sur saint Athanase; puisque même il est assuré qu'à Alexandrie, dont il était patriarche, et dans tout le pays dont elle était capitale, la coutume de garder l'Eucharistie pour communier dans sa maison était en vigueur de son temps, et qu'on ne peut pas croire que, dans les approches de la mort, on y négligeât un secours dont on était si soigneux de se munir dans la meilleure santé.

CHAPITRE XXX.

Communion des enfants sous la seule espèce du vin. Chicanes des ministres sur le passage de saint Cyprien. Passages de saint Augustin, de saint Paulin, de Gennade.

L'EXEMPLE que nous tirons de saint Cyprien, pour la communion des petits enfants, souffre si peu de réplique, qu'à vrai dire mes adversaires n'y en font aucune. Pour faire voir que saint Cyprien, et de son temps l'Eglise d'Afrique, dont il était le primat, ne donnait pas la communion aux enfants sous la seule espèce du vin, M. de la Roque commence par des passages d'autres siècles et d'autres pays. Nous verrons dans la suite ce qu'il en faut croire; mais, en attendant, il est clair que tout cela ne fait rien à saint Cyprien. Car dans une affaire de discipline indifférente, comme je prétends qu'est celle-ci, on peut en d'autres temps et en d'autres lieux montrer d'autres observances, sans détruire celle que j'établis, et sans qu'on puisse conclure autre chose de cette variation, sinon, ce qui me suffit, que la chose est indifférente. Il faut donc enfin parler de saint Cyprien. M. de la Roque y vient le plus tard qu'il peut, et quand il y est, il s'amuse encore à me reprocher vainement, que, pour couvrir le faible de l'argument que j'en ai tiré, je le propose selon ma coutume, et à l'exemple du cardinal du Perron, *par de belles paroles, afin d'éblouir les simples et de jeter de la poussière aux yeux des lecteurs*[1]. Pour désabuser une fois nos frères errants de l'opinion qu'ils pourraient avoir que je sois capable d'user d'un artifice si grossier, aussi bien que si criminel, pour les surprendre, je proposerai le fait avec une entière simplicité, et l'on verra qu'il n'en est que plus décisif. Commençons par la lecture de saint Cyprien. « On avait fait prendre à une petite » fille, dit ce Père[2], une parcelle du pain offert aux » idoles, trempée dans du vin. La mère, qui n'en » savait rien, la porta au saint sacrifice; mais dès » que cet enfant fut dans l'assemblée des saints, elle » fit voir, par ses pleurs et par son agitation, que » nos prières lui étaient à charge; et au défaut de » la parole, elle déclara par ce moyen, comme elle » pouvait, le malheur dans lequel elle était tombée. » Après les solennités accoutumées, le diacre, qui » présentait aux fidèles la coupe sacrée, étant venu » au rang de cet enfant, elle détourna sa face, ne » pouvant supporter une telle majesté, elle ferma la » bouche, elle refusa le calice. Le diacre lui fit avaler par force quelques gouttes du précieux sang; » mais la sainte Eucharistie ne put rester dans un » corps et dans une bouche impure : la petite fille » fit des efforts pour vomir, et vomit en effet le sang » de Jésus-Christ, qu'elle avait reçu dans ses entrailles souillées : tant est grande la puissance et » la majesté de Notre Seigneur! »

Sur ce passage de saint Cyprien, après avoir remarqué[3], ce qui est visible, que ce saint martyr n'attribue cette émotion extraordinaire, qu'à la présence et à la réception du sang de Notre Seigneur, j'ai formé ce raisonnement très-simple : « Le corps » de Jésus-Christ n'eût pas dû faire de moindres » effets, et saint Cyprien qui nous représente avec » tant de soin et tant de force tout ensemble, le » trouble de cette enfant durant toute la prière, ne » nous marquant cette émotion extraordinaire que » l'Eucharistie lui causa, qu'à l'approche et à la » réception du sacré calice, sans dire un seul mot » du corps, montre assez qu'en effet on ne lui offrit » pas une nourriture peu convenable à son âge. »

Mais de peur qu'on ne crût que je voulais dire qu'un petit enfant fût entièrement incapable d'avaler une nourriture solide, si on la détrempait, je remarque « qu'il paraît dans cette histoire, que la » petite fille, dont il s'agit, avait pris de cette manière, du pain offert aux idoles; » loin que cela nous nuise, je conclus que « c'est au contraire ce » qui fait voir combien on était persuadé qu'une » seule espèce était suffisante; puisque n'y ayant » en effet aucune impossibilité à donner le corps » aux petits enfants, on se déterminait si aisément » à ne leur donner que le sang. »

Je ne vois pas qu'on puisse proposer les choses ni en tirer les conséquences d'une manière plus simple. Ces éblouissantes paroles, que me reproche M. de la Roque, ne paraissent ici nulle part, et je me suis contenté de faire voir clairement ce qu'il y avait à expliquer pour me répondre. Tout se réduit à nous dire d'où vient, si cette enfant a reçu le corps, que le miracle et l'émotion que lui causa l'Eucharistie ne paraît qu'au sang. C'est sur quoi M. de la Roque ne dit pas un mot. Et pour qu'on ne pense

1. *La Roq., Rep., pag.* 141. — 2. *Cyp. de Laps., pag.* 18[illegible]. — 3. *Traité de la Communion, pag.* 253.

pas que je veuille ici surprendre le lecteur, je rapporterai mot à mot toutes ses réponses. Elles commencent ainsi : « Je viens maintenant, dit-il[1], au » passage de saint Cyprien, sur lequel j'ai, poursuit-» il, plusieurs choses à dire : premièrement, que » quand il serait tel que le prétend M. de Meaux, » ce qui n'est pas, il ne devrait pas l'emporter sur » sept ou huit témoignages formels et positifs que » j'ai allégués pour prouver la communion des pe-» tits enfants sous les deux espèces. » Le lecteur remarque déjà de lui-même et sans que je parle, que quelque formels que soient ces passages qu'on oppose à celui de saint Cyprien, ils ne nous feront pas connaître ce que nous cherchons, ni pourquoi la petite fille n'est si extraordinairement agitée qu'à l'approche du sang de Notre Seigneur, si elle en a auparavant reçu le corps. Aussi M. de la Roque ne conclut autre chose de ces passages, sinon que celui de saint Cyprien a besoin *de commentaire et d'interprétation*[2]; et il ajoute, que pour le bien faire, *il faut rassembler et peser exactement les circonstances.* Oui, celles qui font au fait, et non celles qui ne feraient que détourner l'attention du lecteur de son objet principal, qui doit être de rechercher la cause de ce grand trouble, plutôt à l'égard du sang qu'à l'égard du corps, si l'enfant a reçu l'un et l'autre. Voyons donc quelles circonstances remarquera M. de la Roque. « Je dis, poursuit-il, en second lieu, qu'on ne peut nier que la chose que saint Cyprien raconte ne soit arrivée dans l'assemblée des fidèles. » D'accord; et je conclus de là qu'elle n'en est que plus authentique, et qu'il n'en est que plus assuré que la coutume de communier les petits enfants avec le sang seul n'avait rien d'extraordinaire. M. de la Roque continue : « On ne peut nier non plus que dans les assemblées publiques on en communiât sous les deux espèces. » Pour les adultes, comme on parle, peut-être, et je n'en veux pas ici disputer : pour les enfants, c'est la question, qu'il ne fallait pas supposer, comme fait M. de la Roque, lorsqu'il ajoute ces mots : « On ne peut pas nier que les diacres ne présentaient jamais le calice qu'à ceux qui avaient déjà reçu le pain. » Car c'est ce qu'on peut si bien nier à l'égard des petits enfants, que c'est en effet si précisément de quoi l'on dispute. Que le lecteur juge maintenant qui des deux veut surprendre le monde, ou de moi, qui propose si nettement en quoi consiste la difficulté, ou de M. de la Roque, qui jusqu'ici ne fait autre chose que de supposer pour certain ce qui est tout le sujet de la dispute.

Mais peut-être que dans la suite il viendra enfin au point. Nullement; car voici par où il finit[3] : « Enfin on ne peut nier que le diacre de saint Cy-» prien n'ait présenté la coupe à cet enfant, après » l'avoir présentée aux fidèles, qui étaient présents » dans l'assemblée et qui la reçurent; saint Cyprien » ne mettant point de différence, pour ce qui est » de la présentation du calice, entre les fidèles et » l'enfant, et ne remarquant pas des adultes, non » plus que de la petite fille, qu'ils eussent reçu le » pain. » Je le crois bien, puisqu'il n'y avait aucune raison de parler ici des adultes, auxquels il n'était rien arrivé de miraculeux. Mais à l'égard de cette petite fille, si le miracle avait commencé au pain, comme il aurait dû arriver, en cas qu'elle l'eût reçu, c'est aussi par là que saint Cyprien aurait dû commencer l'histoire, et il faudrait nous rendre raison d'où vient qu'il ne le fait pas. Au lieu de nous dire enfin cette raison, le ministre conclut ainsi. « Cependant M. de Meaux ne disconvien-» dra pas que les fidèles n'eussent reçu le pain » avant que de participer à la coupe. Il n'en saurait » donc disconvenir à l'égard de l'enfant, bien qu'il » n'ait fait les efforts qu'on représente que quand » on lui présenta le calice. » Voilà le fait bien avoué. Il est constant que l'enfant ne fit ses efforts qu'au calice. Elle n'avait donc pas reçu le pain; car alors de semblables efforts fussent arrivés ; et quand on veut faire accroire qu'à cause que je ne nie pas que les autres l'eussent reçu, je ne le puis nier de cette enfant, on suppose, contre l'évidence du fait, qu'il n'y a rien de particulier à son égard ; et c'est, au lieu de résoudre la difficulté, la dissimuler au lecteur.

Enfin M. de la Roque me fait raisonner en cette sorte. « Si je suis persuadé, dira peut-être ce sa-» vant évêque, que les fidèles avaient déjà reçu le » pain, c'est parce que c'était l'usage ordinaire de » l'Eglise; et je lui dirai à mon tour : La petite » fille l'avait aussi reçu, parce que c'était une pra-» tique constante et universellement établie dès les » premiers siècles. » C'est ainsi qu'on donne le change au lecteur crédule. Il s'agit de trouver dans saint Cyprien pourquoi il ne rapporte qu'au sang un miracle qui aurait dû arriver au corps : on allègue d'abord d'autres Pères ; et comme on voit que saint Cyprien n'est pas expliqué par là, on se propose de l'expliquer par les circonstances du fait qu'il raconte. On rapporte les circonstances qui ne font rien à l'affaire et ne regardent que les adultes ; et au lieu de rendre raison du miracle arrivé à l'enfant, on coupe tout court et l'on passe aux anciens auteurs, où il n'y a pas un mot de ce qu'il fallait éclaircir.

Cependant M. de la Roque, comme s'il avait épuisé la difficulté qu'il n'a pas seulement effleurée, continue en cette sorte : « A toutes ces preuves, » j'en ajoute une nouvelle qui m'était presque » échappée de la mémoire[1]. » A la bonne heure ; peut-être qu'enfin il y dira quelque chose qui regarde saint Cyprien et le miracle arrivé à cette enfant : non. *Cette preuve est tirée du onzième concile de Tolède, qui fut assemblé l'an* 675, quatre cents ans après ou environ, et sans assurément qu'il y soit parlé ni de saint Cyprien, ni de l'enfant, ni du miracle. Remettons donc ce concile à une autre fois, et voyons si l'anonyme réussira mieux.

« Je réponds, dit-il[2], en premier lieu, que » comme M. Bossuet nous avoue que dans ces pre-» miers siècles la communion ordinaire des fidèles » était sous les deux espèces, IL Y A TOUTE APPA-» RENCE que cette petite fille avait déjà pris le » pain. » Nous voici dans les apparences et les conjectures, contre un passage formel et décisif. Mais enfin quelles sont ces conjectures? Les mêmes qu'a déjà faites M. de la Roque, et que nous avons réfutées. Ce que celui-ci fait de mieux, c'est qu'il fait ce que n'a osé faire M. de la Roque; il propose mon raisonnement, que cet autre ministre avait dissi-

1. *La Roq.*, p. 150. — 2. *Idem*, p. 151. — 3. *Ibid.*, p. 152.

1. *La Roq.*, p. 163. — 2. *Anon.*, p. 192.

mulé : et après avoir dit, comme lui, que le diacre ayant présenté la coupe à l'enfant à son rang comme aux autres, il y a la même raison de croire d'elle que des autres, qu'elle avait auparavant, selon la coutume, reçu le pain; il rapporte ce que je dis pour y mettre de la différence, qui est que saint Cyprien fait ici commencer au sang le miracle, qu'on aurait vu dès la communion du corps, si l'enfant l'avait reçu. L'anonyme reconnaît franchement que la chose en effet, devait arriver de cette sorte, et il ne voit de ressource pour lui qu'en disant qu'aussi est-elle arrivée. Mais voyons combien faiblement il le prouve. « Je réponds, dit-il, » que saint Cyprien nous donne assez à entendre » que cette petite fille ne prit qu'avec peine le pain » sacré, quoiqu'il ne le dise pas expressément, en » nous marquant que dès qu'elle fut dans l'église, » elle se mit à pleurer et crier et troubler toute » l'assemblée, et qu'elle prit ainsi le sang pré- » cieux. » Mais ce ministre, qui était entré plus franchement que l'autre dans la difficulté, dissimule à son tour où en est la force. C'est que saint Cyprien nous représente la petite fille agitée à la vérité durant toute la prière, mais particulièrement, et d'une manière bien plus terrible, à la présence de l'Eucharistie, comme si elle eût senti Jésus-Christ présent; mais ce redoublement du trouble ne parut qu'à la présence du sang précieux : c'est devant la coupe sacrée qui le contenait, qu'elle détourna sa face, comme ne pouvant supporter une telle majesté : elle ferma la bouche : elle refusa le calice : elle ne put retenir la goutte de sang précieux qu'on lui mit par force dans la bouche : ce sang ne put demeurer *dans des entrailles souillées; tant est grande la puissance et la majesté du Seigneur!* Or sa puissance et sa majesté n'est pas moins grande dans son corps que dans son sang : nous aurions donc vu à la présence du corps les mêmes émotions, les mêmes convulsions dans l'enfant, et dans ce corps sacré la même force.

En effet, considérons un autre miracle, que le même saint Cyprien raconte dans le même endroit et incontinent après celui-ci. Il se fit en la personne non plus d'un enfant, mais d'une femme; et voici comment le raconte saint Cyprien[1]. « Une autre, » qui, déjà avancée en âge, s'était coulée en secret » au milieu de nous pendant que nous offrions le » sacrifice, y reçut non pas une viande, mais une » épée tranchante; et comme si elle avait pris un » poison mortel entre la gorge et l'estomac, elle se » sentit aussitôt oppressée et étouffée avec une » extrême violence. » Cette adulte devait recevoir non-seulement le sacré breuvage, mais encore la viande, *cibum*, comme parle saint Cyprien, et la partie solide du sacrement. C'est aussi en recevant cette viande qu'elle en ressentit la force, funeste aux indignes et aux sacriléges. Suivons encore saint Cyprien. « Une autre reçut dans ses mains profanes » la chose sainte de Notre Seigneur, » c'est le corps que l'on mettait dans les mains; « mais ayant ou- » vert ses mains, elle n'y trouva que de la cendre. » On connut par expérience que le Seigneur se » retire quand on le renie; et le Seigneur, se reti- » rant, la grâce salutaire est changée en cendre. » Partout où le corps paraît comme reçu indignement,

1 *S. Cyp. de Laps. loco sup. cit.*

la vengeance commence par là : la petite fille est la seule où elle commence par le sang; c'est donc qu'elle ne reçut que le sang seul, malgré les chicanes et les vains efforts des ministres. Ils ont voulu nous faire accroire que saint Cyprien ne parlait pas en ce lieu de la communion du corps donné aux adultes. Ils se trompent; saint Cyprien en a parlé comme on vient de voir; mais c'est quand il y a été obligé par quelque événement extraordinaire. Si donc il n'en parle pas dans le miracle arrivé à l'enfant, qui ne voit, plus clair que le jour, que c'est qu'elle ne l'avait pas reçu; et que dans l'Eglise de Carthage, la mieux instruite, la mieux policée de toute l'Eglise, où présidait un évêque aussi éclairé et aussi saint que saint Cyprien, on ne communiait les enfants qu'avec le sang seul ?

Les autres réponses que fait l'anonyme, ne servent qu'à nous faire voir l'embarras où il a été. « Il faut, dit-il[1], remarquer que le pain se donnait » dans la main des communiants. Il s'était donc pu » faire que cette enfant, à qui on l'avait donné en la » main, l'avait pris à la vérité, mais ne l'avait pas » mangé, ou même l'avait jeté sans qu'on y prît » garde. » Sans doute on ne prit pas garde à ce que fit cette enfant de ce gage divin. Sans se soucier, si elle en faisait l'usage pour lequel on le lui donnait, c'est-à-dire, de le manger, on le mit à la discrétion d'un enfant à la mamelle : on le lui laissa en sa main pour aussitôt le jeter par terre. Les sacrificateurs des idoles, qui, comme dit saint Cyprien, lui avaient mis à la bouche du pain souillé de leurs sacrifices, étaient plus soigneux à faire participer les enfants à leurs offrandes impures, que les chrétiens à leur faire prendre le corps de Notre Seigneur. Où en est-on quand on a recours à de tels prodiges? Mais voici le comble de l'illusion. « M. Bossuet a vu qu'on pouvait dire que le diacre » qui présentait la coupe aux fidèles, quand il la » présentait aux petits enfants que leur âge ne per- » mettait pas encore de pouvoir manger du pain, » en mêlait un peu dans le calice afin de le leur » faire avaler plus aisément. » Il s'abuse en me prenant ici à témoin. Jamais je n'aurais pensé qu'on pût imaginer de telles choses dans un passage où paraît tout le contraire, si je ne les avais vues dans les écrits des ministres. Car pour ne pas ici répéter que du temps de saint Cyprien, le mélange dont on nous parle était inconnu, il suffit que saint Cyprien n'attribue le miracle qu'au sang tout seul. C'est le sang qui ne peut demeurer dans ces entrailles souillées : c'est le breuvage sanctifié[2] par le sang de Notre Seigneur, qui cause ces convulsions à cette enfant. Le calice dont on lui fit prendre quelques gouttes, lui fut présenté comme aux autres pur et sans mélange. C'est ce calice qui fit ce terrible effet, dont le récit nous fait encore trembler; et nous ne pouvons pas douter que du temps de saint Cyprien, la communion sous une espèce ne fut non-seulement établie dans la sainte Eglise d'Afrique, mais encore n'y ait été confirmée par un miracle.

Il y a plus; saint Augustin[3] a transcrit dans une

1. *Anon., pag.* 194.
2. Sanctifié dans le sang de Notre Seigneur qui le composait. C'est le sens des expressions de saint Cyprien, que Bossuet a voulu rendre par cette phrase : *Sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.* (*Edit. de Deforis.*)
3. *Ep.* XCVIII. *ad Bonif. Episc., ant.* XXIII; *n.* 3, *col.* 261.

de ses lettres tout ce passage de saint Cyprien, sans y trouver rien d'extraordinaire, et la communion sous une espèce, qu'on y voit très-expressément, ne lui a point paru étrange. Pourquoi? si ce n'est, comme je l'ai dit dans le *Traité de la Communion*[1], qu'on ne peut nullement douter que « l'Eglise d'A-» frique, où saint Augustin était évêque, n'eût re-» tenu la tradition que saint Cyprien, un si grand » martyr, évêque de Carthage et primat d'Afrique, » lui avait laissée. » A ce passage de saint Augustin, par où j'avais démontré si clairement la suite de la tradition, les ministres se sont tus, et leur silence confirme que ce raisonnement est sans réplique.

Il est vrai qu'ils nous objectent des passages de saint Augustin[2], où ce grand homme nous représente les petits enfants baptisés, comme ayant accompli dans leur communion le précepte de manger et de boire le sang de Notre Seigneur; mais c'est ce qui achève de les confondre. Car saint Cyprien en dit bien autant, lui qui constamment, comme on vient de voir, dans son Traité *de Lapsis*[3], ne leur donnait que le sang seul. Il ne laisse pas de dire dans le même Traité qu'on les privait *du corps et du sang de Notre Seigneur*, en les amenant aux idoles; et il dit ailleurs[4] que tous ceux dont Jésus-Christ est la vie, ce qui sans difficulté comprend les enfants baptisés, ont accompli ce précepte de son Evangile : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous*[5]. C'est par où nous démontrons que ces grands hommes croyaient qu'on satisfaisait au précepte de prendre le corps et le sang, en ne mangeant ou en ne buvant que l'un des deux, à cause que la vertu et la grâce, aussi bien que la substance des deux, est répandue sur un seul. Des passages formels et précis, où un fait est expliqué clairement dans toutes ses circonstances, sont le naturel éclaircissement de tout ce qui se dit ailleurs en termes plus généraux; et la pratique des Pères ne permet pas de douter du sens que nous donnons à leurs paroles.

Il ne sert de rien d'objecter aux passages de saint Cyprien et de saint Augustin ceux de saint Paulin, évêque de Nole, et de Gennade, prêtre de Marseille. Car quand on aurait trouvé dans ces deux auteurs la communion donnée aux enfants sous les deux espèces, de leur temps, et dans d'autres Eglises que celle d'Afrique; l'autorité de l'Eglise d'Afrique, ou même de l'Eglise de Carthage, quand on la voudrait réduire au seul temps de saint Cyprien, est pleinement suffisante pour prouver en cette matière l'indifférence que nous soutenons. Mais au fond ces deux passages ne prouvent rien. M. de la Roque objecte[6] des vers que saint Paulin envoie à son ami Sulpice Sévère, pour mettre au bas des images dont il avait orné son baptistère. Là, dit-il, saint Paulin représente le prêtre retirant de la fontaine baptismale « les enfants blancs comme de la neige dans » leur corps, dans leur cœur et dans leurs habits; » ensuite de quoi « il range ces nouveaux agneaux » autour des autels sacrés, et il remplit leur bou-» che des aliments salutaires, SALUTIFERIS CIBIS[7]. » Mais de là quelle conséquence? Ce ministre ignore-t-il le langage commun de l'Eglise, qui, à l'exemple de saint Pierre[1], appelait tous les nouveaux baptisés, et les adultes autant que les autres, des enfants nouvellement nés? Saint Paulin a suivi ce sens, en continuant ainsi sa pieuse poésie : « La » troupe des anciens fidèles se réunit avec la nou-» velle qu'on lui associe : le troupeau bêle à la vue » de ce nouveau chœur, et lui chante : *Alleluia :* » par où ce saint homme, nous représentant d'une manière si tendre la joie commune des anciens et des nouveaux baptisés, montre assez qu'il veut parler principalement des adultes capables de joie, et touchés de *l'Alleluia* de leurs frères. Et encore qu'on mêlât les petits enfants avec les nouveaux baptisés, il ne faudrait pas s'étonner que saint Paulin désignât le nouveau troupeau par les adultes, qu'on y voyait principalement éclater, plus encore par un transport de leur joie, que par la beauté de leurs habits blancs; ni qu'il eût attribué aux uns et aux autres *les aliments salutaires*, en entendant néanmoins, sans avoir besoin d'exprimer tout ce détail dans sa poésie, qu'on les donnait à chacun convenablement et selon que la coutume les y admettait.

Quand le prêtre Gennadius que M. de la Roque objecte encore[2], nous fait voir les petits enfants *fortifiés par l'imposition des mains et par le chrême, et admis aux mystères de l'Eucharistie*[3], il ne dit rien contre la pratique dont nous parlons. C'est être admis aux mystères que de recevoir le sang de Notre Seigneur; on le prend du même autel que le corps, et on participe à tout le sacrifice. Ainsi l'on ne voit rien jusqu'ici dans l'Eglise d'Occident qui s'éloigne de la Tradition dont nous avons vu le témoignage dans saint Cyprien. L'Eglise grecque n'avait pas une autre pratique, et le passage de Jobius va le faire voir clairement.

CHAPITRE XXXI.

Passage de Jobius, auteur grec.

Nous n'avons rien de ce savant auteur que dans Photius, qui nous en donne d'amples extraits[4]. Mais il ne faut pas pour cela me dire, avec l'anonyme, que j'allègue *je ne sais quel Jobius*[5]. Photius, dont la critique est si juste, l'appelle partout un bon auteur, un homme pieux et exact, attaché aux saintes études, et versé dans l'intelligence des Ecritures. M. de la Roque me demande sur la foi de qui je le place au cinquième ou au sixième siècle. C'est sur la foi du livre même, où l'on attaque souvent les sévériens, hérétiques de ce temps-là, sans qu'on y parle des hérésies de l'âge suivant; encore qu'à ne regarder que le dessein de l'auteur, il y eût autant de lieu de les attaquer que les autres. Ce savant homme, nous représentant l'ordre dans lequel on reçoit les mystères, décide notre question en trois mots, et jamais un si court passage ne causa tant d'embarras aux ministres : *Nous sommes baptisés*, dit-il[6], *nous sommes oints*, *nous sommes jugés dignes du sang précieux*. Il aurait plutôt nommé le corps que le sang, s'il eût parlé des adultes, à qui l'on donnait l'un et l'autre, et tou-

1. *Traité de la Commun.*, p. 282. — 2. *La Roq.*, *Rép.*, p. 119, *Anon.*, p. 198; *August.*, *Epist.* CCXVII. *ad Vit. al.* CVII. *De Prædest. Sanct.*, *cap.* XIII. *De pecc. meritis*, c. XXIV. — 3. *S. Cyp.*, *de Laps*, *loc. cit.* — 4. *Testim.*, *lib.* III, *n.* 25, 26. — 5. *Joan.*, VI. 54. — 6. *La Roq.*, p. 118. — 7. *Paulin*, *Ep.* XII. *ad Sev. al.*, *ep.* XXXII, *n.* 5.

1. *I. Pet.*, II. 2. — 2. *La Roq.*, p. 119. — 3. *Gennad.*, *de Dogm. Eccl.*, *cap.* LII. — 4. *Phot.*, *Biblioth. cod.* 222. — 5. *Anon.*, p. 197. — 6. *Lib.* III, *cap.* XVIII; *Phot.*, p. 596.

jours le corps le premier; mais par rapport à ces temps, où la plupart de ceux que l'on baptisait étaient enfants des fidèles qu'on baptisait dans l'enfance, il montre qu'on recevait le sang le premier; parce qu'on ne donnait que le sang dans le baptême, et qu'on ne prenait le pain céleste que dans le progrès de l'âge.

Sur cela nos ministres se brouillent entre eux. M. de la Roque dit d'une façon, et l'anonyme de l'autre, aussi peu d'accord avec lui-même qu'avec M. de la Roque. Ecoutons premièrement celui-ci. Après avoir récité ces paroles de Jobius : « On nous » baptise, on nous oint, on nous juge dignes du sang » précieux : que M. de Meaux, dit-il[1], ne triomphe » point; qu'il écoute ce qui suit : Moïse figurant » ces choses, lave premièrement d'eau ceux qu'il » consacre (pour le sacerdoce), puis il les habille, » il les oint, il les arrose de sang et les conduit » a la participation des pains. » Je confesse que ces paroles suivent celles que j'ai rapportées, et que Jobius y veut faire voir quelque sorte de ressemblance entre la consécration des sacrificateurs de l'ancienne loi décrite dans l'Exode[2], et la nôtre; ce qui n'est pas déraisonnable; puisque nous sommes tous par le baptême des sacrificateurs spirituels, comme dit saint Pierre[3]. Or Jobius fait consister cette ressemblance, en ce qu'à l'exemple des sacrificateurs que Moïse consacrait, ceux qui parmi nous ont reçu l'eau, l'habit blanc, l'onction et la communion du sang, reçoivent ensuite le pain de l'Eucharistie. Je le confesse, ils le reçoivent en leur temps et dans le progrès de l'âge; mais il faut, pour accomplir la figure, qu'ils aient, selon Jobius, reçu le sang avant le pain; ce qui ne serait pas arrivé, si à cette première fois on eût donné l'un et l'autre. Car enfin, pourquoi eût-on renversé l'ordre, et dans une même communion donné le sang avant le corps? On ne donnait donc que le sang à la première communion, qui était celle des petits enfants nouvellement baptisés; et dans cette suite de passages, Jobius ne fait qu'appuyer ce qu'il avait avancé d'abord.

Mais, dit M. de la Roque[4], *il traite visiblement des adultes.* L'anonyme lui répondra bientôt qu'il parle des petits enfants. Voyons donc sur quoi se fonde M. de la Roque, pour assurer avec tant de confiance que *Jobius traite visiblement des adultes.* Pour cela il produit ces paroles de notre auteur : *Ceux qui ont été illuminés*, (c'est-à-dire, baptisés, comme le ministre l'explique lui-même,) *portent des habits blancs durant sept jours.* Est-ce là un caractère d'adultes? Les petits enfants baptisés n'étaient-ils pas appelés comme les autres, *illuminés?* Comme les autres ne portaient-ils pas un habit blanc durant sept jours? Le ministre ne l'ignorait pas; et c'est pourquoi, après avoir lui-même traduit Jobius, comme je viens de le rapporter, il se fonde sur la version *du jésuite Schottus*, qui tourne ainsi : « Les » catéchumènes qui ont été baptisés marchent sept » jours durant avec des habits blancs. » Mais enfin ni le grec ne parle de catéchumènes, ni il ne dit que les baptisés marchent avec des habits blancs : il dit simplement qu'ils les portent, Λαμπροφοροῦσι, *ils portent des habits éclatants;* et le ministre lui-même reconnaît qu'il fallait traduire ainsi. Pourquoi donc alléguer cette traduction, si ce n'est pour embrouiller une chose claire? Quoi! parce que M. de la Roque ne trouve rien dans l'original de ce qu'il prétend, faudra-t-il que la version l'emporte sur le texte? Mais quelle misère d'opposer ici, comme fait ce ministre, *les catéchumènes aux petits enfants;* comme si les petits enfants qu'on exorcisait, qu'on bénissait, qu'on oignait pour le baptême, n'avaient pas toujours été appelés catéchumènes, et ne l'étaient pas encore dans nos Rituels! Mais enfin de quelque manière qu'on le veuille prendre, toujours faut-il nous rendre raison, pourquoi dans la communion, dont nous a parlé Jobius, il n'a nommé que le sang, qui, n'ayant aucun sens dans la communion des adultes, n'a de lieu que dans celle des petits enfants.

Que sert aux ministres que Jobius ait voulu confirmer cette coutume par des passages de l'Ecriture peut-être mal appliqués, et par des subtilités que Photius *ne juge pas dignes de la gravité de la théologie*[1]*?* Je n'ai pas besoin de soutenir tous les raisonnements de Jobius : je n'ai besoin que d'un fait, d'un point de coutume qu'il rapporte; coutume que Photius ne contredit pas, qui était donc très-constante et qui ne peut plus être contestée.

Voilà pour ce qui regarde M. de la Roque. L'anonyme paraît procéder plus sincèrement, il avoue, contre M. de la Roque, qu'il s'agit du baptême des petits enfants. Mais dans la suite il ne fait que brouiller; et forcé de rendre raison pourquoi Jobius n'a exprimé que le sang, il a voulu, sans en apporter la moindre preuve, imaginer une différence entre les enfants et les adultes, en ce que donnant le corps et le sang aux uns et aux autres, aux adultes on commençait par le corps, et aux enfants par le sang; ce qu'il prétend suffisant pour donner lieu à Jobius de nommer le sang tout seul. Mais jamais il n'y eut réponse plus visiblement illusoire que celle-là. Car si, comme l'anonyme le suppose, on voulait donner aux enfants, non-seulement le sang, mais encore le corps du Sauveur; quelle finesse trouvait-on à commencer par le sang et à renverser l'ordre de l'institution? L'anonyme tombe ici dans le trouble; et la manière dont il s'explique est si pleine de contradictions, qu'elle montre bien qu'il ne sait où il en est. « L'on commençait, dit-il[2], la nourriture » mystique des enfants par le breuvage du sang de » Jésus-Christ, mais qui n'était jamais séparé du » pain que l'on donnait devant ou après, ou même » dans le vin. » Qui vit jamais une confusion semblable? Le même homme dire en trois lignes qu'on donnait le vin le premier, et néanmoins qu'on donnait le pain devant ou après ou dans le vin! Combien faut-il être frappé d'un passage, quand on tombe pour y répondre dans un désordre si visible? Mais laissons à part le désordre et les contradictions de l'auteur. Voyons la chose en elle-même. Donnait-on le corps devant le sang? cela ne se peut, puisqu'on demeure d'accord que c'est par le sang que l'on commençait? le donnait-on après? mais quelle raison de renverser l'ordre? le donnait-on avec et mêlé dedans? mais pourquoi donc nommer le sang et non le corps? Toutes les fois qu'on fait cette question à l'anonyme, il retombe dans le trouble. « Jo-

1. *La Roq.*, *p.* 136. — 2. *Exod.*, XXIX. — 3. *I. Pet.*, II. 5. — 4. *La Roq.*, *Rép.*, *p.* 134.

1. *La Roq.*, *Rép.*, *p.* 134. *Anon.*, *p.* 203. — 2. *Anon.*, *p.* 202.

» bius, dit-il, ne parle que du sang, parce que c'était le sang qu'on donnait le premier, et que le » pain ne se donnait qu'en petite quantité, et en» core selon toute apparence, détrempée et dissoute » dans le vin. » Que de suppositions bâties en l'air, et qui pis est, discordantes! Car comment est-ce que le sang, qu'on suppose donné le premier, se trouve tout d'un coup mêlé avec le corps? Mais quel vestige trouve-t-on alors de ce mélange, que l'Eglise grecque n'a connu que plusieurs siècles après[1]? Ce n'est pas assez à l'anonyme de mettre ici sans aucun témoin, sur une simple apparence, comme il le confesse, le pain dans le vin sacré; il faut qu'il y soit *dissous* et comme réduit en liqueur. On ne le peut trouver dans ce passage qu'en le rendant insensible. Est-ce ainsi qu'on mange le corps du Seigneur? les ministres ne pressent-ils si violemment la rigoureuse observance de ces paroles évangéliques, *Mangez et buvez*, que pour en venir à ces minuties? On a peine à souffrir aux Grecs modernes ces extravagantes subtilités : faudra-il pour expliquer Jobius, les placer dans les premiers siècles?

Que si tout ce qu'on répond à cet auteur, de quelque côté qu'on le tourne, est visiblement ridicule, on ne peut plus contester que la coutume de communier les enfants sous la seule espèce du vin, ne se trouve très-clairement établie dans l'Eglise orientale. Quand Théodore de Mopsueste nous ferait voir une autre pratique en quelques Eglises[1], comme l'anonyme le prétend; tout ce qu'on en pourrait conclure, serait quelque diversité dans une chose indifférente, ce qui suffit pleinement pour notre dessein; puisque les Eglises, qu'on supposerait avoir eu sur ce sujet différentes pratiques, n'en vivaient pas moins dans une parfaite unité, et ne songeaient pas seulement à s'inquiéter l'une l'autre : d'où résulte, sinon la pratique, du moins l'approbation de la communion sous une espèce dans toute l'Eglise. Car de conclure, avec l'anonyme, qu'il faut suppléer par Théodore de Mopsueste ce qui manque à Jobius, c'est un raisonnement visiblement faux; puisqu'il ne peut rien manquer à Jobius, qui, expliquant de dessein formé l'ordre des mystères, assure positivement que l'on commençait par le sang, et suppose par conséquent qu'on ne donnait point le corps; puisque, si l'on eût eu à le donner, on aurait constamment commencé par là. Il n'y a donc rien à suppléer dans Jobius; et tout ce qu'on peut accorder à Théodore de Mopsueste, c'est peut-être qu'il aura vu d'autres pratiques en d'autres Eglises : ce qui ne fait rien contre nous. Je dis, peut-être; parce qu'après tout il se pourrait faire que les enfants dont il parle, à qui, selon lui, on donne le *corps sacré*, ne seraient pas des enfants nouvellement nés, mais des enfants un peu plus avancés en âge et qui commençaient à manger. A ceux-là il est véritable qu'on leur donnait, comme nous verrons, le pain sacré; et cela suffit pour vérifier ce que Théodore dit en passant. Car il n'avait pas besoin, comme Jobius, qui explique de dessein l'ordre des mystères, d'entrer davantage dans le détail; et le corps lui était aussi bon que le sang pour ce qu'il voulait. Mais au fond cela n'importe point du tout, et je donne le choix aux ministres des deux réponses que je leur propose.

Pour ce qui est du prétendu Denys Aréopagite, allégué par M. de la Roque[2], le passage qu'il en rapporte, visiblement ne décide rien; puisqu'il nous dit seulement, par une expression générale, qu'on admettait les enfants aux sacrés symboles. Les symboles, les sacrements, les mystères sont, comme nous avons vu, des termes généraux, qu'on mettait indifféremment au pluriel ou au singulier. Pour savoir précisément ce qu'ils signifient, si c'est le corps seulement ou le sang seulement, ou tous les deux, c'est la suite du discours, ou la coutume du temps et des lieux qui en décident. Jobius n'est pas éloigné du temps où les écrits de saint Denys ont commencé à paraître, et l'on sait qu'il en est parlé pour la première fois à l'occasion des sévériens, c'est-à-dire, de ces hérétiques par lesquels nous avons fixé la date de Jobius. Ainsi les expressions générales de saint Denys peuvent être déter-

1. Ce rit de l'Eglise grecque, de mêler les deux espèces dans le calice, pour la communion des fidèles, ne paraît pas s'être introduit vers le temps de son schisme, comme Bossuet l'a cru. Dans tous les projets de réunion entre les Eglises grecque et latine, on n'a jamais exigé que la première abandonnât sa pratique sur ce point; et les théologiens de Rome, fort attentifs jusque sur les moindres choses, et qui ne pardonnaient rien aux Grecs, ne formèrent aucune objection sur ce sujet*. La réunion se fit, sans que le Pape entreprit d'y donner atteinte : les Grecs réunis l'ont conservé en Grèce et en Italie sans aucune opposition. Aussi le cardinal Bona désapprouve-t-il la vivacité avec laquelle le cardinal Humbert reprenait cette discipline**, qui méritait d'être respectée. Mais écoutons M. Renaudot***. « Pour commencer » par les Grecs, dit ce savant abbé, ils ont cette coutume si an» cienne qu'on n'en peut certainement marquer le commence» ment, que pour la communion des laïques, ils rompent plu» sieurs particules du pain consacré, qu'ils mettent dans le calice. » Ensuite ils ont une petite cuiller avec laquelle le prêtre prend » une de ces particules trempées dans le sang précieux, et il la » donne ainsi aux communiants. Il n'y a que les prêtres et les » diacres assistants à la liturgie, auxquels on donne le calice. » Les Grecs prétendent que saint Jean Chrysostome établit l'u» sage de cette cuiller; mais il n'y en a aucune preuve certaine » dans les auteurs ecclésiastiques. Cependant on doit reconnaître » que cet usage est fort ancien, et au moins avant le concile » d'Ephèse, parce que les nestoriens, qui s'étant séparés de l'Eglise » catholique dans ce temps-là, conservèrent la discipline qui » subsistait alors, donnent la communion de cette manière, qui » est aussi en usage parmi les jacobites Syriens et Cophtes, les » Ethiopiens, les armeniens et tous les chrétiens du rit oriental. » Il s'ensuit donc d'abord, qu'avant le ve siècle, le calice a été re» tranché aux laïques, sans aucun trouble et sans aucune plainte » de leur part; personne ne croyant que cette nouvelle discipline » fût contraire à l'institution de Jésus-Christ. Il ne paraît pas » que les uns ni les autres aient eu sur cela le moindre scrupule, » ni que les laïques se soient plaints des ecclésiastiques; et on » n'en peut imaginer aucune raison, sinon que tous étaient per» suadés qu'on recevait également l'Eucharistie entière selon son » institution, quoiqu'actuellement on ne reçût pas le calice. On » ne trouve pas que, pendant plus de douze cents ans, ces pa» roles : *Buvez-en tous*, que les calvinistes croient si claires, » pour établir la nécessité de boire le calice, aient été entendues » dans le sens qu'ils leur donnent; puisqu'on ne peut nier que » recevoir avec une petite cuiller une particule trempée, n'est » pas boire le calice. Il est vrai qu'en cette manière les Grecs et » les Orientaux reçoivent les deux espèces, quoiqu'autrement » que selon la première institution; mais on n'y peut trouver » une entière conformité avec cette cène apostolique, dont les » protestants parlent toujours; et sur laquelle ils n'ont jamais pu » s'accorder : tant de formes si différentes de l'administration de » leur cène, faisant assez voir qu'ils ont une idée fort confuse de » l'original. Les Grecs conviennent que la manière dont ils admi» nistrent la communion aux laïques, a été établie, afin de pré» venir l'effusion du calice : donc ce ne sont pas les Latins seuls » qui ont eu de pareilles précautions, pour empêcher la profana» tion de l'Eucharistie : et si elles sont une preuve certaine de » l'opinion de la presence réelle, comme les ministres en convien» nent,.... il faut que la presence réelle ait été crue plusieurs » siècles avant toutes les époques qu'ils ont inventées d'un pré» tendu changement de créance, dont on leur a démontré l'im» possibilite. » *Perpet. de la foi*, *tom.* v, *liv.* VIII, *ch.* I, *p.* 548, 549. *Voyez* aussi du même auteur, *Liturg. Orient. Collect. tom.* I, *p.* 282, 283, *et Goar., not. ad Euchotog.*, *p.* 152 *et seq.* (*Edit. de Deforis.*)

* *Perpetuite de la foi*, *t.* v, *p.* 670. — ** *Rer. Liturg.*, *lib.* II, *c.* XVIII, *n.* 3. — *** *Idem*, *p.* 554.

1. *Theod. Mops. Ap. Phot.*, *cod.* 117. — 2. *La Roq.*, *p.* 118. *Dion. Areop.*, *de Eccl. Hier.*, *c.* VII, § II; *t.* I, *p.* 373.

minées par celles de Jobius, qui nous montre les enfants communiés avec le sang seul, sans que Photius, sévère censeur, qui critique expressément cet endroit, l'en ait repris : de sorte qu'on peut conclure que la pratique en durait encore, du moins dans une partie de l'Eglise grecque, où en effet nous ne voyons pas qu'elle ait jamais été changée.

Il n'en a pas été ainsi dans l'Eglise latine. Au huitième et neuvième siècle on donnait aux petits enfants, ou les deux espèces, ou quelquefois même le corps seul ; ce qui n'est pas moins pour nous que si on leur eût donné le sang sans le corps. Témoin le livre des *divins Offices* (n'importe qu'il soit d'Alcuin ou d'un autre auteur du même âge), où l'on communie l'enfant avec cette formule : *Le corps de Notre Seigneur vous garde pour la vie éternelle*[1]. Nous avons vu la même formule usitée envers les enfants qu'on baptisait dans la maladie, à qui l'on disait simplement : *Le corps de Notre Seigneur vous garde.* Et on lit aussi dans l'Ordre romain, comme M. de la Roque et l'anonyme le reconnaissent[2], qu'*on ne doit pas sans une extrême nécessité donner la mamelle aux enfants, avant qu'ils aient reçu le corps du Seigneur.* M. de la Roque prétend[3], en vertu de la synecdoche, que par le corps on désigne ici *le sacrement entier.* Mais il le dit sans raison. On ne voit point dans ces Rituels de ces choses sous-entendues : on y explique les choses nettement et tout du long ; parce qu'on y veut instruire de tout l'ordre des cérémonies ceux qui avaient à les pratiquer ; et toute cette diversité concourt à faire voir, ce que nous voulons, une parfaite indifférence dans toutes ces choses.

Que sert donc à l'anonyme de nous alléguer Charlemagne, Théodulphe, Jessé d'Amiens et les autres du huitième et du neuvième siècle, avec les Sacramentaires de saint Grégoire, pour nous dire comment on en usait en ce temps-là? Pour défendre notre croyance, je n'ai pas besoin de soutenir qu'on ait toujours communié les petits enfants sous la seule espèce du vin. J'ai même montré qu'il n'était pas impossible de leur faire prendre du pain, si l'on eût voulu[4]. Si dans une chose indifférente l'Eglise a varié au huitième siècle, loin de vouloir détruire par là ce qu'on a trouvé établi dans les premiers siècles et dès le temps de saint Cyprien, au contraire on revient dans la suite à l'ancienne coutume. M. de la Roque assure que le pape Pascal II permit de *communier les enfants aussi bien que les malades avec le vin seul*[5]. Et quoi qu'il en soit, il est certain que dans le siècle où mourut Pascal, c'est-à-dire, dans le douzième, Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, dont j'ai produit le passage entier dans le *Traité de la Communion*[6], et Hugues de Saint-Victor, enseignent qu'*il faut donner la communion aux enfants avec le calice seul ;* ou comme dit Hugues de Saint-Victor, l'un des plus célèbres théologiens de son temps, *sous la seule espèce du sang au bout du doigt, parce qu'il leur est naturel de sucer*, et cela, dit ce grave auteur, *selon la première institution de l'Eglise*[7].

1. *Alc., de div. Off.; Bibl. PP., tom.* x, *pag.* 259, *tit. de Sabb. Pas. Miss. Gal. jam cit.* — 2. *La Roq., Rép., pag.* 123. *Anon., pag.* 159. *Ord. Rom. tit. de Bapt., tom.* x, *Bibl. PP.* — 3. *La Roq., p.* 123. — 4. *Traité de la Communion, p.* 253. — 5. *Pasc. II, Ep.* XXXII, *tom.* x, *Conc., col.* 656. *La Roq., Rép., pag.* 90. *Hist. de la Comm., pag.* 25. — 6. *Traite de la Comm., pag.* 255. — 7. *Lib.* I. *de Sac., cap.* XX, *tom.* x. *Bibl. PP., pag.* 1376.

M. de la Roque prétend[1] que *cette première institution* dont parle Hugues de Saint-Victor, regarde le décret de Pascal ; mais il se moque. Appellerait-on la première institution de l'Eglise un décret donné seulement au douzième siècle et peu d'années auparavant? Il paraît donc au contraire que l'expérience ayant appris que les enfants rejetaient le peu qu'on leur donnait de pain sacré, on crut qu'il était mieux d'en revenir à la *première institution*, qui avait été en vigueur dès le temps de saint Cyprien, encore qu'elle eût été interrompue durant quelques siècles ; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que Hugues de Saint-Victor, quoiqu'on ne donnât que le sang, ne laisse pas d'enseigner, après saint Cyprien et saint Augustin, qu'on satisfaisait à ce précepte, qui ordonne de *manger la chair et de boire le sang pour avoir la vie*[2], tant cette tradition était constante.

Nous avons donc une claire démonstration de la vérité dans la pratique des premiers siècles, qu'on voit revivre dans les derniers ; et tout ce qu'on peut conclure de la variation qu'on voit entre deux, c'est l'indifférence que nous prétendons.

Pour les Grecs, si nos adversaires n'en veulent pas croire les auteurs catholiques, je les renvoie à M. Smith, prêtre protestant de l'Eglise d'Angleterre, qui en expliquant les rits de l'Eglise grecque moderne, avec beaucoup de sincérité et d'exactitude, a écrit naturellement qu'on y communiait les enfants sous la seule espèce du vin[3]. Il est vrai qu'il a depuis changé d'avis dans la seconde édition de son livre, et je ne m'en étonnerais pas, s'il avait apporté des preuves capables de faire changer un homme comme lui ; mais puisqu'il nous donne pour toute raison des auteurs grecs, suspects autant que récents, on peut craindre qu'il n'y ait eu plus de complaisance que de raison dans son changement ; et ce qui nous confirme dans cette pensée, c'est qu'il se fonde principalement sur le témoignage d'un archevêque de Samos, qui nous disait le contraire pendant qu'il était ici. M. Smith reconnaît lui-même l'insigne duplicité de son auteur, dans un livre qu'il vient de publier sous le titre d'*Œuvres mêlées.* « L'archevêque de Samos, dit-il[4], a eu » honte d'avoir, par une trompeuse fiction, cor» rompu la vérité quand je la lui avais demandée à » Paris, lorsqu'il y était dans le dessein de s'établir » en France. Mais depuis étant arrivé à Londres, » ne pouvant excuser sa dissimulation, il a reconnu » qu'il m'avait trompé par la précipitation de sa » langue et faute d'attention, et il a volontairement » corrigé son erreur. »

Mais enfin, quelles paroles nous a-t-il rapportées de cet auteur? Celles d'une lettre, où cet archevêque lui écrit qu'après le baptême[5], le prêtre « te» nant le calice où est le sang de notre Sauveur » avec le corps réduit en petites particules, y prend » dans une petite cuiller une goutte de ce sang ainsi » mêlé ; de sorte qu'il se trouve dans cette cuiller » quelques petites miettes du pain consacré, ce qui » suffit à l'enfant pour participer au corps de Notre » Seigneur. »

Nous confessons ce mélange ; et en cela l'archevê-

1. *La Roq., p.* 129. — 2. *Joan.,* VI. — 3. *Traité de la Comm., p.* 255. *Th. Smith., de Eccl. Græc. stat. hod., p.* 104. 1re *Edit.* — 4. *Miscel. Lond., an* 1686. *Proem. de inf. Com. ap. Gr.* — 5. *Præf.,* 2e *Edit. Smith.*

que n'a pas trompé M. Smith. Il ne l'a pas trompé non plus en lui disant *qu'on voit nager dans la liqueur sainte des particules dont on communie les adultes ;* c'est ce que les Grecs appellent *des marguerites ou des perles :* et M. Smith demeure d'accord que ce n'est pas de celles-là qu'on donne aux enfants ; ce qu'il faudrait faire toutefois, si l'on voulait leur donner aussi bien le corps que le sang. On se contente de présumer qu'il s'attache à la cuiller de l'enfant *quelques particules* du pain consacré, comme M. Smith les appelle. Voilà comment, selon lui, on communie les enfants sous les deux espèces.

Il persiste dans ce sentiment ; et dans l'Avertissement de son dernier ouvrage, où après avoir vu ce que j'avais dit sur son changement[1], il s'explique définitivement sur la coutume de l'Eglise grecque, voici ce qu'il écrit[2] : « Le pain consacré, » brisé avec grand soin en petites parties, est mêlé » avec le vin consacré, afin de communier les laï» ques de ce mélange. Dans le calice ainsi préparé, » selon la coutume, le prêtre prend avec la cuiller » ce qu'il doit donner aux communiants, et ce n'est » point d'un autre calice où il n'y ait point de mar» guerites qu'on communie les enfants. Qu'on sup» pose donc, afin que mon argument soit plus fort, » que le creux de la cuiller soit humecté du sang » seul, sans qu'il s'y attache aucune miette, quoi» qu'il y en puisse avoir d'insensibles, et que cela » puisse facilement arriver, lorsqu'on brise du » pain levé. Si c'est le sentiment de l'Eglise grec» que qu'on puisse communier sous une seule es» pèce, qu'est-il nécessaire de les mêler toutes » deux, et de ne donner la communion que de ce » seul mélange ? » Voilà tout l'argument de M. Smith. Mais je lui demande à mon tour : si c'est l'intention de l'Eglise grecque de donner aux enfants les deux espèces du sacrement, et aussi bien ce qu'on y mange que ce qu'on y boit ; pourquoi, dis-je, choisit-on pour eux la liqueur seule, pendant qu'on donne aux adultes les particules sensibles du pain sacré ? Que ne coule-t-on dans la bouche de l'enfant quelqu'une de ces marguerites, comme ils les appellent ? et en un mot que ne les fait-on manger aussi bien que boire, si l'on regarde ces deux choses comme inséparables ? Le lecteur peut maintenant juger, si je n'avais pas raison de dire dans le *Traité de la Communion*[3], que M. Smith eût aussi bien fait de demeurer dans son sentiment, que de se corriger de cette sorte sur des fondements si légers, et pour ne dire au fond que la même chose.

Au reste, je me sens obligé de répéter encore une fois ce que j'ai dit, et ce que je prouverai en son lieu, que dans le septième siècle le mélange n'était pas encore connu parmi les Grecs. Il s'y est coulé insensiblement, sans que, dans une chose si indifférente, on se soit opposé au changement, ou qu'on ait pris soin de le remarquer. Pour moi du moins, je n'en sais autre chose, si ce n'est qu'il y était établi au dixième siècle, et que je n'en trouve rien, ni à l'égard des adultes, ni à l'égard des enfants dans tous les siècles précédents : ce qui montre que le mélange qu'on a voulu imaginer

1. *Tr. de la Commun.*, *pag.* 255. — 2. *Miscel. Præm. de inf. Com.* — 3. *Loc. cit.*

pour se sauver de Jobius, est absolument chimérique.

Il nous reste encore à résoudre une légère objection de l'anonyme[1]. Cet homme, peu attentif à ce que je dis, suppose que je reconnais qu'on réservait le sang pour les enfants, et prétend détruire par là ce que je soutiens, que la réserve ne se faisait qu'avec le seul pain. Mais il n'a pas considéré que si la petite fille, dont j'ai rapporté l'exemple, reçut le sang de Notre Seigneur, ce fut dans le sacrifice, et qu'il n'y avait aucun lieu à la réserve. Les autres enfants communiaient de même. Le baptême leur était donné à la messe le samedi saint, comme tous les Sacramentaires le font voir ; et s'il n'y avait quelque autre empêchement, on pouvait alors leur donner le sang sans qu'il eût été réservé, ou même les deux espèces nouvellement consacrées. Mais quand ils étaient malades, et qu'il les fallait baptiser à la maison, sans avoir le temps de dire la messe, nous avons vu que, comme aux autres malades, on ne leur donnait que le corps ; ce qui achève de démontrer que la réserve ordinaire ne se faisait qu'avec l'espèce solide. Que si, dans quelques endroits, après qu'on eût pris la résolution de ne leur jamais donner le pain sacré, on les attendait quelque temps avec le sang de Notre Seigneur, de peur de les priver tout à fait de la communion ; Hugues de Saint-Victor, qui seul parle de cette courte réserve, ajoute, que *s'il y a du péril ou à garder le sang, ou à le donner, il faut surseoir ;* c'est-à-dire, ne communier pas les enfants : de sorte que, quelque désir qu'eût l'Eglise de leur donner la communion, elle aimait mieux les en priver que d'exposer le sang de Notre Seigneur au péril, ou d'être altéré en le gardant trop longtemps, ou d'être répandu à terre en le donnant à l'enfant. Voilà toutes les objections des ministres parfaitement éclaircies ; et enfin j'ai démontré, dès les premiers siècles de l'Eglise, la solennelle communion des petits enfants sous la seule espèce du vin : coutume si peu blâmée, parmi les fidèles, que l'Eglise latine la reprit vers le douzième siècle, et que l'Eglise grecque y persiste encore dans le fond.

CHAPITRE XXXII.

De la nécessité de la communion des petits enfants : si elle a été crue dans l'ancienne Eglise, et si en tout cas elle fait quelque chose contre nous en cette occasion.

C'EST à nos adversaires une malheureuse nécessité de joindre toujours leur défense avec l'accusation de l'antiquité chrétienne. Ainsi M. du Bourdieu, cité dans le *Traité de la Communion*[2], n'a pas craint de traiter d'abus l'ancienne coutume de communier les petits enfants[3] : ainsi M. de la Roque, dans son *Traité de l'Eucharistie*[4], a dit que cet abus était fondé *sur la grande et dangereuse erreur* de la nécessité de l'Eucharistie, qu'il attribue à presque tous les Pères, à commencer par saint Cyprien et saint Augustin, et qu'il appelle l'erreur non-seulement de *plusieurs Pères*, mais encore *de plusieurs siècles*. Il soutient dans sa Réponse la même accusation de l'antiquité[5] : l'ano-

1. *Anon.*, *p.* 102. — 2. *Traité de la Commun.*, *p.* 254. — 3. *Du Bourd.*, *I Rep.*, *p.* 35. — 4. *Hist. de l'Euch.*, *I. part.*, *ch.* II, *p.* 136 *et suiv.* — 5. *Rép. I. part.*, *ch.* V, *p.* 114 ; *II. part. ch.* IV, *p.* 197.

nyme se joint à lui, et il appelle une erreur, si faussement attribuée aux Pères, l'erreur des six premiers siècles, et *l'erreur de l'ancienne Eglise.*

C'eût été m'éloigner trop de mon dessein que d'entreprendre de justifier sur ce point l'ancienne Eglise dans le *Traité de la Communion sous les deux espèces*, dont le titre seul faisait voir qu'il avait un autre but; et toutefois, pour ne pas laisser nos réformés dans des sentiments si préjudiciables à la piété et à l'honneur de l'antiquité chrétienne, je leur avais indiqué un endroit de saint Fulgence[1], où l'on trouve un si parfait dénouement de toute la difficulté, qu'il n'y a plus après cela qu'à se taire. Que fait ici M. de la Roque[2]? Entêté qu'il est de ses préventions contre saint Augustin et l'ancienne Eglise, il dissimule un passage que j'avais si expressément marqué; et sans faire seulement semblant d'y avoir pris garde, il me répond froidement[3] « qu'il eût souhaité qu'en parlant de ceux » qui ont combattu la nécessité de l'Eucharistie, » M. de Meaux ne fût pas descendu si bas que Hu» gues de Saint-Victor, le seul auteur qu'il nomme; » car il vivait au douzième siècle. »

J'avoue que Hugues de Saint-Victor, très-propre à prouver le sentiment de son siècle, pour lequel aussi je l'avais produit, ne l'était pas à prouver celui du pape saint Innocent Ier et celui de saint Augustin ; mais saint Fulgence, ce savant disciple de saint Augustin, et saint Augustin lui-même si fidèlement rapporté par saint Fulgence, n'étaient-ils pas suffisants pour faire entendre saint Augustin et les auteurs du même âge ? Pourquoi donc dissimuler l'endroit de mon livre où j'avais expressément cité saint Augustin et saint Fulgence, et oser dire que Hugues de Saint-Victor *est le seul auteur que je nomme ?*

Afin donc que ceux de nos frères qui liront cet écrit, ne tombent pas dans la même faute, et qu'ils se désabusent de la mauvaise opinion qu'on leur a voulu donner de l'ancienne Eglise ; je veux bien leur épargner le travail d'aller chercher saint Fulgence, et je transcrirai ici de mot à mot, tant ce que dit ce grand homme, que ce qu'il a copié de saint Augustin. Il faut donc savoir, avant toutes choses, qu'un Ethiopien qui avait reçu le baptême étant mort sans qu'on eût eu le loisir de lui donner l'Eucharistie, le diacre Ferrand, célèbre par ses écrits, consulta saint Fulgence à l'occasion de ce baptême, pour savoir ce qu'il fallait croire du salut de ceux qui, prévenus de la mort incontinent après leur baptême sans avoir été communiés, semblaient être condamnés par cette sentence de Notre Seigneur : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes.* Voilà donc précisément notre question, et voici la réponse de saint Fulgence[4] : « Si quelqu'un qui aura reçu le baptême est pré» venu de la mort avant que d'avoir mangé le corps » et bu le sang du Sauveur, les fidèles ne doivent » pas en être émus, sous prétexte que Notre Sei» gneur a prononcé cette sentence : *Si vous ne » mangez la chair*, etc. Car quiconque regardera » ces paroles, non pas selon les mystères dont la » vérité est enveloppée, mais selon la vérité même, » qui est enfermée dans le mystère, il verra que » cette parole de Notre Seigneur est accomplie dans » le baptême. Que fait-on en effet dans le baptême, » si ce n'est de faire de tous les croyants autant de » membres de Jésus-Christ, et de les incorporer à » l'unité ecclésiastique? car c'est à eux que saint » Paul écrit : *Vous êtes le corps de Jésus-Christ et » un de ses membres :* et le même apôtre fait voir » non-seulement qu'ils participent au sacrifice, » mais encore qu'ils sont eux-mêmes le sacrifice, » lorsqu'il leur adresse ces paroles : *Je vous con» jure, mes frères, que vous fassiez de votre corps » une hostie vivante*[1]. » Ce grand homme fait voir ensuite, par d'autres passages, que nous devenons un seul corps, un seul esprit et un seul pain de Jésus-Christ; son sacrifice, son temple, et un membre de son corps, « quand nous sommes unis à » Jésus-Christ comme à notre chef dans le baptême. » Celui donc, continue-t-il, qui est fait un membre » de Jésus-Christ dans le baptême, peut-il ne re» cevoir pas ce qu'il devient? Puisqu'il est fait le » vrai membre du corps, dont le sacrement se » trouve dans le sacrifice, il devient donc par la » régénération du saint baptême ce qu'il doit rece» voir ensuite dans le sacrifice de l'autel. »

Saint Fulgence démontre par là qu'il ne faut pas être en peine du salut d'un homme baptisé, quand il mourrait sans communier; puisqu'il a reçu par avance dans le baptême ce qu'il y a de principal dans la communion, qui est d'être incorporé à Jésus-Christ, et par conséquent participant du salut que trouvent en lui ceux qu'il fait les membres de son corps. Mais afin qu'on ne pensât pas que cette doctrine lui fût particulière, il insère dans sa lettre un sermon de saint Augustin aux enfants, c'est-à-dire aux fidèles nouvellement baptisés, où cet incomparable docteur leur enseigne : *qu'ils sont le corps de Jésus-Christ, qu'ils sont un seul pain*, et que cela leur est donné par le baptême : qu'ils y sont moulus comme le grain : *qu'ils y sont comme pétris par l'eau baptismale : qu'ils y sont cuits par le feu du Saint-Esprit :* que par là ils sont ce qu'ils voient sur l'autel, et *qu'ils y reçoivent ce qu'ils sont.* Que nos adversaires n'aillent pas ici sortir de la question, et songer aux difficultés qu'ils se forgent dans ce passage, contre la présence réelle, pendant qu'il s'agit de vider celle de la nécessité de l'Eucharistie. On ne peut ni on ne doit tout dire à toute occasion et en tout lieu; et tout ce que je prétends ici, c'est de conclure avec saint Fulgence : « qu'il s'ensuit indubitablement de ces paroles de » saint Augustin, que chaque fidèle participe au » corps et au sang de Jésus-Christ, quand il est » fait membre de Jésus-Christ par le baptême, et » qu'il n'est pas privé de la communion de ce pain » et de ce calice, encore qu'il meure sans en avoir » ni mangé ni bu. Car il ne perd point la commu» nion et le fruit de ce sacrement, puisqu'il se » trouve être déjà ce que ce sacrement signifie; » c'est-à-dire, qu'il est lui-même le corps de Jésus-Christ à sa manière, comme étant un membre vivant du corps de l'Eglise dont Jésus-Christ est le chef[2]. »

1. *Traité de la Communion*, p. 256 — 2. *La Roq.*, p. 110 — 3. *La Roq.*, p. 115. — 4. *Ful.*, *Ep.* XII *ad Ferr. de Bap. Æth.*, c. II, n. 21.

1. *Rom.*, XII. 1.
2. Bossuet remarque, à la marge de son manuscrit, que saint

Il faut donc conclure de là, que, selon la doctrine de saint Augustin, tout baptisé, qui a reçu le fruit du baptême, a reçu au fond dans le même temps la grâce du sacrement de l'Eucharistie, et par conséquent avec la vie nouvelle le gage du salut éternel.

Saint Fulgence aurait pu conclure la même chose de cent autres passages de saint Augustin, où il enseigne, après l'Ecriture, que par le baptême nous sommes régénérés, renouvelés, justifiés, adoptés, et enfants de Dieu : que la rémission de tous nos péchés nous y est donnée, l'image de Dieu réformée en nous, sa grâce répandue dans nos cœurs, et d'autres choses semblables, qui font voir que le baptême est suffisant par lui-même pour assurer notre salut; puisqu'il n'est pas possible, je ne dis pas que saint Augustin et les autres Pères, mais qu'aucun homme, quel qu'il soit, ait pu s'imaginer qu'on fût damné avec tous ces dons. Tout cela n'empêche pourtant pas que sur le fondement de cette parole : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous :* les Pères n'aient pu dire que l'Eucharistie était nécessaire, et même absolument nécessaire, au même sens qu'on dit que la nourriture l'est aussi; mais non pas absolument de la même sorte et au même sens que le baptême. Le baptême nous est nécessaire pour nous donner la vie; la nourriture céleste de l'Eucharistie est nécessaire pour l'entretenir. Ainsi elle la suppose, et l'on peut vivre, du moins quelque temps, sans l'Eucharistie, comme on peut vivre quelque temps sans nourriture. N'importe que la ressemblance ne soit peut-être pas tout à fait exacte. Pousser à bout l'exactitude de la ressemblance, et la prendre en toute rigueur dans ces matières morales, c'est faire dégénérer la théologie en chicane. Il suffit qu'en général il soit vrai de dire que le baptême donne la vie, comme l'Eucharistie l'entretient, et que, toutes proportions gardées, elle est aussi nécessaire pour l'entretenir que le baptême pour la donner. C'en est assez pour vérifier ce que les Pères ont dit de la nécessité de l'Eucharistie. Ils n'ont pas eu besoin de descendre au degré de nécessité, ni à l'exacte comparaison de la nécessité des deux sacrements, à cause que de leur temps on les donnait tous deux ensemble. Mais cinq raisons démontrent invinciblement qu'ils ont eu en tout et partout la même croyance que nous. La première, qui seule serait décisive, c'est que, lorsque la question leur est expressément proposée, ils répondent comme nous faisons sur les principes de la Tradition, ainsi qu'on vient de le voir dans saint Fulgence. La seconde, qu'ils ont posé si clairement la parfaite justification et rémission des péchés par le seul baptême, qu'ils n'en ont pu ignorer une conséquence aussi claire, que celle du salut de ceux à qui tous les péchés étaient pardonnés. La troisième, qui revient à la même chose, mais que nous pouvons distinguer pour un plus parfait éclaircissement, qu'ils supposent si bien avec nous tous les péchés pardonnés dans le baptême, que comme nous ils enseignent qu'on reçoit l'Eucharistie indignement, quand on la reçoit dans le crime. La quatrième, qui dépend aussi du même principe, qu'ils conviennent avec nous dans la commune notion de l'Eucharistie comme nourriture, qui par conséquent suppose la personne dejà vivante, puisqu'elle ne fait qu'entretenir la vie. La cinquième, qui est une suite de tout le reste, qu'en effet, lorsqu'ils ont parlé de ce qui est absolument et indispensablement nécessaire, ils n'ont marqué que le baptême; ce qui paraît en ce que le baptême, comme absolument nécessaire, a été mis dans le cas de nécessité entre les mains de tous les fidèles, dont il y a, comme on sait, une infinité de témoignages dans les Pères, et en particulier beaucoup de très-exprès dans saint Augustin. Or, jamais ils n'ont mis la consécration et la distribution de l'Eucharistie entre les mains de tous les fidèles; mais ils l'ont toujours réservée à l'ordre sacerdotal. Ils n'ont donc jamais connu le cas où l'Eucharistie fût d'une même nécessité que le baptême.

C'en est assez pour une question qui n'est pas de notre dessein, et dont nous avons à dire d'autres choses en un autre lieu. J'ajouterai seulement que, de quelque manière qu'on décide la question de la communion des petits enfants, l'argument que nous en tirons est toujours également invincible. Car comme je l'ai déjà dit dans le *Traité de la Communion*[1] : *Lorsque l'Eglise a communié les petits enfants sous la seule espèce du vin*, et en d'autres occasions sous celle du pain, *ou elle jugeait ce sacrement nécessaire à leur salut, ou non : si elle ne le jugeait pas nécessaire, pourquoi se presser de le donner, pour le donner mal? Si elle le jugeait nécessaire, c'est une nouvelle démonstration qu'elle croyait tout l'effet du sacrement renfermé sous une seule espèce.*

Voilà en effet une parfaite démonstration, ou jamais il n'y en aura en matière de théologie. Aussi vois-je que mes adversaires n'ont rien à y répondre; de sorte que ce qu'ils disent du sentiment des anciens sur la nécessité de l'Eucharistie, n'est qu'un pur amusement pour détourner les esprits de la question principale, ou plutôt et à dire vrai, c'est l'effet du malheureux intérêt qu'ils ont à décrier l'ancienne Eglise, qui les condamnant en tant de choses, les condamne en particulier dans la matière que nous traitons, par la communion qu'elle a donnée aux enfants, tantôt sous la seule espèce du pain, tantôt sous celle du vin aussi toute seule. C'est ce qui attire aux anciens les mépris que les protestants leur témoignent tout ouvertement, et ce qui fait dire à ces messieurs, avec un air presque triomphant, ces odieuses paroles : *C'est l'erreur des six premiers siècles : c'est l'erreur de l'ancienne Eglise.*

CHAPITRE XXXIII.

De la communion donnée sous la seule espèce du pain aux enfants plus avancés en âge. Histoire rapportée par Evagrius et par Grégoire de Tours. Second concile de Mâcon.

J'AI fait voir, dans le *Traité de la Communion*, que l'Eglise qui approuvait la communion sous une espèce en donnant le sang tout seul aux petits en-

Augustin parle dans son sermon CCCXXIV d'un enfant mort catéchumène, et ressuscité à la prière de sa mère, et que le saint docteur, en racontant tous les sacrements qu'on donna à cet enfant ressuscité, ne dit pas un mot de l'Eucharistie. *(Edit. de Paris.)*

1. *Traité de la Commun.*, p. 256.

fants dans le berceau, ne lui donnait pas une moindre approbation en donnant le corps seul aux autres enfants un peu plus avancés en âge; et je me souviens d'avoir promis tout à l'heure, de confirmer clairement cette vérité. Il me sera maintenant aisé de tenir parole, en faisant voir les faibles réponses de mes adversaires.

Je leur avais proposé[1] *l'ancienne coutume de l'Eglise de Constantinople*, comme l'appelle Evagrius[2], de donner à de jeunes enfants *ce qui restait des sacrées parcelles du corps immaculé de Notre Seigneur, s'il y en avait un grand nombre.* C'est qu'après la consécration, et pour faire la distribution du pain, on le partageait en morceaux ou en parcelles. Si après la communion il n'en restait que très-peu, le clergé suffisait pour le consumer; que s'il en restait beaucoup à consumer, on y appelait les enfants; et comme il ne pouvait manquer d'arriver souvent qu'il y en eût beaucoup de reste, cette sorte de communion sous une espèce était très-fréquente et très-ordinaire. Elle doit être aussi regardée comme très-ancienne, et Evagrius la remarque déjà comme *ancienne* dès le temps de Justinien et du patriarche Mennas, c'est-à-dire, au sixième siècle. On ne peut nier non plus qu'elle ne fût très-célèbre et connue par toutes les Eglises, à cause du miracle arrivé à un enfant juif, qu'Evagrius raconte dans le même endroit. Ce jeune enfant ayant communié en cette manière avec les autres enfants de son âge, en haine de cette action, fut jeté par son père, vitrier de profession, dans la fournaise brûlante, où il fut miraculeusement conservé; et ce miracle écrit en Orient par Evagrius, est rapporté en Occident à peu près dans le même temps, par saint Grégoire de Tours[3].

A cette occasion j'ai rapporté une coutume semblable de l'Eglise de France[4], marquée dans le célèbre canon du second concile de Mâcon en 585[5], où il est porté « que tous les restes du sacrifice, » après la messe achevée, seraient donnés, arrosés » de vin, le mercredi et le vendredi à des enfants » innocents, à qui on ordonnerait de jeûner pour » les recevoir. » Par où l'on voit combien était ordinaire cette communion; et qu'elle avait ses jours réglés à chaque semaine, c'est-à-dire, le mercredi et le vendredi.

Il est bon de considérer ce que disent ici les protestants. Premièrement, le docte Saumaise, dans le Traité qu'il a composé contre Grotius de la transsubstantiation[6], sous le nom de Simplicius Verinus, décide de son autorité, et sans en alléguer aucun témoignage, qu'en général on pourrait montrer que l'Eucharistie se donnait quelquefois aux catéchumènes et aux pauvres. Il ajoute au sujet des enfants dont Evagrius a parlé, « que leur âge ne » leur permettant pas de communier au corps de » Jésus-Christ, ils recevaient des morceaux de » l'Eucharistie comme du pain commun, et non » pas du moins comme étant le sacrement de son » corps. »

M. de la Roque semble avoir suivi ce sentiment, et quoi qu'il en soit, il assure qu'en donnant ces restes aux enfants, *on ne songeait à rien moins qu'à les communier;* ou comme il s'explique un peu après, que ce n'était *rien moins qu'une communion légitime*, ne craignant pas même de l'appeler *une communion imaginaire*[1].

Toute la raison qu'il en allègue[2], c'est premièrement que, selon Evagrius, on ne donnait aux enfants ces parcelles du corps de Notre Seigneur qu'en cas qu'il y en eût beaucoup de reste; d'où ce ministre conclut qu'on n'avait donc pas dessein de communier ces enfants, mais de consumer ces restes; et secondement, qu'on les leur donnait arrosés de vin.

Par cette dernière remarque, on pourrait croire que l'on n'avait pas dessein de communier les malades, à qui l'on donnait le pain sacré détrempé de la même sorte dans du vin ou dans quelque liqueur commune : chose ridicule et qui tombe par elle-même. Mais en général on va voir que le dessein de consumer les restes s'accordait très-parfaitement avec celui de communier les enfants.

C'est ce qui paraît en premier lieu par les paroles d'Evagrius, qui appelle ces précieux restes, *les particules sacrées du corps de Notre Seigneur*, du même nom dont on appelait ce qu'on donnait aux fidèles pour leur communion; comme on l'a pu voir en divers passages que nous avons cités, et entre autres dans celui de la lettre de saint Basile à Césarius. C'était donc une véritable et parfaite communion.

Secondement, loin qu'il faille croire qu'elle fût extraordinaire, elle était si ordinaire et si fréquente, qu'on lui assignait des jours réglés, et encore deux jours par semaine, à savoir le mercredi et le vendredi, comme il paraît par le canon de Mâcon.

Troisièmement, il paraît encore par ce canon que ces parcelles étaient *restées du sacrifice;* et par conséquent qu'elles avaient été consacrées avec celles dont on avait communié les autres fidèles. Or que la consécration eût un effet permanent dans la croyance de l'ancienne Eglise, la communion domestique et la communion des malades ne permettent pas d'en douter; et loin qu'on puisse montrer que le pain une fois consacré pût perdre sa consécration, nous avons vu saint Cyrille qui traite d'insensés ceux qui le croient. Ces parcelles dont il s'agit étaient donc véritablement consacrées et la matière d'une véritable communion.

Quatrièmement, on voit la même chose par la précaution qu'on prend dans le canon de Mâcon, de ne donner aux enfants ces restes sacrés, que lorsqu'ils seront à jeun, qui était la précaution ordinaire et universelle dans la communion véritable.

Cinquièmement, la suite du même canon le démontre d'une manière à ne laisser aucune réplique. Car voici comme il commence[3] : « Nous ordonnons » que nul prêtre n'ose célébrer la messe après avoir » mangé ou bu; car il est juste que l'aliment cor- » porel aille après le spirituel. La chose a déjà été » définie dans le concile de Carthage, et nous joi- » gnons notre décret à cette définition, ordonnant » avec ce concile que le sacrement de l'autel soit » toujours célébré à jeun, si ce n'est au jour du » jeudi saint. » Après quoi ils ajoutent, comme un accessoire de ce décret, ce que nous venons de dire

1. *Traité de la Communion*, p. 256. — 2. *Evag. Hist., Eccl.*, *lib.* IV, *cap.* XXXVI. — 3. *Lib. de Glor. Mart.*, I, *cap.* X. — 4. *Tr. de la Com., loc. cit.* — 5. *Conc. Matis.* II, *Can.* VI; *Lab., tom.* V, *col.* 982. — 6. *De Transsubst., an* 1646.

1. *La Roq., p.* 156, 158. — 2. *Pag.* 157. — 3. *Conc. Matisc., Can.* VI, *ubi sup.*

des enfants : qu'il leur faut donner les restes du sacrifice, *en leur ordonnant d'être à jeun*, INDUCTO JEJUNIO : ce qui montre qu'ils regardaient cette communion comme de même nature que toutes les autres, et comme devant être prise avec la même vénération et la même préparation.

Sixièmement, la même chose paraît encore par la précaution que l'on prend de ne donner ces restes sacrés qu'à *des innocents*, c'est-à-dire, de ne les donner qu'à ceux dont l'âge innocent et exempt de crime conservait la grâce du baptême entière; de peur *qu'ils ne mangeassent leur jugement, faute de discerner le corps du Seigneur,* comme dit saint Paul.

En septième lieu, ce sens est confirmé manifestement par le dix-neuvième canon du troisième concile de Tours[1] : « Il faut avertir les prêtres, qu'a» près avoir achevé la messe et communié, ils ne » donnent pas indifféremment le corps de Notre » Seigneur aux enfants ou aux autres personnes » présentes; de peur qu'au lieu d'un remède, ils » ne s'acquièrent la damnation, s'ils se trouvent » coupables de grands péchés : » précaution qui revient, en ce qui regarde les enfants, à celle du concile de Mâcon, où, pour consumer ce qui restait après le sacrifice et la communion, on choisit des enfants *innocents*. Et c'est à quoi regardait ce second concile de Tours, lorsqu'il défendait de donner, après le sacrifice et la communion, le corps de Notre Seigneur, *indifféremment* à toutes sortes d'*enfants* ou à toute autre personne qu'on présumait n'être pas innocente.

En huitième lieu, le miracle même raconté par Evagrius, répété par saint Grégoire de Tours, et célébré par toutes les Eglises, fait bien voir qu'on y regardait cette communion comme véritable et parfaite; puisqu'on lui attribue un aussi grand miracle que celui de conserver un enfant dans une fournaise ardente : effet que les chrétiens n'auraient jamais attribué à une *communion imaginaire*, comme M. de la Roque ose la nommer.

En neuvième lieu, il paraît de là que ce ministre ne peut tirer aucun secours du doute qu'il veut répandre sur un fait si miraculeux et si célèbre. Il suffit que les chrétiens l'aient cru, pour faire voir qu'ils regardaient ces sacrées parcelles comme le corps de Notre Seigneur : et quand les ministres voudraient répondre que, pour croire un si grand miracle, il suffit qu'ils regardassent ces parcelles comme le simple sacrement du corps, c'en est assez pour conclure que c'était donc selon eux le vrai sacrement, et que jamais on n'aurait attribué une pareille vertu à des parcelles retournées à leur simple nature de pain commun, ou qui auraient perdu leur consécration.

En dixième lieu, il ne sert de rien de dire avec le même ministre[2], que ce miracle est attribué, non à cette *communion imaginaire*, mais à *une femme vêtue de pourpre*, c'est-à-dire, à la sainte Vierge. En effet, Evagrius le raconte ainsi; et Grégoire de Tours rapporte que l'enfant interrogé sur sa conservation miraculeuse, répondit, « que cette femme » qu'on voit assise sur une chaise avec un petit » enfant sur son bras dans l'église où il avait pris » le pain avec les autres enfants à la table, l'avait » enveloppé de son manteau pour le défendre des » flammes. » Mais c'est trop visiblement se moquer de nous, que de nier sous ce prétexte que les auteurs, dont nous apprenons ce merveilleux effet, ne l'aient pas attribué principalement à la communion; puisqu'ils le posent au contraire comme le fondement de tout le miracle, le reste n'étant récité que comme le moyen de l'exécution.

Onzièmement, et quand M. de la Roque dit que *cette circonstance que j'ai tue*, de la femme vêtue de pourpre, *détournera de cette narration toutes les personnes raisonnables*, je vois bien ce qui l'a piqué. C'est qu'il est fâché de voir avec la communion sous une espèce tant d'autres choses qui le blessent; comme, par exemple, l'intervention de la sainte Vierge dans un tel miracle. Il y faut encore ajouter qu'il arriva dans la basilique qui portait son nom; car c'est aussi ce que remarque Grégoire de Tours : que son image y était en lieu éminent, d'où la vue en avait frappé le jeune enfant, quand il s'approcha de la table : qu'elle y était revêtue de pourpre; et que tout cela paraît au cinquième siècle. Si j'ai omis ces circonstances, qui n'étaient assurément guère nécessaires à mon dessein, je ne suis pas fâché maintenant que M. de la Roque m'ait obligé à les dire.

Enfin Grégoire de Tours ne nous permet pas de douter qu'il ne s'agisse en ce lieu d'une véritable communion; puisque répétant ce que raconte Evagrius de cet enfant juif, qui reçut avec les autres enfants *les parcelles du corps immaculé de Notre Seigneur*, il dit qu'il reçut avec eux *le glorieux corps et le sang de Notre Seigneur;* où il ne faut pas s'imaginer qu'il ait voulu parler des deux espèces; car jamais on n'entend parler dans l'antiquité des restes du sang précieux. Si l'on en demande la raison, nous la dirons peut-être en lieu plus propre; mais enfin le fait est constant. C'est du corps seul qu'on consumait dans le feu les précieux restes dans l'Eglise de Jérusalem selon Hésychius : c'est du corps dont on donnait aux enfants les sacrées parcelles dans les conciles de Mâcon et de Tours : c'est du *corps immaculé* dont parle Evagrius; et les protestants qui fourent partout, si l'on me permet de parler ainsi, leur synecdoche, ne se sont pas avisés de l'employer en ce lieu. On peut donc tenir pour certain que c'est le corps seul, ou plutôt la seule espèce du pain que cet auteur appelle le corps et le sang, par une locution dont nous avons déjà vu plusieurs exemples; mais celui-ci est formel et incontestable. C'est pourquoi Grégoire de Tours fait dire à l'enfant, qu'*il avait pris le pain à la table avec les autres enfants;* et il est digne de remarque, qu'en faisant parler un enfant juif, ignorant des mystères aussi bien que du langage de l'Eglise, il lui fait nommer simplement le pain. Mais lui qui était évêque, et qui nomme naturellement, non le signe, mais la chose même, parle selon la phrase ecclésiastique, et l'inséparable union du corps et du sang lui fait joindre les noms de tous les deux par rapport à une seule espèce.

Il est donc plus clair que le jour qu'on croyait véritablement communier ces enfants, encore qu'on ne les communiât que sous une espèce. C'est une erreur insensée, selon les Pères, de croire que la

1. *Turon. III. Concil. Gall., an. 813. Lab., tom. VII, col. 1264.* — 2. *La Roq., p. 157.*

consécration eût cessé dans les précieuses parcelles qu'on leur donnait; et les paroles que nous avons rapportées de M. Saumaise nous font bien voir ce que c'est que ces grands savants, lorsqu'enflés des sciences humaines, ils entreprennent de décider, par leur propre sens, de la tradition de l'Eglise. Ce docte Saumaise ne dit pas un mot qui ne soit, je ne dirai pas à un tel homme, une ignorance grossière, mais la marque d'une pitoyable prévention. Croirait-on qu'un tel docteur, qui sans cesse feuilletait les livres, où l'on trouve partout la communion des petits enfants, ait pu dire que les petits enfants n'avaient pas la permission de communier, et qu'on leur donnait, à la place, des morceaux de l'Eucharistie réduite à n'être plus que du pain commun? Mais quelle audace d'appeler du pain commun, ou en tout cas quelque chose qui ne fût pas regardé comme le sacrement du corps, ce que l'auteur qu'il produit appelle les *sacrées parcelles du corps immaculé de Notre Seigneur?* Quelle précipitation à un homme qui dévorait et retenait dans sa mémoire tant de livres, de ne songer pas seulement aux canons de Mâcon et de Tours, où sa prétention est si visiblement condamnée? Et quel prodige enfin, de dire qu'on donnait l'Eucharistie aux catéchumènes et aux pauvres, faute d'avoir distingué l'ordre des mystères? Car il est vrai, comme il est porté dans l'Ordre romain[1], qu'avant la consécration, *le pontife ou l'officiant regardait ce qu'il y avait d'oblation dans les vaisseaux qui servaient à cet usage, afin que s'il y en avait trop on la mît en réserve*, pour en faire le pain bénit, comme il est porté en d'autres endroits, et pour être employée à la subsistance du clergé et du peuple; mais qu'après la consécration, on en ait jamais fait un tel usage, c'est un prodige inouï à tous ceux qui ont quelque idée des antiquités ecclésiastiques.

CHAPITRE XXXIV.

De la communion sous une espèce dans l'office public de l'Eglise.

A MESURE que nous avançons dans ce Traité, nos preuves se fortifient visiblement, et celle que nous allons rapporter est tout ensemble la plus importante et la plus claire. J'ai soutenu aux ministres, avec tous les auteurs catholiques, que la communion était si indifférente sous une ou sous deux espèces, que dans l'Eglise même et dans l'office public, où l'on présentait l'une et l'autre, il était libre de n'en prendre qu'une seule; et la chose va maintenant paraître si claire, après les réponses de mes adversaires, qu'il n'y aura plus moyen d'en douter.

Il s'agit, avant toutes choses, d'un passage de saint Léon et d'un autre de saint Gélase, son disciple et son successeur. Mais avant que de rapporter celui de saint Léon, *et pour en bien pénétrer le sens*, il sera bon de remarquer, avec M. de la Roque[2], « que Léon parle contre les manichéens, » qui avaient en horreur le vin, qu'ils regardaient » comme une production du diable, et qui niaient » que le Fils de Dieu eût versé son sang pour » notre rédemption, croyant que ses souffrances » n'avaient qu'une illusion et une apparence trompeuse. » C'était pour ces deux raisons que ces hérétiques ne communiaient pas au sang de Notre Seigneur, et qu'ils le retranchaient de l'Eucharistie; ce que je prie le lecteur de bien remarquer. « Cependant, poursuit M. de la Roque, pour n'être » pas découverts, ils se mêlaient avec les fidèles » dans l'église, et approchaient de la sainte table; » mais après avoir reçu le pain, ils évitaient adroitement la communication du calice. » C'est contre ces hérétiques que saint Léon parle en ces termes[1] : « Pour couvrir leur impiété, ils ont la hardiesse » d'assister à nos mystères, et voici comment ils se » gouvernent en la communion des sacrements. » Pour se cacher plus sûrement, ils reçoivent avec » une bouche indigne le corps de Jésus-Christ; » mais ils évitent absolument de boire le sang de » notre rédemption. C'est pourquoi nous voulons » que Votre Sainteté le sache, afin que ces sortes » d'hommes vous soient manifestés par ces marques, et que ceux dont la dissimulation sacrilége » aura été découverte, soient marqués et chassés » de la société des saints par l'autorité sacerdotale. »

Pour accommoder le discours de ce grand pape à la discipline de son temps, il faut de nécessité faire concourir ces deux choses à l'égard des manichéens : la première, qu'ils aient pu se cacher dans l'assemblée des fidèles, en n'y communiant que sous une espèce : la seconde, qu'ils aient pu être découverts avec le temps. J'ai parfaitement satisfait à ces deux besoins, en disant, d'un côté, que, dans l'assemblée des fidèles, il était libre de communier sous une ou sous deux espèces sans quoi les manichéens n'auraient pas pu s'y cacher; et de l'autre, que la perpétuelle affectation d'éviter la communion du sang de Notre Seigneur ne pouvait manquer dans la suite de les faire découvrir.

M. de la Roque perd ici beaucoup de paroles, pour me plaindre du malheur que j'ai de faire *des réflexions si peu solides; et j'avais*, dit-il[2], *attendu toute autre chose de M. de Meaux.* Je reconnais ici la méthode ordinaire des ministres. C'est quand ils sont aux abois, qu'ils tâchent d'amuser le monde par ces belles et éblouissantes figures. Au lieu de ces vains discours, il fallait songer à mettre l'espèce d'une si grave ordonnance de saint Léon. Ce grand pape, qui, selon M. de la Roque, *était un homme de mérite*[3] (car c'est la fade louange que lui donne ce ministre), ne discourait pas en l'air; et il faut trouver un cas conforme à la discipline du temps, qui s'ajuste avec son discours. Je l'ai posé clairement ce cas nécessaire; puisqu'en supposant qu'il était libre de prendre ou de ne pas prendre le sang de Notre Seigneur, je suppose en même temps qu'il était pris très-souvent, et même ordinairement par ceux qui n'y entendaient pas la même finesse que les manichéens. Que le ministre ne travaillait-il à poser de son côté un cas qui convînt avec sa croyance? Il n'y songe seulement pas, tant il a désespéré de le trouver : il ne dit pas un seul mot, ni pour expliquer comment les manichéens auraient pu, en ne prenant qu'une espèce, se cacher dans une assemblée où tout le monde prenait nécessairement toutes les deux, ni comment ils auraient pu s'empêcher d'être découverts à la longue, par une

1. *Ord. rom.*, *t.* X. *Bibl. PP.*, *col.* 9. — 2. *La Roque*, *II. part.*, *ch.* VII, *p.* 188.

1. *Serm.* IV *de Quadr. cap.* V. — 2. *La Roq.*, *Rép.*, *p.* 190. — 3. *Idem*, *p.* 192.

perpétuelle affectation d'éviter une chose, non-seulement bonne, mais encore très-commune dans l'Eglise. C'est ce que j'avais objecté : c'est à quoi ce ministre ne réplique rien; et après avoir dit, sans preuve, *qu'il ne pouvait accorder à M. de Meaux une liberté qui ne fut jamais, et une difficulté imaginaire et sans fondement*[1]; encore que le fondement en soit dans les paroles de saint Léon même; il passe insensiblement au passage de saint Gélase, où il espère trouver plus d'avantage.

L'anonyme, selon sa coutume, entre plus franchement dans la difficulté; mais aussi, selon sa coutume, il découvre plus clairement et plus tôt le faible de sa cause[2]. Premièrement, il me fait dire que dans l'assemblée des fidèles, plusieurs *ne communiaient ordinairement que sous la seule espèce du pain.* Mais encore qu'il le répète deux et trois fois, je ne l'ai pas dit une seule. J'ai dit seulement qu'il était libre de communier sous une espèce ou sous deux; et j'avouerai même, si l'on veut, ce que je crois aussi le plus raisonnable, qu'on recevait plus communément les deux espèces qu'une seule. Mais si on les recevait nécessairement toutes deux, où se cachaient les manichéens? et comment n'étaient-ils pas découverts d'abord? *C'est aussi ce qui arriva*, réplique l'anonyme. Il se trompe. Saint Léon dit bien qu'ils furent découverts; mais il paraît, par tout son discours, qu'ils ne le furent ni aisément ni d'abord. Que si l'on veut supposer que la communion d'une espèce ne fut jamais libre; encore un coup, où se cachaient ces hérétiques, et pouvaient-ils un seul jour tromper les yeux de toute l'Eglise?

« Plusieurs se cachaient, dit l'anonyme[3], parce » que ce n'était pas une même personne qui don- » nait le pain et le vin; mais l'évêque ou le prêtre » donnait premièrement le pain; ensuite un diacre » portait à chacun en son rang la coupe sacrée. » Je l'avoue, et je ne sais plus, dans cette supposition, où l'anonyme pourra cacher les manichéens. Car enfin ce diacre voyait bien d'abord si quelqu'un refusait la coupe. C'était fait d'eux aussitôt, et les voilà découverts dès le premier jour. L'anonyme, ainsi convaincu par ses propres mots, tâche ici de faire passer doucement une autre manière de communier, où le fidèle qui avait reçu le pain sacré *allait prendre la coupe à une autre table; ce qui faisait*, poursuit-il, *qu'on ne pouvait pas toujours si bien observer ceux qui refusaient le calice.* Mais cette double table est clairement une pure fiction, que les ministres ont prise dans leur cène. L'Eglise ancienne n'en connaissait qu'une d'où l'on donnât aux fidèles le corps et le sang qu'on y avait consacrés. La communion se donnait, comme l'anonyme l'a dit d'abord naturellement. On le voit dans l'Ordre romain, où ceux à qui l'officiant venait de porter le pain, reçoivent la coupe sacrée du diacre qui le suivait. Ainsi quelque confusion que l'anonyme ait voulu ici se figurer dans la multitude, le diacre, soit qu'il n'y en eût qu'un, soit que dans les églises nombreuses plusieurs se partageassent comme par cantons, en allant de rang en rang, ne permettaient à personne d'échapper à la vue, et la réception du sang n'était pas moins éclairée que celle du corps. Or, l'anonyme suppose qu'on remarquait distinctement tous ceux qui recevaient le corps; et en effet saint Léon reconnaît que les manichéens le prenaient tous. On remarquait donc aussi distinctement ceux qui recevaient le sang; et si tous étaient obligés de le recevoir, il ne restait plus d'évasion aux manichéens.

Plus l'anonyme avance, plus il s'embarrasse; car voici sa dernière fuite[1] : « Il pouvait encore y » en avoir qui ne faisaient pas difficulté de s'ap- » procher de la communion du calice, et ou fai- » saient semblant d'en boire, ou en buvaient un » peu qu'ils retenaient à la bouche pour le rejeter, » ou lorsqu'on leur présentait la coupe, s'excu- » saient sur l'impossibilité naturelle de boire du » vin, ce qui paraissait une légitime excuse. » Tout le monde voit assez où l'on en est, quand on a recours à ces subterfuges. Car premièrement, pour ceux qui n'auraient fait, pour ainsi dire que toucher la coupe du bout des lèvres sans rien avaler, leur artifice trop grossier n'aurait jamais imposé aux diacres, qui levaient eux-mêmes la coupe pour en faire boire, et qui dans la distribution d'un si grand mystère étaient très-attentifs à ce qu'ils faisaient. Pour les autres, qu'on veut supposer avoir pris du vin dans la bouche, et l'avoir ensuite secrètement rejeté, si c'eût été de ceux-là qu'on eût à la fin découverts, saint Léon n'aurait pas manqué de leur reprocher ce nouveau genre de sacrilége. Ce n'est donc point de telles gens qu'il veut qu'on remarque; puisqu'aussi bien on se serait trop vainement tourmenté à les remarquer. C'est, comme disait saint Léon, *ceux qui recevaient avec une bouche indigne le corps de Notre Seigneur, et évitaient absolument de boire son sang.* Il est clair qu'on leur voyait aussi ouvertement laisser le sang, qu'on leur voyait ouvertement recevoir le corps; et s'il eût été question de la secrète profanation dont l'anonyme les accuse, il eût été aussi aisé de la leur imputer à l'égard du corps qu'à l'égard du sang, puisqu'il n'eût rien paru de l'une non plus que de l'autre. Ainsi tout ce que dit l'anonyme est imaginaire. Car pour ce qui est du dernier refuge qu'il s'imagine trouver dans ceux qui auraient pu prétexter l'impossibilité de prendre du vin, qui ne voit qu'un cas aussi rares et dont à peine on trouverait un ou deux exemple, dans les assemblées les plus nombreuses, aurait paru une excuse trop visiblement affectée pour tous les manichéens? Il n'y a donc visiblement aucune ressource dans toutes les suppositions de nos adversaires, pendant que tout est clair dans la nôtre; puisque la liberté de communier sous une ou sous deux espèces cachait d'abord les manichéens, et que l'affectation de n'en prendre qu'une les découvrait dans la suite.

Le décret tant vanté du pape Gélase, confirme notre sentiment. En voici les propres paroles[2] : « Nous avons été informés que quelques-uns, après » avoir seulement pris une parcelle du corps sacré, » s'abstiennent du calice du sacré sang; lesquels » certes, puisqu'on sait qu'ils sont attachés à je » ne sais quelle superstition, NESCIO QUA SUPERSTI- » TIONE DOCENTUR ADSTRINGI; ou qu'ils prennent les » sacrements tout entiers, ou qu'ils en soient tout

1. *Pag.* 193. — 2. *Anon. II. part., ch.* VI, *pag.* 233, 234. — 3. *Pag.* 234, 235.

1. *Anon., p.* 235. — 2. *Apud Grat. de Consecr., dist.* 2, *cap.* XII.

» à fait privés, parce que la division d'un seul et » même mystère ne se peut faire sans un grand sa- » crilége. »

Tous les protestants triomphent de ce passage, et M. de la Roque en particulier triomphe des paroles de Cassander, *qui*, dit-il[1], *ne nous permettent pas de douter du vrai sens du témoignage de Léon, ni du décret de Gélase*; comme si, dans la recherche que nous faisons de la tradition ancienne, les paroles d'un auteur si récent et si ambigu, étaient une loi pour nous. Quelle illusion! Mais puisqu'il estime tant cet auteur, qu'il écoute ce qu'il a dit sur le décret de Gélase, dans le dernier ouvrage où il a parlé de la matière des deux espèces[2] : *Ce qu'on objecte de Gélase*, que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége, *regarde ceux qui refusaient dans la communion publique le calice qu'on leur présentait, parce qu'ils croyaient que le corps de Notre Seigneur n'avait point de sang.* Ainsi ce refus du sang qui fait un même mystère avec le corps, faisait qu'on niait en Jésus-Christ un vrai sang naturel; ce qui était sans doute un grand sacrilége.

Ce n'est point par l'autorité d'un auteur moderne, mais par l'évidence de sa raison, qu'on est forcé de mettre *la division du mystère* que saint Gélase a réprouvée, non pas à prendre le corps sans prendre le sang, ce qui se faisait innocemment en tant de rencontres que nous avons vues; mais à nier le sang de Jésus-Christ, et à le retrancher du mystère, comme ne pouvant en faire aucune partie, et comme n'appartenant pas à l'institution de Notre Seigneur.

En effet, le pape Gélase fonde la condamnation de ces hérétiques, qu'il accuse de diviser le corps et le sang, non sur une raison générale, mais sur leur particulière superstition; « lesquels certes, » dit ce grand pape, puisqu'on sait qu'ils sont at- » tachés à je ne sais quelle superstition, ou qu'ils » prennent les sacrements tout entiers, ou qu'ils » en soient tout à fait privés. » La question est décidée en notre faveur par ce *puisque* du pape Gélase. Aussi M. du Bourdieu l'ôte-t-il de sa traduction, et voici comment il traduit : « Je ne sais à » quelle superstition ils sont attachés : qu'ils pren- » nent les sacrements entiers, ou qu'ils soient » privés des sacrements entiers. » La liaison l'incommodait, et il ne pouvait souffrir que la condamnation de ce grand pape se trouvât seulement fondée sur une superstition, qui assurément ne nous convient pas. Cependant quand je lui reproche une si honteuse et si manifeste corruption du texte, M. de la Roque le trouve mauvais : « En un » autre, dit-il[3], que M. de Meaux, j'appellerais » cela vétiller et chicaner; mais le respect que j'ai » pour lui m'empêchera toujours d'user de ces ter- » mes à son égard. J'aime mieux dire qu'il y a dans » ses remarques un peu trop de délicatesse et de » subtilité. » Malgré son fade compliment, on voit bien qu'il me veut traiter de vétillard et de chicaneur; et moi, sans m'en émouvoir, je rapporte ce passage entier, afin seulement qu'une bonne fois on apprenne à connaître les ministres, qui n'insultent jamais davantage que lorsque leur tort est plus visible. Car le moyen de défendre une fausseté si complète? Si le *puisque* ne faisait rien dans le texte de saint Gélase, pourquoi M. du Bourdieu l'eût-il ôté? N'est-ce rien faire dans un corps humain que d'en ôter les nerfs et les ligaments? C'est un pareil attentat d'ôter à un discours les particules qui en font la connexion. Que la superstition qui fait ici le sujet particulier du pape Gélase soit celle des manichéens ou non, comme le veut l'anonyme après Calixte et du Bourdieu, il ne nous importe : il nous suffit que le *puisque* restreigne la condamnation à ce cas particulier; quoiqu'au fond il n'y ait pas lieu de douter que ces superstitieux, dont parle Gélase, ne fussent les manichéens. On les voit dans la même erreur et dans la même pratique que saint Léon avait remarquée dans ces hérétiques. Du temps du pape saint Gélase, ces hérétiques continuaient à se cacher dans Rome; et il est expressément marqué dans sa Vie, « qu'il découvrit à Rome des mani- » chéens, qu'il les envoya en exil, et qu'il fit brûler » leurs livres devant l'église de Sainte-Marie[1]. » C'était l'un des caractères des manichéens de se mêler secrètement parmi les fidèles, pour les infecter insensiblement de leur erreur. Le terme de superstition, dont se sert le pape Gélase, convient manifestement à cette hérésie, pleine d'observances et d'abstinences superstitieuses; et c'en était l'un des caractères, que saint Augustin et les autres Pères ne cessent de leur reprocher. Les ariens, les pélagiens, les nestoriens, et les autres hérésies de ce temps-là n'avaient point ce caractère. Si saint Gélase l'appelle, *je ne sais quelle superstition*, ce n'est point par ignorance, comme nos ministres le veulent croire; c'est par mépris, ou parce qu'il n'était pas nécessaire de l'expliquer davantage dans un court décret.

Personne ne doutera donc, comme je l'avais remarqué[2], que ces superstitieux de Gélase n'aient été des restes cachés de ces manichéens, que saint Léon avait découverts; et soit que son ordonnance, qui ne tendait, comme on a pu voir, qu'à faire que l'on prît garde aux manichéens, ne fût pas encore assez précise; soit que, durant trente à quarante ans qui s'écoulèrent depuis son pontificat jusqu'à celui de Gélase, l'observance s'en fût relâchée, ou qu'on crût avoir extirpé la maudite secte, il en fallut venir à un décret plus exprès et à un ordre plus particulier de refuser absolument la communion à ceux qui obstinément et par des raisons sacriléges en rejetaient une espèce. Alors on ne peut douter que, pour éviter tout soupçon, les fidèles n'aient reçu les deux espèces; mais pour en faire une loi, il fallut et une ordonnance et un motif particulier; et quelle que fût la secte qui donna lieu à cette ordonnance, soit celle des manichéens, soit celle des encratites ou abstinents, que l'anonyme distingue en vain du manichéisme[3], puisqu'ils en étaient une branche, ou celle des aquariens, ou enfin des superstitieux, tels que voudront les ministres, *qui fuyaient le vin comme une chose dangereuse*[4]; toujours demeurera-t-il pour indubitable, et que nous ne sommes pas de ces gens-là, et qu'en tout cas il fallait que la communion sous la seule espèce du pain fût permise même dans les assemblées, puis-

1. *La Roq.*, *p.* 193, 194, 195. — 2. *Consult. Cass.*, *Art.* XXII, *de utraq. spec.* — 3. *La Roq.*, *p.* 197, 198

1. *Anast. Bibl.*, *Vit. Gelas.* — 2. *Traité de la Communion*, *p.* 200 — 3. *Anon.*, *p.* 237. — 4. *Pag.* 238.

que, pour l'en exclure tout à fait, on a eu besoin d'une occasion et d'une défense particulière.

Qu'il me soit ici permis de faire observer à nos frères les artifices dont on s'est servi pour leur cacher une chose claire. D'abord leurs ministres triomphent de l'autorité de deux papes, qui pourtant sont contre eux. M. de la Roque, pour leur faire accroire que la chose est décidée contre nous, emploie, comme un moyen péremptoire, la plus mince autorité qui fut jamais; et c'est celle de Cassander. Ce Cassander, dans le fond et dans son dernier ouvrage, est contraire à ses prétentions. Pour faire valoir contre nous le passage de saint Gélase, M. du Bourdieu le tronque, et M. de la Roque excuse une fausseté si manifeste. Malgré tous leurs vains efforts, ces ministres ne peuvent trouver aucun cas où les paroles de ces deux grands papes cadrent à leurs hypothèses. Elles conviennent parfaitement avec la nôtre, et nous rendons une raison très-claire, tant de la dissimulation que de la découverte des manichéens. On se jette après tout cela dans des discussions inutiles, pour rechercher l'hérésie que saint Gélase réprouve; et enfin, quelle qu'elle soit, notre cause demeure toujours également bonne; et la communion sous une espèce paraît tellement permise en elle-même, qu'on ne la blâme qu'en ceux qui s'y engageaient par des erreurs particulières que nous détestons. Voilà quelle est la doctrine dont on veut nous faire à présent le principal motif de séparation, et le principal objet de toute la Réforme.

Que si, pour achever de se convaincre, on veut voir dans d'autres exemples la liberté que nous soutenons de communier sous une ou sous deux espèces, même dans les assemblées de l'Eglise, en voici un du temps de saint Chrysostome; c'est-à-dire du quatrième siècle, et près de cent ans avant saint Léon. Il est célèbre, et le voici comme il est rapporté par Sozomène[1]. « Un homme de la secte » des macédoniens, (c'est celle où l'on niait la divi» nité du Saint-Esprit,) avait une femme de sa re» ligion. Converti par les sermons de saint Chrysos» tome, il la menaça de se séparer d'avec elle, si » elle ne communiait avec lui aux saints mystères. » Elle le promit, et le temps des mystères étant ar» rivé (les fidèles entendent ce que je veux dire,) la » femme retint ce qu'on lui avait donné, (c'était le » pain consacré,) et prit en cachette ce que sa ser» vante lui avait secrètement apporté de la maison; » (c'était du pain commun qu'elle voulait prendre à » la place du sacré corps;) mais elle n'y eut pas plu» tôt enfoncé la dent, qu'il devint dur comme une » pierre. La femme s'approche en tremblant du saint » prélat : elle lui montre la pierre avec la marque » de la morsure. » L'artifice de cette femme pouvait réussir à l'égard du pain sacré qu'on mettait entre les mains des fidèles pour le prendre quand on voulait; mais qu'eût-elle fait pour se garantir du calice, que le diacre portait lui-même dans leur bouche, si l'on suppose la nécessité de communier sous les deux espèces?

Ces cas arrivés en différents temps et en lieux divers à ces trois grands hommes, saint Chrysostome, saint Léon, saint Gélase, nous font voir en Orient et en Occident, dès les premiers siècles, la liberté que nous soutenons, même dans les assemblées des fidèles. Mais ce qui était libre pour les deux espèces se déterminait à la seule espèce du pain dans les pays où il ne croît point de vin, comme en Angleterre. La terre n'en produisait pas, le commerce était languissant; et comme on avait à peine ce qu'il en fallait pour le sacrifice, la communion du peuple se faisait avec le pain seul. De là vient ce que nous voyons dans l'Histoire du vénérable Bède[1], touchant les trois fils du roi Sabareth, prince chrétien, mais dont les enfants n'avaient pas suivi l'exemple. Ils assistaient à la messe de saint Mellitus, archevêque de Cantorbéry, et lui voyant distribuer l'Eucharistie au peuple, ils lui demandèrent avec un orgueil et une ignorance brutale : « Pourquoi ne nous donnez» vous pas ce pain blanc et propre, que vous don» niez à notre père, et que vous continuez de donner » au peuple? Le saint homme leur répondit : Si » vous voulez être purifiés de l'eau salutaire dont » votre père a été lavé, vous pourrez participer » comme lui au pain sacré; que si vous refusez ce » sacré lavoir, vous ne pourrez pas recevoir ce pain » de vie. A quoi ils lui repartirent : Nous ne voulons » point entrer dans cette fontaine dont nous n'avons » pas besoin; mais nous voulons être nourris de ce » pain. Mais l'évêque ne cessait de les avertir que » sans cette sacrée purification, ils ne pourraient » avoir part à l'oblation sacrée. » Je ne sais si l'on peut voir le pain sacré, ou ce qui est la même chose, l'oblation sacrée, continuellement inculquée et répétée à toutes les lignes sans aucune mention du vin, et s'imaginer cependant qu'on distribuait également l'un et l'autre. Au contraire, on voit que ces Barbares, comme les appelle Bède, sans songer à la synecdoche, parlaient naturellement de ce qu'ils avaient vu donner et de ce qui avait frappé leurs sens; qu'on leur répondit de même; et ainsi qu'on supposait avec eux que le pain seul était distribué dans les assemblées de l'Eglise. Ce n'est pas qu'il fût impossible d'avoir du vin pour la communion, puisqu'il fallait bien en faire venir pour le sacrifice; mais c'est qu'on ne croyait pas avoir besoin d'une impossibilité absolue pour se dispenser de prendre l'espèce du vin, et que la seule difficulté était jugée suffisante : d'où aussi il est arrivé que le cardinal Hosius, Polonais, homme docte et de bonne foi, dit qu'on n'a pas de mémoire qu'on ait communié dans son pays autrement que sous l'espèce du pain, depuis que le christianisme y a été établi.

Une autre sorte de nécessité, qui n'était pas plus invincible que les précédentes, n'a pas laissé de faire établir la communion sous une espèce dans l'Eglise et dans la province de Jérusalem; tant il est vrai, encore un coup, que la chose était réputée libre. La preuve que nous avons d'un fait si illustre est tirée de la célèbre conférence tenue à Constantinople entre les Latins et les Grecs, au commencement du onzième siècle, et à la naissance du schisme sous le pape saint Léon IX et le patriarche Michel Cérularius. Les tenants dans cette importante conférence étaient de notre côté le cardinal Humbert, évêque de la Forêt-Blanche, légat du Pape, et pour les Grecs Nicétas Pectoratus, député par le patriarche et par l'empereur. On ne peut voir une action plus célèbre et où l'on connaisse mieux les

1. *Hist. Eccles.*, *cap.* V.

1 *Hist.*, *lib.* II, *cap.* V.

rits et les sentiments des deux Eglises. On accourt à Jérusalem de tous les côtés du monde chrétien, pour y honorer les mystères de Notre Seigneur, et principalement celui de sa passion et de sa résurrection, dans des temples aussi augustes que magnifiques, qu'on avait bâtis dans les propres lieux où ces ouvrages divins s'étaient accomplis. L'abord était si grand et le nombre des communiants était par conséquent si peu réglé, qu'il n'était pas possible d'y proportionner la quantité des hosties qu'il fallait consacrer pour cette immense multitude qu'on y communiait tous les jours (car la communion était le sceau d'un si saint pèlerinage). Cette dévotion, qu'on vit commencer aussitôt que les chrétiens, affranchis de la tyrannie des persécuteurs, jouirent de la liberté de leur culte, loin de s'affaiblir avec le temps, s'augmentait et s'échauffait tous les jours. Les parcelles qui restaient de la communion étaient infinies : il ne fut plus question de les brûler, comme on faisait autrefois lorsqu'il en restait moins : en faire consumer par le clergé, ou même par les enfants, comme on le faisait ailleurs, un si grand nombre; ce n'était pas une chose possible. On les réservait donc pour la communion du lendemain, et sans mêler les espèces, comme on avait commencé de faire dans les autres Eglises d'Orient, on donnait la communion sous la seule espèce du pain. C'est ce que le cardinal Humbert posait en fait, comme la coutume ancienne et constante de l'Eglise et de la province de Jérusalem : c'est ce que son adversaire ne lui nie pas; c'est ce qui par conséquent demeura pour avéré d'un commun accord; et la conjoncture fait voir combien cet aveu est décisif en cette cause. Le cardinal Humbert, après avoir essuyé les vains reproches des Grecs sur les azymes, leur reproche de son côté leur mélange, *leur Eucharistie broyée dans le calice, leur cuiller* pour la distribuer au peuple : choses en effet très-nouvelles, et que l'Eglise d'Occident ne connaissait pas. Le cardinal appuyait les coutumes des Latins par celle de l'Eglise et de la province de Jérusalem. Ses paroles sont remarquables : « Dans ces Eglises, » dit-il, on met les oblations saintes, saines et » entières sur les saintes patènes : on ne les perce » pas avec une lance de fer comme font les Grecs :... » on y élève la sainte oblation avec la sainte pa» tène :... on ne se sert point de cuillers pour don» ner la communion; parce qu'on ne mêle point » l'oblation sainte, mais on y communie le peuple » avec l'oblation seule. » Je ne pense pas qu'à cette fois, il prenne envie de chicaner sur la signification du terme d'oblation sainte. La suite fait assez voir qu'il signifie le pain seul, comme nous l'avons démontré par tant d'autres exemples. C'était donc avec le pain seul que l'on communiait tout le peuple. Le cardinal met encore en fait que la coutume était si ancienne dans ces Eglises, qu'on n'en voyait pas le commencement; de sorte que les chrétiens *de ce pays-là l'attribuaient aux saints apôtres.* N'importe qu'à cet égard ils poussassent peut-être les choses trop avant; c'est assez qu'en cet exemple nous ayons pour nous une coutume immémoriale de l'Eglise de Jérusalem, toute la chrétienté pour témoin, et les Grecs mêmes pour approbateurs, puisqu'ils ne blâment non plus la conduite d'une Eglise si vénérable, qu'ils contredisent le fait avancé par le cardinal.

Mes adversaires, qui ont vu cette preuve illustre très-amplement expliquée dans le *Traité de la Communion*[1], n'y ont pas répondu un seul mot; de sorte que je pourrais en demeurer là et regarder le fait pour avoué, si la bonne foi ne m'obligeait à proposer de moi-même ce qu'on y pouvait répondre. On pourrait donc dire que le cardinal, en disant que l'on communiait le peuple avec le pain seul, ou pour me servir de ses paroles, *avec l'oblation seule*, entendait qu'on la donnait sans la mêler, comme font les Grecs, avec l'autre espèce, et non pas qu'on la donnait toute seule, comme nous faisons à présent, sans donner le sang après. Mais si quelqu'un se servait ou se contentait de cette réponse, il ferait voir peu d'attention au fond de la chose. Car, dans cette immense multitude, il eût été aussi peu possible de se mesurer pour le vin que pour le pain consacré; et s'il eût été absolument nécessaire que tout le monde prît également des deux espèces, comme on voit des restes du pain consacré, on en verrait aussi du sacré breuvage. Le cardinal aurait parlé de ceux-ci comme il a parlé des autres. D'ailleurs on verrait aussi clairement comment on donnait le sang, que l'on voit comment on donnait le corps. Car l'un et l'autre servaient également à l'intention du cardinal, qui était et de rejeter la coutume de l'Eglise grecque, et de confirmer la coutume de l'Eglise romaine, par la pratique de l'Eglise de Jérusalem. Quand donc le cardinal a dit, que par l'ancienne coutume de l'Eglise et de la province de Jérusalem, on ne distribuait au peuple que *l'oblation seule*, c'est-à-dire le seul pain consacré, ou comme nous appelons, la seule hostie; c'est pour dire qu'en effet on la donnait seule, et sans donner le sang après.

Voilà donc l'Eglise de Jérusalem, et avec elle toute la chrétienté qui ne cessait d'y aborder de toutes parts, dans la pratique de la communion sous une espèce. Les Romains le posent en fait, et les Grecs en demeurent d'accord : mais pendant que les Romains blâment dans les Grecs le mélange des espèces, ils approuvent expressément la communion sous une seule; et enfin ils aiment mieux qu'on prenne une seule espèce à part, que de prendre les deux mêlées ensemble.

Que si l'on vient maintenant à considérer en quel temps se disent ces choses, la preuve sera encore plus convaincante. Bérenger n'avait pas encore paru; et selon les protestants, la présence réelle, qu'ils regardent comme la source de la communion sous une espèce, n'était pas encore décidée dans l'Eglise. Et quand ils voudraient supposer, selon leur vaine hypothèse, que depuis Paschase Radbert, c'est-à-dire depuis cent cinquante ans, elle avait commencé à prévaloir en Occident; ils ne veulent pas qu'on croie qu'elle ait jamais eu aucun lieu en Orient, et moins encore en ces temps-là, où il n'y avait point de ces gens latinisés et nourris dans les séminaires ou dans les colléges de Rome, que les ministres ne cessent de nous alléguer pour toute défense, quand nous leur montrons tant d'auteurs, tant d'évêques, tant de patriarches qui parlent et qui enseignent comme nous, même dans des conciles. Voilà néanmoins la communion sous une espèce approuvée des Grecs, et par l'ancienne

1. *Traité de la Commun.*, p. 275 et suiv.

coutume d'une Eglise qu'on n'accuse pas d'avoir varié, sans que personne y ait jamais rien trouvé d'étrange. Quelle preuve plus manifeste peut-on apporter d'une tradition constante?

CHAPITRE XXXV.

De l'office des présanctifiés parmi les Grecs. Définition de cet office par M. de la Roque, et ses deux différences d'avec le sacrifice parfait.

L'OFFICE des présanctifiés, célèbre durant le carême dans l'Eglise grecque, nous est ainsi représenté par M. de la Roque : « Les Grecs, dit-il[1], » qui regardaient le carême comme un temps de » tristesse et de mortification, et la célébration de » l'Eucharistie comme un sujet de joie, ne célé- » braient et ne consacraient durant tout le carême » que deux jours de la semaine, le samedi et le » dimanche; de sorte qu'on gardait pour la com- » munion des autres jours les dons qu'on avait » consacrés le dimanche, et qu'on appelait à cause » de cela, la liturgie des présanctifiés; » c'est-à-dire, comme il paraît par le mot même, sanctifiés et consacrés auparavant. Voilà comment M. de la Roque explique la liturgie *des dons présanctifiés*, et il ajoute, dans un autre endroit[2], « que les Grecs » appelaient ainsi cette liturgie, à cause qu'on n'y » faisait pas de nouvelle consécration : » parole que le lecteur doit soigneusement observer. En effet, elle fait très-bien entendre ce que c'est que cet office; et pour en donner une pleine idée, il ne fallait qu'ajouter, que c'était dans les jours de jeûne que l'on ne consacrait pas; et que, si durant le carême l'on consacrait le samedi aussi bien que le dimanche, c'est à cause qu'en Orient ce n'était pas la coutume de jeûner en ces deux jours.

Il importe de remarquer en ce lieu, avec M. de la Roque, que ce n'était pas la communion, mais *la consécration* de l'Eucharistie que l'Eglise orientale trouvait peu convenable à la *mortification et à la tristesse du carême.* On voit en effet que l'on communiait en ces jours destinés à la tristesse et au jeûne; mais qu'on n'y *consacrait* pas; parce que c'était la consécration qui attirait avec elle, dans la parfaite célébration du sacrifice, la célébrité et la joie que l'on voulait éviter durant ces jours. Le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice d'actions de grâces, et le mot même l'emporte, puisque c'est là ce que veut dire *Eucharistie.* L'Eglise donc dans son sacrifice offre à Dieu avec le corps et le sang de Jésus-Christ des actions de grâces pour tous ses bienfaits, et ces actions de grâces demandent une allégresse, et des cantiques de joie que l'Eglise orientale jugeait peu conformes avec les gémissements de la pénitence et du jeûne. C'est donc pour cette raison que l'on ne consacrait pas, c'est-à-dire, que l'on n'offrait pas, et que l'on donnait la communion avec les dons offerts et consacrés au samedi ou au dimanche.

Je ne veux pas disputer encore avec M. de la Roque de l'antiquité de cette observance. Je me contente des mille ans que ce ministre accorde aux Grecs[3], et qu'aussi l'on ne peut pas leur disputer; puisqu'il est fait mention de l'office des présanctifiés, au concile tenu *in Trullo*[1], en l'an 707[2], comme d'une chose déjà établie dans toute l'Eglise orientale. Sur ce fondement, et sans attribuer, quant à présent, une plus grande antiquité à cet office, j'y remarquerai seulement deux choses considérables, qui en font la différence d'avec le sacrifice qu'on nomme *parfait :* l'une, que l'oblation ou la consécration y manque; et l'autre, que l'on y communie sous une seule espèce.

Il n'y a personne qui ne voie d'abord combien ces deux choses sont favorables à notre doctrine; puisque la première fait voir l'action du sacrifice, comme distinguée de celle de la communion; et la seconde fait voir par tout l'Orient, il y a au moins mille ans, la communion sous une espèce, dans un office public et dans l'assemblée des fidèles cinq jours de la semaine durant tout le temps de carême. La liaison de ces deux choses paraîtra claire dans la suite; mais il faut premièrement établir le fait par des preuves incontestables.

J'ai dit que la première chose qui manquait à l'office des présanctifiés était, comme l'a expliqué M. de la Roque[3], la célébration et la consécration de l'Eucharistie. Encore un coup, je prie le lecteur de se bien mettre cela dans l'esprit; parce que la remarque en sera de conséquence dans la suite. *Les Grecs*, dit ce ministre[4], *ne célébraient et ne consacraient que deux jours de la semaine;* de sorte qu'aux cinq autres jours de la semaine il n'y avait ni célébration ni consécration. C'est ce que les anciens avaient appelé, et ce que nous appelons après eux, l'*oblation* et le *sacrifice.* Mais comme M. de la Roque n'a pas voulu se servir de ces mots, et qu'il est d'une extrême conséquence pour toute cette matière qu'ils soient bien entendus, nous trouverons un autre ministre qui nous le dira. Ce sera M. le Sueur, dans son *Histoire ecclésiastique*, où nous avons une explication de la célébration de l'Eucharistie, dont on verra résulter de grandes choses, et en général pour toute notre croyance, et en particulier pour la question dont il s'agit.

Voici donc par où commence ce ministre : « C'é- » tait, dit-il[5], la coutume ancienne des fidèles d'ap- » porter sur la table eucharistique, du pain et du » vin et d'autres choses, pour prendre une partie » de ce pain et de ce vin qui avaient été offerts, » afin d'en faire le sacrement de l'Eucharistie. Ces » choses présentées et offertes par le peuple, » étaient nommées oblations, offrandes, sacrifices, » et quelquefois holocaustes : » mais de peur qu'on ne croie que le sacrifice de l'Eucharistie ne consistât dans ces offrandes du peuple, ce ministre ne tarde pas d'ajouter ces mots[6] : *Après cette première oblation que nous avons représentée* (qui était celle du peuple lorsqu'il apportait sur l'autel du pain et du vin) *on faisait une seconde oblation en les présentant et* CONSACRANT A DIEU par la prière qu'on lui adressait, afin qu'il lui plût de répandre sa

1. *La Roq., II part., ch.* VIII, *pag.* 217, 218. — 2. *Pag.* 61. — 3. *La Roq., p.* 218.

1. *Can* III. *Labb., t.* VI, *p.* 1165.
2. Le Père Pagi, qui discute les différentes opinions sur l'année de la tenue de ce concile, regarde comme une chose certaine, d'après les preuves qu'il apporte, que ce concile a été commencé l'an 691. Bossuet qui le place ici en 707, le met plus bas, *page* 375, 2e *col.*, en 682. Mais Pagi nous paraît bien prouver que l'un et l'autre sentiment sont aussi mal fondés. *Voyez Critic. in Annal. Baron., tom.* III, *p.* 129 *et seq.* (*Edit. de Deforis.*)
3. *La Roq.*, *p.* 61. — 4. *Pag.* 218. — 5. *Tom.* IV, *p.* 156. — 6. *La Roq., tom.* IV, *p.* 170.

vertu dessus, pour les rendre salutaires, comme on le peut voir au huitième livre des *Constitutions apostoliques*, chap. XII. La troisième oblation se faisait, quand après la consécration des symboles, on les présentait à Dieu, comme on le peut voir par toutes les anciennes liturgies, et *particulièrement par celles de l'Eglise romaine.* Il cite ici les paroles de notre canon; et sans disputer avec lui, puisque ce n'est pas de quoi il s'agit, si ce qu'on présentait à Dieu était le vrai corps et le vrai sang, je me contente, quant à présent, de ce qu'il avoue[1], que *le pain et le vin consacrés sont le sujet et la matière de cette oblation et de ce sacrifice qu'on présentait à Dieu.* Enfin il est donc constant qu'on présentait à Dieu le pain et le vin pour les consacrer, et qu'après qu'on les avait consacrés, on les lui présentait encore comme nous faisons; de sorte qu'on ne peut rien disputer pour l'action que nous appelons l'oblation et le sacrifice.

Mais on va voir ici les artifices des ministres, lorsqu'ils paraissent agir avec le plus de sincérité. M. le Sueur, qui semble en effet nous accorder de si bonne foi tout ce que nous pouvons souhaiter sur le sacrifice, dissimule ce qu'il y a de plus fort. Car en marquant les paroles du livre des *Constitutions apostoliques*, il dit seulement qu'on y présentait et qu'on y consacrait à Dieu le pain et le vin, *afin qu'il répandît sa vertu dessus pour les rendre salutaires à son peuple.* Mais voici ce qu'il fallait dire et ce que nous lisons tout du long à l'endroit que ce ministre a coté[2] : « Nous vous offrons, ô Seigneur, ce pain et ce calice, en vous rendant » grâces de ce que vous nous avez faits dignes » d'assister en votre présence, pour exercer cette » sacrificature; et nous vous prions, ô Dieu, qui » n'avez besoin de rien, que vous regardiez favorablement ces dons qui sont mis devant vous, et » que vous y preniez votre plaisir à l'honneur de » votre Christ, et que vous envoyiez sur ce sacrifice » votre Saint-Esprit témoin de la passion du Seigneur Jésus, pour faire ce pain le corps de votre » Christ, et ce calice son sang, afin que ceux qui y » participent soient confirmés dans la piété et obtiennent la rémission de leurs péchés. » De peur qu'on ne me chicane sur la version, j'avertis que je transcris celle de M. de la Roque. En bonne foi M. le Sueur qui voulait décrire le sacrifice de l'Eucharistie, comme il était offert par les anciens, et qui citait pour cela les *Constitutions apostoliques*[3], devait-il en omettre les principales paroles? Et puisque, pour confirmer ce qu'il disait du sacrifice, il alléguait, comme un monument digne de croyance, les anciennes liturgies, et en particulier celles de l'Eglise romaine, fallait-il taire qu'on trouve partout dans ces liturgies, comme dans les *Constitutions apostoliques*, cette prière, de faire le pain et le vin le corps et le sang de Jésus-Christ, ou comme porte une de ces anciennes liturgies[4], *d'en faire le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ*, et encore, *en les changeant par le Saint-Esprit*; c'est-à-dire, par une efficace et une opération également sainte et toute-puissante? Si ce ministre avait rapporté toutes ces choses, peut-être n'aurait-il pas dit avec autant d'assurance qu'il a fait, que les paroles de la liturgie ne *se peuvent dire du corps propre de Jésus-Christ.* Mais enfin demeurons-en à ce qu'il nous donne, et reconnaissons la consécration ou oblation de l'Eucharistie, comme une action distinguée de la communion.

Et de peur qu'on ne veuille croire que ce qu'avoue M. le Sueur du quatrième et du cinquième siècle, ne se trouve pas dans les siècles précédents, un autre docteur protestant va nous aider à le faire remonter plus haut. C'est l'anonyme lui-même, qui, dans l'espérance de s'appuyer de l'autorité de saint Cyprien, a traduit toute la lettre de ce grand martyr à Cécile[1]. Le sujet en est important. Ce saint homme entreprend ceux qui, au lieu d'offrir du pain et du vin dans le sacrifice, pour en faire le corps et le sang de Notre Seigneur, y offraient du pain et de l'eau, et il les confond par ces paroles : *Qui est celui qui mérite mieux d'être appelé le souverain sacrificateur de Dieu que Notre Seigneur Jésus-Christ, qui offrant un sacrifice à son Père, a offert la même chose que Melchisédech, à savoir du pain et du vin, c'est-à-dire son corps et son sang*[2]? Encore une fois, messieurs, ce n'est pas de la réalité que nous disputons; et s'il en fallait disputer, nous vous ferions voir que Jésus-Christ lui-même, qui venait être notre victime, n'a pu offrir à son Père seulement du pain et du vin : d'où il s'ensuit qu'il ne lui a offert le pain et le vin, qu'en tant qu'il les a changés en son corps et en son sang pour les lui offrir. C'est ce qui paraît clairement dans les paroles de saint Cyprien, que le ministre a un peu déguisées; mais que nous allons traduire de mot à mot : « Car, si Jésus-Christ Notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le souverain pontife de Dieu le Père; *si Jesus Christus » Dominus noster ipse est summus sacerdos Dei » Patris;* et s'il s'est offert lui-même le premier » en sacrifice à son Père, et s'il a commandé de » faire la même chose en sa mémoire : *et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri » in suî commemorationem precepit :* certainement » le vrai sacrificateur qui fera la fonction de Jésus-Christ, sera celui qui imitera ce qu'il a fait; *uti» que ille sacerdos vice Christi verè fungitur, qui » id quod Christus fecit imitatur :* et alors il offre » dans l'Eglise à Dieu le Père un vrai et plein sacrifice, s'il offre selon qu'il voit que Jésus-Christ » a offert : *et sacrificium verum et plenum tunc » offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quòd ipsum Christum videat obtulisse.* » Saint Cyprien pose donc pour fondement, que pour offrir comme il faut à Dieu le Père le sacrifice de l'Eucharistie, il faut y offrir ce que Jésus-Christ y a offert et ce qu'il nous a commandé d'y offrir à son exemple. Or, ce qu'il y a offert, selon saint Cyprien, « c'est lui-même, *sacrificium » Patri seipsum obtulit;* et c'est aussi ce qu'il nous » a commandé d'offrir, *et hoc fieri in suî commemorationem precepit.* » Il paraît donc, comme nous venons de le dire, qu'il n'a offert à son Père du pain et du vin, que parce qu'en les changeant en son corps et en son sang, en les offrant à son Père, il s'y est aussi offert lui-même. Voilà qui est

1. *Pag.* 171. — 2. *Const. apost., lib.* VIII, *c.* XII. — 3. *Hist. Eccles., I. part., ch.* VII, *p.* 75. — 4. *Liturg. Basil. Oper., t.* II, *append., p.* 67 9.

1. *Anon., II. part., pag.* 271. — 2. *Cyp., Ep.* LXIII *ad Cæcil., pag.* 109.

convaincant sans doute : mais en attendant que nos adversaires reconnaissent cette vérité, du moins seront-ils forcés d'avouer, que dès le temps de saint Cyprien on croyait que le Fils de Dieu, en instituant l'Eucharistie, n'avait pas seulement présenté un don céleste à ses disciples; mais encore qu'il avait offert un sacrifice à son Père; et qu'ensuite, lorsqu'on célébrait l'Eucharistie dans l'Eglise, il fallait observer, comme deux actions distinguées, le sacrifice offert à Dieu, et la communion donnée au peuple.

Or c'était cette oblation en laquelle, comme on a vu, consistait la consécration, qu'on omettait dans l'office des présanctifiés; et c'est en quoi on le distinguait du sacrifice parfait, où l'on faisait la consécration et l'oblation avec la communion de l'Eucharistie. Car, comme nous venons de le voir, dans le sacrifice parfait, lorsqu'on apportait d'abord les dons, à l'autel, ils n'étaient pas encore consacrés, et on les y consacrait. Mais dans le service des présanctifiés, le mystère était déjà consommé et parfait; c'est-à-dire, qu'on apportait le pain déjà consacré; et c'est pourquoi on lui rendait une adoration parfaite, comme l'explique Cabasilas[1], célèbre interprète de la liturgie parmi les Grecs. Telle était donc la première différence de l'office des présanctifiés d'avec le sacrifice qu'on nommait entier ou parfait.

De cette première différence il en naissait une seconde, qui fait davantage à notre sujet : c'est que dans l'office des présanctifiés, et cinq jours de la semaine durant tout le carême, on communiait dans l'Eglise même et à l'assemblée des fidèles, sous la seule espèce du pain. J'ai dit que cette seconde différence venait de la première, et la raison en est assez aisée à entendre. Car, selon toute la Tradition, le sacrifice de l'Eucharistie dépend tellement de la consécration des deux espèces, qu'on ne lit jamais aucun exemple où l'on n'y en voie qu'une seule. Si donc l'office des présanctifiés eût été un sacrifice parfait, il eût fallu nécessairement qu'on y vît paraître les deux espèces, puisqu'on les y aurait nécessairement consacrées. Mais parce qu'on n'y consacrait pas, et qu'à vrai dire, on n'y offrait pas le sacrifice, on n'y était pas astreint aux deux espèces; de sorte qu'on y communiait comme dans la communion domestique, comme dans celle des malades, en un mot, comme dans les communions qui se faisaient ordinairement par la réserve, avec la seule espèce du pain. De là vient, comme il a été remarqué dans le *Traité de la Communion*[2], et comme on le peut voir dans l'Eucologe des Grecs[3], que la première chose qu'on voit dans l'office des présanctifiés, est la manière dont les pains qu'on y employait doivent être consacrés dans un sacrifice précédent. On voit donc qu'on ne conserve et qu'on ne réserve que le pain : on apporte ce qui s'appelle Ἀρτόφοριον, c'est le vaisseau où l'on réserve le pain sacré, et on y met ces pains consacrés, qui doivent servir dans les jours suivants. Quand on commence l'office des présanctifiés, il est dit qu'on apporte *le pain consacré sur la patène sacrée avec grande vénération*[4] : on l'encense : on le couvre selon la coutume : on l'élève sans le découvrir : le prêtre en « approche sa main avec grande révérence, et prend le pain sacré avec beaucoup de » vénération et de crainte[1]. » Et après : « mettant » la main sur les dons divins qui sont couverts, il » touche le pain vivifiant avec grande révérence et » tremblement, et ensuite le découvrant, il achève la » communion des dons divins. »

Il est vrai qu'on voit aujourd'hui dans la rubrique de l'office des présanctifiés, qu'en consacrant les pains qu'on doit réserver, *on met avec la cuiller du sang précieux en forme de croix sur chaque pain*[2]. C'est ce que je n'ai pas dissimulé dans le *Traité de la Communion*[3]. Car s'il faut écrire, ce doit être pour rendre témoignage à la vérité, et non pas pour remporter la victoire à quelque prix que ce soit. Mais j'ai fait voir clairement qu'avec ces gouttes de sang sur chaque pain qu'on réservait, notre argument n'en est pas moins fort pour deux raisons.

La première, c'est que quelques gouttes de sang sur un pain entier sont un trop faible secours pour donner la communion sous les deux espèces après la réserve de quelques jours, et après encore que, selon la coutume des Grecs, on a fait passer les pains consacrés sur le réchaud, pour y dessécher entièrement ce qu'il y aurait de liqueur. Il paraît donc clairement, comme je l'ai remarqué, que les Grecs n'ont pas en « vue dans ce mélange, la com- » munion sous les deux espèces, qu'ils eussent don- » nées autrement s'ils les avaient crues nécessaires; » mais l'expression de quelque mystère, tel que » pourrait être la résurrection de Notre Seigneur, » que toutes les liturgies grecques et latines figu- » rent par le mélange du corps et du sang; parce » que la mort de Notre Seigneur étant arrivée par » l'effusion de son sang, ce mélange du corps et du » sang est très-propre à représenter comment cet » Homme-Dieu reprit la vie. »

Mais la seconde raison est encore plus décisive; puisque j'ai prouvé clairement que cette légère infusion du sang de Notre Seigneur sur son sacré corps n'est pas ancienne parmi les Grecs[4]. Car Michel Cérularius, patriarche de Constantinople, qui vivait dans le milieu du onzième siècle, écrivait encore dans la défense de l'office des présanctifiés, « qu'il faut réserver pour cet office les pains sacrés » qu'on croit être, et qui sont en effet le corps vi- » vifiant de Notre Seigneur, sans répandre dessus » aucune goutte du sang précieux. » Et l'on trouve dans Harménopule[5], célèbre canoniste de l'Eglise de Constantinople, *que selon la doctrine du bienheureux Jean*, patriarche de Constantinople (soit que ce soit saint Jean Chrysostome, ou saint Jean l'Aumônier, ou saint Jean le Jeûneur, ou quelque autre), *il ne faut point répandre le sang précieux* sur les présanctifiés qu'on veut réserver; *et c'est*, dit-il, *la pratique de notre Eglise*. Ces deux passages, cités dans le *Traité de la Communion*, sont demeurés sans réplique. Comme donc ni M. de la Roque ni l'anonyme, de si rigoureux censeurs n'ont rien eu à y opposer, le fait demeure pour avéré. Ainsi, quoi que puissent dire les Grecs modernes,

1. *Nic. Cabas., Exp. Lit.*, cap. XXIV, *tom.* II. *Bibl. PP. Gr. L.* — 2. *Traité de la Communion*, p. 262 *et suiv.* — 3. *Euchol. Græc. Goar. Bibl. PP. Gr. L.*, tom. II, p. 190. — 4. *Idem*, p. 191

1. *Euchol. Græc. Goar. Bibl. PP. Gr. L.*, *tom.* II, p. 192. — 2. *Idem*, p. 190. — 3 *Traité de la Communion*, p. 262. — 4. *Idem.* — 5. *Harm.*, *Epit. Can.*, *sect.* 2, *tit.* 6.

leur Tradition est contre eux, et il doit passer pour constant que le pain sacré se réservait seul dans l'office des présanctifiés.

Aussi le patriarche Cérularius a-t-il pris une autre méthode, pour trouver les deux espèces dans cet office; et M. de la Roque produit avec moi un passage de ce patriarche, dans l'ouvrage que nous venons de citer, où il dit, *qu'on met le pain saint présanctifié, et auparavant devenu parfait*, c'est-à-dire déjà consacré, *dans le calice mystique; et ainsi le vin qui y est, est changé au sacré sang du Seigneur;* et l'on croit *qu'il y est changé*, sans qu'on ait dit sur ce vin, de l'aveu de ce patriarche et de M. de la Roque, *aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes;* par où il paraît clairement que Michel Cérularius ne mettait pas la communion des deux espèces dans l'infusion, qu'on fait à présent parmi les Grecs, de quelques gouttes de sang sur un pain consacré.

De dire qu'il la faille mettre dans la consécration du vin, qui se ferait par le mélange du corps, c'est ce que nous détruirons bientôt par des raisons si démonstratives, que j'espère qu'il n'y aura aucune réplique; observant seulement, en attendant, que le premier qui ait écrit que le vin est changé au sang par le mélange du corps, est le patriarche Michel, environ en l'an 1050 de Notre Seigneur, sans que M. de la Roque, qui nous vante ici l'antiquité grecque et latine, ait pu nommer un seul auteur ni grec ni latin qui ait dit la même chose avant ce temps.

Et sans aller plus avant ni approfondir davantage la question, on voit déjà l'absurdité de cette doctrine; puisque par une telle imagination le patriarche Michel détruit l'office des présanctifiés qu'il avait dessein d'établir. Car cet office consiste à donner sans consécration les mystères déjà consacrés dans le sacrifice précédent. M. de la Roque en est convenu, comme on l'a vu; et c'est même la définition qu'il nous a donnée de cet office, disant en termes formels, qu'on l'appelle l'office ou la *liturgie des dons présanctifiés, à cause qu'on n'y faisait pas* DE NOUVELLE CONSÉCRATION. Or, pour conserver cette notion des présanctifiés, il ne fallait non plus consacrer le sang que le corps, et l'on ne voit pas comment la consécration de l'un s'accommodait mieux que celle de l'autre à la sainte tristesse du jeûne; outre qu'on ne voit aucun exemple dans toute l'histoire ecclésiastique, où l'on ait jamais consacré une des espèces de l'Eucharistie, sans en même temps consacrer l'autre. C'est donc une illusion contraire à toute la tradition, et contraire en particulier au dessein des présanctifiés, que de s'imaginer ici la consécration du vin par le mélange du pain consacré; et M. de la Roque, qui croit se sauver par une si mauvaise défaite, se contredit ouvertement lui-même.

Concluons donc, que le service des présanctifiés était un service où publiquement et dans l'assemblée des fidèles, comme nous l'avons déjà dit, à chaque semaine du carême tout le clergé et le peuple communiaient cinq fois sous la seule espèce du pain, il y a pour le moins mille ans.

CHAPITRE XXXVI.

Antiquité de l'office des présanctifiés.

J'AI dit : Il y a pour le moins mille ans. Car au reste on ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup davantage que l'office des présanctifiés est en usage dans l'Eglise d'Orient; et c'est une erreur manifeste que d'en attribuer l'institution, comme fait M. de la Roque[1], au concile tenu *in Trullo*. C'est une faute perpétuelle de tous les ministres de mettre l'origine d'une chose, à l'endroit où ils s'imaginent en avoir trouvé la première mention. Par exemple, ils ne craignent pas d'établir la date de la prière des saints au temps de saint Grégoire de Nazianze, parce qu'ils veulent qu'il soit le premier à en parler. Mais, sans rapporter les autres preuves qu'on en a dans les siècles précédents, il ne fallait pas oublier que saint Grégoire de Nazianze en parle comme d'une chose déjà établie et qui est venue de bien plus haut. Quand donc M. de la Roque a trouvé dans le concile *in Trullo* l'office des présanctifiés, il devait faire voir qu'on y en parle comme d'une chose nouvelle que l'on institue; mais voici au contraire ce qui en est dit : « Que dans tous les » jours du jeûne du saint carême, on fasse l'office » sacré des présanctifiés, excepté le dimanche et le » samedi et le jour de l'Annonciation[2] : » où l'on parle visiblement de cet office, comme d'une chose connue, dont on détermine les jours, mais dont on suppose le fond déjà établi. Aussi M. de la Roque n'apporte-t-il aucune raison de son sentiment. « Je » rapporterai, dit-il[3], volontiers l'origine de cet of- » fice au concile *in Trullo.* » Je vois bien qu'il le ferait *volontiers*, et que *volontiers* il reculerait le plus qu'il pourrait, une pratique qui lui est contraire; mais le canon qu'il rapporte ne le souffre pas; et une chose déjà établie dans toute l'Eglise orientale, sans doute ne commençait pas alors. Bien plus on voit cet office plus de soixante ans avant ce concile, sous le patriarche Sergius, qui mourut en l'an 639, plus de quarante ans avant le concile, qui, comme nous avons vu, a été célébré en 682. C'est dans la Chronique d'Alexandrie, à l'olympiade 348, et cinq ans après l'empire d'Héraclius, c'est-à-dire, vers l'an 648, que nous trouvons le service des présanctifiés, mais comme une chose établie. Car il y est dit : qu'en ce temps sous Sergius, patriarche de Constantinople, « pendant qu'on porte les dons » présanctifiés de la sacristie sur l'autel, incontinent après la prière DIRIGATUR : Que nos vœux » soient dirigés, et après que le prêtre a dit : PAR » LE DON DE VOTRE CHRIST, le peuple commence à » chanter ces mots : MAINTENANT LES PUISSANCES CÉ- » LESTES VONT ADORER INVISIBLEMENT AVEC NOUS; CAR » VOILA QUE LE ROI DE GLOIRE FAIT SON ENTRÉE : VOILA » QUE LE SACRIFICE MYSTIQUE EST PORTÉ EN DON : » et le reste. C'est la prière que l'on dit encore dans le même endroit de cet office; et pour le remarquer en passant, dès ce temps-là on disait, en apportant le pain consacré : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée :* et le peuple joignait alors ses adorations à celles des anges. Mais ce qui fait à notre sujet, c'est que, dans une si grande antiquité, on nous parle de l'office des présanctifiés, comme étant

1. *La Roq.*, *p.* 61, 218. — 2. *Conc. in Trul.*, *Can.* LII. *Lab.*, *tom.* VI, *col.* 1166. — 3. *La Roq.*, *p.* 218.

déjà tout formé; puisqu'on marque seulement l'endroit où l'on commença alors à placer une certaine prière. La Chronique d'Alexandrie est écrite au huitième siècle, et lorsque la mémoire de cette pieuse introduction était encore récente. Ainsi l'office des présanctifiés ne nous paraît, il y a déjà tant de siècles, que comme ancien et formé, sans que personne en marque le commencement. Et en effet, je ne comprends pas la difficulté que peut trouver M. de la Roque à le reconnaître dès les premiers temps; puisqu'après tout, cet office, selon ce ministre, n'est autre chose que la communion avec l'Eucharistie consacrée dans les jours précédents; chose que la communion domestique et celle des malades nous fait voir dès les premiers siècles du christianisme. Aussi voyons-nous cet office fondé manifestement sur le concile de Laodicée, dont l'année[1] est incertaine; mais qui fut tenu constamment au quatrième siècle. Voici donc ce que dit ce saint concile[2] : *Qu'il ne faut pas offrir le pain durant le carême, si ce n'est le samedi et le dimanche.* On y voit donc dès ce temps la défense *d'offrir* et de consacrer aux jours de jeûne. Mais nous avons déjà vu que ce n'était que l'oblation et le sacrifice, ou ce qui est la même chose, la consécration, et non pas la communion, que l'on jugeait répugnante à la tristesse du jeûne. Encore donc qu'on s'abstînt de consacrer, rien n'empêchait qu'on ne communiât; et c'est pourquoi nous voyons dans le concile de Laodicée qu'il est défendu *d'offrir,* et non pas de communier : *Il ne faut pas*, dit-il, *offrir le pain.* En défendant seulement de l'offrir, il approuve tacitement qu'on le mange, comme nous voyons en effet qu'on le faisait, et il ne parle que du pain, pour montrer qu'en communiant sous cette espèce sacrée, on le mangeait à la vérité les jours de jeûne, mais sans l'offrir ni le consacrer : chose qui se rapporte si bien à l'office des présanctifiés que les Grecs conservent encore, qu'on ne peut douter qu'il ne vienne de cette source. Que dis-je, de cette source? Le concile de Laodicée n'institue rien de nouveau, et il ne fait qu'affermir ou renouveler ce qu'il trouvait établi. Ainsi, et le sacrifice des présanctifiés, et la communion que l'on y faisait sous une espèce, sont de la première antiquité dans l'Eglise grecque.

Contre de si solides fondements, M. de la Roque n'oppose rien que trois témoignages[3] : l'un de Nicétas Pectoratus au milieu du onzième siècle; l'autre de Michel Cérularius du même temps; et le dernier de Siméon de Thessalonique, *qui vivait*, dit ce ministre, *il y a plus de trois cents ans.* Voilà toute l'antiquité qu'il a pu donner à sa consécration par le mélange. L'anonyme y ajoute Cabasilas, auteur encore plus récent : et il est vrai que ces quatre auteurs, dont le plus ancien passe à peine six cents ans, pour trouver dans leur office des présanctifiés la communion sous les deux espèces, ont dit que, sans aucune des paroles sanctifiantes, le vin était consacré par le seul mélange du corps. Mais c'est par leur nouveauté que nous prouvons invinciblement l'ancienne tradition de la communion sous une espèce. Car tous ces auteurs reconnaissent qu'on ne réservait que le pain pour célébrer l'office des présanctifiés, et c'était sans contredit l'ancienne pratique. C'est aussi ce qu'on voit encore dans l'Eucologe des Grecs. L'infusion de quelques gouttes de sang, qu'on y a depuis ajoutée, n'est, de l'aveu de ces auteurs, ni suffisante ni ancienne. Elle n'est pas suffisante; puisque quelques gouttes sur un pain ne suffisent pas pour sauver les deux espèces. Elle n'est pas ancienne, puisque Michel Cérularius en a reconnu la nouveauté. La consécration par le mélange n'est pas moins nouvelle, puisque déjà, sans aller plus loin, il paraît que Michel Cérularius ou les auteurs de son temps, sont les premiers qui l'ont avancé; et nous verrons qu'elle est opposée à toute la tradition précédente. Il ne reste donc rien d'ancien dans l'office des présanctifiés, selon la propre tradition de l'Eglise grecque, que la réserve du pain et la communion sous une espèce.

Il faut néanmoins répondre à quelques difficultés que nous font nos adversaires. La première est tirée de l'office même et du nom même des *présanctifiés.* Car on les appelle *présanctifiés* au nombre pluriel. On criait avant la communion : *Les choses saintes sont présanctifiées*, ou *les saints dons présanctifiés sont pour les saints :* donc il y en avait plusieurs : donc on donnait les deux dons; c'est-à-dire, le corps et le sang.

Cette objection est trop faible pour être tant répétée et tant exagérée par d'habiles gens. Car les dons présanctifiés ne sont visiblement autre chose que les pains déjà consacrés que l'on avait réservés du dimanche, ou les particules de ces pains qu'on allait distribuer au peuple. Ces particules s'appelaient les dons, et de l'aveu des ministres, on ne peut entendre autre chose par les dons présanctifiés; puisque selon eux, et selon les anciens Grecs qu'ils allèguent, le vin qu'on allait mêler avec le corps, n'était pas présanctifié ou consacré auparavant, mais qu'il l'allait être, s'il les en faut croire, par ce mélange. Il n'y a donc rien de plus vain que cette objection. Mais il y a une autre chose qui paraît plus digne de remarque, et qu'aussi je n'ai pas voulu oublier dans le *Traité de la Communion :* c'est qu'encore qu'il paraisse assez, comme on a vu dans toute la liturgie des présanctifiés, que c'est le pain seul qu'on réserve, qu'on apporte de la sacristie, qu'on élève, qu'on encense et qu'on distribue; néanmoins on ne change rien dans la formule ordinaire des prières, et on nomme le corps et le sang, comme on fait quand on donne également l'un et l'autre. C'est de quoi on ne peut rendre de raison que par la doctrine de l'Eglise catholique, et par les exemples dont nous avons déjà vu un si grand nombre, où on ne laisse pas de nommer le corps et le sang, quoiqu'en effet, on ne donne qu'une seule espèce, par la puissante impression qu'on a toujours eue, que leur substance comme leur vertu sont inséparables.

CHAPITRE XXXVII.

Le corps et le sang nommés, quoiqu'il n'y ait qu'une espèce; parce que leur substance et leur vertu sont inséparables.

L'ANONYME ne peut souffrir cette réponse, et il veut que je l'appuie par quelque bon témoigna-

1. Pagi se fondant sur Godefroid, et sur les raisons que cet auteur tire de Philostorge, pour appuyer ses conjectures, pense qu'il est très-probable que ce concile a été assemblé l'an 363. *Voyez Pag., Crit. histor. chronol., tom.* I, *p.* 377. (*Edit. de Deforis.*) — 2. *Can.* XLIX. — 3. *La Roq., p.* 220.

ge[1]. Il en a déjà vu plusieurs des plus authentiques, et celui-ci n'est pas des moindres. Mais l'anonyme le tourne d'une autre manière; et pour ne rien oublier, il ne faut pas laisser passer sa conjecture sans examen.

Voici donc comment il fait l'histoire de l'office des présanctifiés : « Il est vrai, dit-il, que les » Grecs (durant le carême) consacraient seulement » le samedi et le dimanche; mais il est constant » aussi qu'ils réservaient suffisamment du pain et » du vin pour la communion des autres jours. » Voilà ce qu'il pose pour constant; et il conjecture que dans la suite « peu à peu on a gardé peu de » vin[2]; et enfin par une sotte crainte que le vin ne » s'aigrît ou ne se gâtât, ils se sont contentés de » mêler quelques gouttes de ce vin sacré sur le pain » qu'ils voulaient réserver. Mais quoique leurs rits » aient changé, on n'a rien changé dans ces Rituels » anciens de l'Eglise, et on reconnait encore au» jourd'hui dans leur langage quelle était la foi et » la pratique ancienne. »

La conjecture est ingénieuse, et pourrait avoir quelque vraisemblance, si ce n'était que ce que cet auteur pose d'abord *pour constant*, par malheur, selon lui-même n'est pas sûr, et qu'absolument il est faux. « Il est constant, dit-il, que les Grecs » réservaient suffisamment du pain et du vin pour » la communion des autres jours; et c'est, pour» suit-il, ce que nous apprend en termes formels » Nicétas Pectorat, moine grec, dans sa dispute » contre les Latins, environ l'an de grâce 1053. » Voilà un fait bien articulé : voilà ce que l'anonyme donne pour constant. Mais c'est sans en être trop assuré; puisqu'aussitôt après il varie. « Il est, » dit-il, évident que les Grecs gardaient autrefois » le pain et le vin sacrés, ou bien s'ils ne gardaient » que le pain, comme M. Bossuet assure qu'ils font » maintenant, qu'en le mêlant au vin non consacré, » ils le consacraient par ce mélange : ce qui fait » dire à Cérularius, patriarche de Constantinople, » que le vin dans lequel on mêle le corps réservé, » est changé au sang précieux par ce mélange. »

Voilà manifestement assurer ce qu'au fond on sent bien qu'on ne sait pas. *Il est constant qu'on réservait du pain et du vin;* témoin Nicétas : *il est évident* que si l'on ne réservait que le pain, on s'en servait pour changer au sang le vin qu'on ne réservait pas; témoin Cérularius. Et ce qu'il y a de plus important, c'est que l'un de ces faits visiblement détruit l'autre. Car si sans réserver le vin, on le consacrait *par le corps réservé*, selon Cérularius; on ne réservait pas le pain et le vin selon Nicétas : et ce qu'il y a encore de pire, c'est que Cérularius était le patriarche de Nicétas, et que c'était sous les ordres de ce patriarche que Nicétas disputait contre les Latins. C'était donc dans le même temps, et dans la même Eglise de Constantinople, que *constamment*, selon Nicétas, on réservait le vin consacré, et que *constamment*, selon Cérularius, on ne réservait que le pain avec lequel on changeait le vin au sang précieux. Quelle plus grande confusion peut-on jamais imaginer dans un auteur? Et que dirait l'anonyme, s'il trouvait de pareilles contradictions dans nos écrits?

Mais enfin au fond, dira-t-on, peut-être se trouvera-t-il que Cérularius et Nicétas, le patriarche et le moine à qui il a confié la défense de son Eglise, assurent des faits contraires. Pour le voir une bonne fois, et n'y jamais revenir, il faut encore répéter l'endroit où l'anonyme cite Nicétas. « Il est cons» tant, dit-il[1], que les Grecs réservaient suffisam» ment du pain et du vin pour la communion des » autres jours. C'est ce que nous apprend en termes » formels Nicétas Pectorat, moine grec, dans sa » dispute contre les Latins, environ l'an de grâce » 1053. Nous sanctifions, dit-il[2], les dons le sa» medi, desquels nous en gardons suffisamment » pour toute la semaine; et dans les autres jours, » nous élevons le pain présanctifié, donnons les » choses saintes aux saints par la communion du » pain et de la coupe des mystères de Jésus» Christ. »

Deux choses sont ici certaines : l'une que Nicétas parle de son temps : *Nous sanctifions*, dit-il, *nous gardons*, *nous élevons*, *nous donnons*. Voilà visiblement un homme qui parle de son temps. L'autre chose, également certaine, est que l'anonyme produit ce passage pour prouver *qu'il est constant* que l'Eglise grecque réservait le vin aussi bien que le pain consacré; de sorte qu'il sera vrai qu'à la face de l'univers, le patriarche et son religieux déposeront en même temps de deux faits contraires à l'égard de la même Eglise de Constantinople. Mais comme c'est une absurdité qu'on ne peut pas soutenir, aussi n'y a-t-il rien de plus facile que de concilier ces contemporains sur un fait qu'ils voyaient tous deux tous les jours. Car Nicétas ne dit pas qu'on garde le pain et le vin, mais seulement qu'on garde *les dons;* c'est-à-dire, les pains réservés et les parcelles qu'on en faisait pour les distribuer : ce que la coutume appelait les dons. Il ne dit pas qu'on élève le pain et le vin présanctifiés; mais qu'on élève *le pain présanctifié*, comme la partie du sacrement qu'on réservait seule, et que seule on consacrait le jour précédent; et s'il parle de la coupe des mystères, c'est qu'il suppose avec Cérularius, son patriarche, selon l'erreur que l'on commençait d'établir alors, qu'elle devenait sacrée, et *la coupe des mystères* par le mélange.

Mais comme cette doctrine ne remonte pas au-dessus de Cérularius et de Nicétas, et qu'avant ce temps il est impossible de trouver un seul homme qui l'ait enseignée, ce qui reste pour constant, c'est que la tradition que ces auteurs ont trouvée dans l'Eglise, est celle de réserver et de ne donner qu'une espèce dans l'office des présanctifiés; et cette tradition devait nécessairement venir de plus haut. Car si l'on avait ici changé quelque chose de ce qui se pratiquait au commencement, ce changement serait marqué comme les autres. Lorsque l'on a ajouté dans cet office, entre les autres prières, cette hymne d'adoration : *Maintenant les puissances célestes*, et le reste que nous avons rapporté; on a marqué cette addition, et il est marqué qu'elle a été faite sous le patriarche Sergius. On a introduit dans ce même office la coutume de mettre quelques gouttes du sang précieux sur le corps que l'on réservait. La nouveauté en est observée; et l'on doit croire, par cet exemple, que si l'on avait innové quelque autre chose de considérable dans cet office,

1. *Anon.*, p. 246. — 2. *Pag.* 249.

1. *Anon.*, p. 245. — 2. *Nicet.*, *Disp. cum Latin.*

on aurait remarqué cette innovation. Puis donc qu'on n'a point marqué que jamais on ait réservé ni donné au peuple autre chose que le pain sacré, on doit croire qu'il est ainsi de tout temps immémorial. Le concile de Laodicée, où il n'est parlé que du pain, confirme l'antiquité de cette tradition : d'où il s'ensuit que l'office des présanctifiés, à la réserve des innovations que nous venons de marquer, est le même qu'il a été dans son origine : qu'on n'y donnait que le corps; et que si l'on y parle du sang, ce n'est pas à cause des deux espèces, puisqu'on ne les y donnait pas; mais c'est à cause que la substance avec la vertu du sang se trouvait effectivement dans le corps.

Et c'est de quoi, sans aller plus loin, nous avons la preuve assurée dans cet office; puisque nous y avons vu l'adoration qu'on rendait à l'Eucharistie, lorsque de la sacristie on la portait sur l'autel. Car c'est alors qu'on disait : *Maintenant les vertus célestes vont adorer avec nous*, et : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée.* Il y a constamment plus de mille ans qu'on a fait cette prière. Ni les Paschases n'avaient paru, ni Bérenger n'avait été condamné; et l'Eglise orientale chantait déjà en voyant passer l'Eucharistie : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée, et les puissances célestes l'adorent avec nous.* Ce Roi de gloire n'était pas un cadavre sans âme et sans sang : c'était Jésus-Christ entier, Dieu et homme, et par conséquent son sang avec son corps. Mais c'en est assez sur le service des présanctifiés comme on le faisait dans l'Eglise grecque. Voyons de quelle sorte on le célébrait parmi nous et dans l'Eglise latine.

CHAPITRE XXXVIII.

De l'office des présanctifiés parmi les Latins.

On ne célèbre parmi les Latins l'office des présanctifiés que le seul jour du vendredi saint. La coutume est donc de consacrer le jeudi saint le corps de Notre Seigneur, non-seulement pour ce jour-là, mais encore pour le jour suivant. On le réserve avec soin : on l'apporte le lendemain à l'autel avec révérence, où on le prend avec le vin non consacré. Comme cette coutume est ancienne, j'en ai tiré une preuve de l'ancienne tradition de la communion sous une espèce[1]; et parce que je trouve, dans les anciens livres, que ce n'était pas le seul prêtre, comme à présent, mais tout le peuple qui communiait de cette sorte, j'ai conclu que la communion sous une espèce était publique et générale le vendredi saint.

Au reste, comme il faut en toutes choses agir de bonne foi et défendre la vérité sans prendre sur son lecteur de faux avantages, je n'ai pas voulu dire que cette coutume ait toujours été établie dans toutes les Eglises d'Occident[2]. J'ai cru que je ne devais rien assurer que de l'Eglise gallicane, dont étaient les auteurs que j'ai allégués; et j'ai expressément marqué que la date de ces auteurs n'était pas au-dessus du huitième siècle, me contentant d'assurer que la coutume dont ils parlaient étant alors établie sans qu'on en marquât le commencement, elle devait nécessairement venir de plus haut. Au reste, c'en était assez pour établir ma preuve, et j'ai cru que l'autorité de l'Eglise gallicane et les témoignages du huitième siècle pouvaient contenter les sages.

1. *Traité de la Commun., I. part*, *n.* 6, *p.* 261. — 2 *Idem, et suiv.*

Les réponses de mes adversaires semblent maintenant demander que je m'explique plus précisément sur l'antiquité de cette coutume et sur les lieux où elle était établie. Je dirai donc, avant toutes choses, qu'il ne me paraît pas qu'elle le fût dans l'Eglise romaine. J'accorde sans peine à M. de la Roque[1], que du temps du pape saint Innocent, qui est mort au cinquième siècle, cette Eglise, comme dit ce Pape[2], *ne célébrait en aucune sorte les sacrements ;* et encore que ce mot de *célébrer* ait été pris dans la suite, comme nous verrons, en divers sens, j'accorde encore au ministre[3] que selon qu'on l'entendait du temps d'Innocent, il excluait non-seulement la consécration, mais encore *la distribution du sacrement ;* de sorte que l'office des présanctifiés, que nous faisons à présent le vendredi saint, n'était pas en usage à Rome. Ce qui me le persuade, c'est que plusieurs siècles après, pendant qu'on célébrait parmi nous l'office des présanctifiés le vendredi saint, les Romains ne le faisaient pas. Alcuin y est exprès au huitième et neuvième siècle. « Le » jour du vendredi saint, dit-il[4], on ne consacre » pas le corps du Seigneur, et si l'on veut commu- » nier, il faut avoir du sacrifice du jour précédent, » ce que les Romains ne font pas. » Amalarius, dans le même siècle, n'est pas moins clair. Il assure qu'à Rome, le vendredi saint, *dans la station où le Pape saluait la croix, personne ne communiait.* Ce que cet auteur dit avoir appris de l'archidiacre de Rome; et il ajoute, *que selon cet ordre après avoir salué la croix, chacun devait retourner dans sa maison :* par conséquent sans communier, puisque la communion ne se faisait qu'après la salutation ou l'adoration de la croix. On voit même, par la dispute du cardinal Humbert contre Nicétas, dans le onzième siècle, que l'office des présanctifiés n'était pas encore en usage à Rome; puisque s'il eût été en usage, ce cardinal ne l'aurait pas ignoré, et n'aurait pas repris si sévèrement dans les Grecs, comme contraire à toute raison, cet office des présanctifiés, ou, comme il parle, *la messe imparfaite*, ou *la messe sans consécration*[5], dont il aurait vu à Rome même un exemple si solennel le vendredi saint.

C'est donc ici de ces choses où les Eglises varient; puisque même l'Eglise romaine ne les a faites que tard. Et il ne faut pas objecter que cette coutume de communier le vendredi saint avec le pain consacré la veille, se trouve dans l'Ordre romain, et même dans le *Sacramentaire* de saint Grégoire; d'où il semble qu'on doive conclure qu'elle était dans l'Eglise romaine avant le temps que nous disons. Car il faut avouer de bonne foi que ce que l'on appelle l'Ordre romain, ne dit pas toujours ce qui se pratiquait à Rome. Depuis que, selon la liberté qui est donnée aux Eglises de varier dans les choses indifférentes, la France eut quitté son ancien usage pour prendre celui de Rome, ce qui fut fait, comme on sait, sous Charlemagne, les Eglises transcrivirent l'Ordre romain pour leur usage;

1. *La Roq., I. part., ch.* VIII, *p.* 203. — 2. *Innoc. I, ep. ad Decent. Ep. Roman. Pontif., col.* 859. — 3. *La Roq., ibid., p.* 204 — 4. *Tom.* x. *Bibl. PP., cap. de Cœnâ, col.* 219. — 5. *Humb. Repreh. Nic. ap. Baron. App. tom.* XI, *p.* 771, 772.

et comme elles retenaient beaucoup de leurs anciennes cérémonies, elles les inséraient dans ce livre. De là vient que ces anciens interprètes de l'Ordre romain, comme Alcuin et Amalarius, y remarquent beaucoup de choses, et entre autres, la messe des présanctifiés qu'on ne faisait pas à Rome[1]. D'où il est aussi arrivé que l'on trouve l'Ordre romain en tant de manières. Nous en avons en effet divers exemplaires dans la Bibliothèque des Pères, tous sous le titre de l'Ordre romain, dans l'un desquels nous trouvons : *Après les bénédictions pontificales, comme on a coutume de les donner en ce pays-ci*[2], en distinction de celles qu'on donnait à Rome; en un autre endroit : *Que nous ne faisons pas ;* et dans un autre exemplaire : *On ne bénit pas ainsi à Rome*[3]*;* et un peu après, dans l'office du samedi saint[4]. *Ici*, le diacre *dit*, Ite missa est, *selon l'Ordre romain; mais l'usage de l'Eglise ne le permet pas à cause des vêpres. En cette nuit on ne parle point chez les Romains de l'office des vêpres, ni devant ni après la messe; mais parmi nous, un de l'école*, c'est-à-dire un des chantres, *commence alleluia, pour vêpres;* et le reste comme on le fait encore parmi nous. On trouve encore ce titre dans ce même livre, au commencement de l'office de Pâques : *Encore selon les Romains*[5]. En un autre endroit : *On allume sept lampes*, ou, comme un autre ordre veut, *deux cierges*[6]. Tout est plein de choses semblables, qui montrent combien on diversifiait l'Ordre romain; et qu'enfin ce livre de l'Ordre romain n'est pas toujours l'Ordre romain selon qu'il se pratiquait à Rome, mais que c'est souvent l'Ordre romain selon que les Eglises l'appropriaient à leurs usages en conservant le nom d'Ordre romain; parce que l'Ordre romain en était le fond, et qu'on en gardait ordinairement les principales observances.

Selon cette notion de l'Ordre romain, il ne faut pas croire que tout ce qui en porte le titre soit toujours d'une même antiquité. Ce n'est pas que ce livre ne soit très-ancien considéré en lui-même, puisque des auteurs du huitième ou du neuvième siècle l'ont rapporté. Mais comme de temps en temps les Eglises l'accommodaient à leur usage, et qu'on y faisait des gloses, la règle la plus assurée pour fixer l'antiquité des usages que nous voyons, c'est d'en établir la date par celle des volumes où on les trouve, ou des auteurs qui les rapportent, ou en tout cas par le rapport de ce qu'on y trouve, avec des Actes d'une antiquité certaine. C'est aussi selon cette règle, que je n'ai donné à l'Ordre romain, dans l'office du vendredi saint, que l'antiquité d'Alcuin et d'Amalarius, qui sont les premiers auteurs où il soit produit.

Il faut dire la même chose du *Sacramentaire* de saint Gélase, ou de saint Grégoire, lequel *Sacramentaire* était l'Ordre romain suivant que ces grands papes l'avaient rédigé. Le *Sacramentaire* de saint Grégoire, que le docte Ménard nous a donné et qu'on appelle la messe de saint Eloi, est le plus ancien que nous ayons; et selon les savantes remarques de cet auteur[7], il paraît accommodé aux usages de l'Eglise de Noyon, aux environs du huitième siècle.

1. *Alc., de Div. Offic. de Cœn. Dom.; Amalar., lib.* I, *cap.* XII, *t.* X. *Bib. PP., col.* 249, 340. — 2. *Idem, col.* 5. — 3. *Ibid., col.* 79. — 4. *Ibid., col.* 84. — 5 *Ibid., col.* 86. — 6. *Ibid., col.* 71. — 7. *Præf. Men.*

Voici donc ce que nous lisons dans ce livre pour l'office du jeudi saint[1] : « Cela fait, après avoir lavé » les mains, le pontife va devant l'autel, et tout le » peuple communie en son rang, et on garde de ce » même sacrifice pour le lendemain, afin qu'on en » communie. » Et pour montrer qu'on ne gardait que le corps, on voit dans l'office du vendredi saint : « Les deux premiers prêtres, après avoir salué la » croix, s'en vont incontinent dans la sacristie, ou » à l'endroit où l'on aura posé le corps du Seigneur, » qui a été réservé de la veille, le mettant sur la » patène : un sous-diacre tient devant eux le calice » avec du vin non consacré, et un autre porte la pa- » tène avec le corps du Seigneur; l'un des prêtres » prend de leurs mains la patène et l'autre le ca- » lice, et les portent sur l'autel nu; » c'est-à-dire, sans aucun parement; car on les ôtait à ce jour comme on fait encore : « Le pontife cependant se » tient assis jusqu'à ce que le peuple ait achevé de » saluer la croix; et pendant que le pontife ou le » peuple salue la croix, on répète toujours l'an- » tienne : Voila le bois de la croix; » qui est celle que nous chantons encore aujourd'hui, à la fin de laquelle il y a ces mots : *Venez, et adorons-le.* Aussi ce qu'on appelle en ce passage salutation de la croix, s'appelle adoration en d'autres endroits, du temps même d'Alcuin. Cet auteur, en interprétant dans l'Ordre romain la salutation de la croix, dit[2] : « Quand nous adorons la croix, il faut que tout no- » tre corps s'attache à la terre, et que nous ayons » dans l'esprit celui que nous y adorons, comme y » étant attaché; et nous adorons la vertu qu'elle a » reçue du Fils de Dieu. Ainsi, poursuit-il, selon » le corps nous sommes prosternés devant la croix; » mais selon l'esprit devant le Seigneur. » Revenons au *Sacramentaire.* « Après avoir salué la croix » et l'avoir remise à sa place, le pontife descend à » l'autel, et dit : *Oremus : Præceptis salutaribus;* » jusqu'à ces mots : *Et ab omni perturbatione se-* » *curi*, » qui sont les mêmes prières dont nous accompagnons encore aujourd'hui l'Oraison dominicale au vendredi saint comme aux autres jours : « Après qu'on a dit : *Amen*, le pontife prend de la » sainte hostie et la met dans le calice sans dire » mot, et tout le monde communie en silence; et » ainsi tout l'office est accompli : *Et expleta sunt* » *universa :* les autels demeurent nus depuis le » soir du jeudi saint, jusqu'au matin du samedi. »

Les catholiques liront ici avec une singulière consolation l'antiquité de leur office; et je crois que les gens de bien souhaiteraient seulement que tout le peuple communiât comme autrefois à ce saint jour. Si l'on en avait la dévotion, il ne tiendrait pas à l'Eglise qu'on ne le fît. Mais sans entrer dans cette matière, contentons-nous de demander à nos réformés, s'ils veulent condamner depuis neuf cents ans nos pères, qui après avoir adoré la croix, communiaient avec le corps seul réservé du jour précédent.

Le *Sacramentaire* de saint Grégoire[3], tiré du Vatican, dit de mot à mot la même chose. L'Ordre romain y est conforme, et nous y lisons ces mots le jeudi saint : « Le Pontife venant à l'autel, divise » les oblations, afin qu'on les rompe; et tout le

1. *Lit. Sac. Men., p.* 69. — 2. *Div. Offic., cap. de Offic. Parasc., col.* 252. — 3. *Greg., tom.* III, *p.* 69.

» peuple communie en son rang, et il prend des » oblations entières parmi les autres, pour les gar- » der jusqu'au matin du vendredi saint, afin qu'on » communie sans le sang de Notre Seigneur, et le » sang se consume entièrement à ce jour-là[1]. » Après quoi le vendredi saint, comme dans le *Sacramentaire* de saint Grégoire, on va quérir dans la sacristie « le corps de Notre Seigneur, on l'apporte » sur la patène : on dit l'Oraison dominicale. Le » prêtre prend de la sainte hostie et en met dans le » calice sans dire mot, si ce n'est qu'il veuille dire » quelque chose secrètement[2]. » La même chose se trouve dans Alcuin, et dans tous ces deux endroits on lit ces mots : « Or le vin non consacré est sanc- » tifié, et tout le monde communie en silence; et » ainsi s'achève tout l'office[3]. »

Pour peu qu'on eût de bonne foi, le sens de ces paroles serait aisé à entendre, et on demeurerait d'accord que le mot de sanctifier se peut prendre en plusieurs manières. Il se prend en premier lieu pour tout ce qui est dédié aux saints usages. Ainsi *le pain qu'on donnait aux catéchumènes,* selon saint Augustin[4], *devenait saint, encore qu'il ne fût pas le corps de Notre Seigneur;* ainsi les linges qui servent à l'Eucharistie, le corporal où l'on pose le corps de Notre Seigneur, et qui est le sacré symbole du linseul où Jésus-Christ fut enseveli, le calice, et le-autres vaisseaux sacrés sont sanctifiés par l'attouchement du corps de Notre Seigneur, ou parce qu'ils sont employés à son ministère ; et sans sortir du pain de l'Eucharistie, dès qu'on l'offre à Dieu pour le sacrifice, qu'il est posé sur l'autel, qu'on l'a béni ; il cesse d'être regardé comme profane, encore qu'il n'ait pas été encore consacré pour être le corps de Notre Seigneur. Mais outre cette sanctification plus générale, où les choses de profanes deviennent saintes et sacrées, il y a une autre sanctification du pain et du vin, lorsqu'ils sont consacrés et sanctifiés pour être le corps et le sang de Notre Seigneur.

Il est donc aisé de comprendre qu'ici le vin est sanctifié de la première manière, dans la signification la plus étendue du terme de sanctifier; et qu'encore qu'on se serve du même terme pour le pain sanctifié le jour précédent, c'est-à-dire, véritablement consacré, que pour le vin qui est sanctifié par l'attouchement de ce pain sacré, on peut aisément connaître qu'il y a une sainteté d'un autre ordre dans le pain qui communique la sainteté, que dans le vin qui la reçoit. Voilà une explication simple et naturelle, qui, parmi des gens de bonne foi, devrait faire cesser d'abord toute la difficulté : mais comme nous avons affaire à des esprits contentieux, il ne faut pas espérer qu'ils se rendent si facilement, et nous allons écouter leurs raisons.

CHAPITRE XXXIX.

Que le vin n'est point consacré par le mélange du corps.

Les paroles de l'Ordre romain que nous avons récitées, font conclure à M. de la Roque et à l'anonyme qu'on croyait alors la consécration du vin par le mélange[5]; et pour agir en tout de bonne foi, je veux bien leur avouer que quelques-uns le croyaient ainsi, déçus par l'autorité de cette rubrique mal entendue. Mais que ce fût l'intention de l'Ordre romain, ou de l'Eglise romaine, ou des auteurs tant soit peu instruits des sentiments de l'Eglise, je démontre que cela n'est pas possible : premièrement par Alcuin même, qui le premier nous a rapporté ces paroles de l'Ordre romain. Car lui-même dans ce même ouvrage, en continuant l'explication du divin service, et expliquant le canon de la messe, en vient enfin à ces paroles[1] : *Qui pridiè quàm pateretur, etc.*, c'est-à-dire, *la veille de sa passion, Jésus-Christ prit du pain en ses mains sacrées*, etc., *et dit : Ceci est mon corps ; puis prenant ce sacré calice*, etc., *il dit : Ceci est mon sang*, etc., *faites ceci en mémoire de moi.* Après quoi Alcuin poursuit ainsi : « Les apôtres ont usé de ces paroles » incontinent après l'ascension de Notre Seigneur, » afin que l'Eglise sût par où elle put célébrer la » perpétuelle mémoire de son Rédempteur. Jésus- » Christ l'a montré à ses apôtres, et les apôtres à » toute l'Eglise par ces paroles, sans lesquelles, » nulle langue, nul pays, nulle ville, nulle partie » de l'Eglise ne peut consacrer ce sacrement. » Et incontinent après : « C'est donc par la vertu et par » les paroles de Jésus-Christ qu'on a consacré au » commencement le pain et le calice, qu'on le con- » sacre à présent, et qu'on ne cessera de le consa- » crer; parce que Jésus-Christ prononçant encore » par les prêtres ces mêmes paroles, fait son saint » corps et son saint sang par une céleste bénédic- » tion. » C'est donc croire que l'on consacre le sang aussi bien que le corps; et Alcuin n'a pas entendu qu'on pût consacrer le sang par le seul mélange sans prononcer aucune parole, ni que ce fût le sens de la rubrique qu'il rapportait.

Ici M. de la Roque se tait : il ne dit pas un seul mot à ce passage d'Alcuin, quoique je l'eusse rapporté : sentant bien en sa conscience qu'il n'y a point de meilleur interprète d'Alcuin, ni de la rubrique qu'il nous a rapportée le premier, qu'Alcuin même. Il s'ensuit donc clairement que si l'on prend le pain sacré dans du vin, c'est une espèce d'ablution pour en faciliter le passage et entraîner toutes les parcelles de l'Eucharistie qui pourraient rester dans la bouche; et que s'il est dit que le vin soit sanctifié par le mélange du pain sacré, c'est de cette sanctification extérieure, où les choses qui ne sont pas saintes par elles-mêmes le deviennent en quelque façon par l'attouchement des choses sacrées, comme le calice, le corporal et les autres vaisseaux sacrés sont sanctifiés et cessent d'être profanes par l'attouchement du corps et du sang. C'est ainsi, dit saint Bernard[2], « que le vin mêlé avec l'hostie con- » sacrée, quoiqu'il ne soit pas consacré de cette » manière solennelle et particulière qui le change » au sang de Jésus-Christ, ne laisse pas d'être sacré » en touchant le corps de Notre Seigneur. »

Quand j'explique de cette sorte avec saint Bernard cette sanctification du vin mêlé avec le corps de Notre Seigneur; l'anonyme, contre la coutume des autres ministres, qui témoignent peu de déférence pour ce saint dévot à la Vierge, dit que « quand Bernard de Clairvaux aurait été dans le » sentiment de l'Eglise romaine d'aujourd'hui, il

1. *Tom.* x ; *Bibl. Pat.*, *col.* 67. — 2. *Idem*, *col.* 75. — 3. *Ibid.*, *col.* 76 *et* 253. — 4. *Lib.* II. *de peccat. mer. et remis.*, c. XXVI, *n.* 42, *tom.* x, *col.* 62. — 5. *La Roq.*, *Rep.*, *II. part.*, *ch.* VII, *p.* 241.

1. *Alc.*, *de Div. Offic.*, *cap. de celebr. Missæ*, *col.* 287. — 2. *Epist.* LXIX, *n.* 2; *tom.* I, *col.* 71.

» faut voir ce qu'en croyait l'Eglise romaine d'a» lors[1]. » Que ne répondait-il donc à l'autorité si expresse d'Alcuin, auteur du temps, qui nous a le premier parlé de la rubrique dont ils abusent? Pouvait-il décider plus clairement qu'on ne peut consacrer le sang sans la parole, qu'en disant, comme il vient de faire, que sans ces paroles : « CECI EST » MON CORPS, CECI EST MON SANG, nulle ville, nulle » partie de l'Eglise n'a jamais pu consacrer? »

Qu'on ne m'aille pas chicaner sur ce qu'on prétend que cet Alcuin n'est pas l'Alcuin, précepteur de Charlemagne. C'est tout ce que l'anonyme a su répondre à ce passage. Mais que ce soit cet Alcuin ou un autre, quoi qu'il en soit, il est constant que c'est un auteur du temps : que c'est le premier dont nous avons cette rubrique de l'Ordre romain : que Remi d'Auxerre, auteur du temps, a transcrit de mot à mot ce chapitre de la célébration de la messe dans l'ouvrage qu'il a composé sur la même matière[2] : que Florus, autre auteur du temps, très-célèbre par sa piété et par son savoir, en a fait autant[3]; et qu'il n'y a rien de plus constant que cette doctrine.

Amalarius n'égale pas le savoir de Florus ni d'Alcuin; mais soutenu par le même esprit de la Tradition, il assure, en expliquant le canon, que la consécration s'y fait par le prêtre, en faisant ce qu'a fait Jésus-Christ, en prenant comme lui du pain et une coupe pleine de vin et d'eau, en les bénissant à son exemple, en répétant ces paroles : *Verba dominica*, à l'endroit où nous les répétons encore : « C'est, dit-il[4], ici que la nature simple » de pain et de vin est changée en une nature rai» sonnable; c'est-à-dire, au corps et au sang de » Notre Seigneur : » paroles si expresses et si convaincantes, que ni M. de la Roque ni l'anonyme n'ont pas seulement tenté d'y répondre. L'anonyme dit seulement[5] : « Cela peut être : j'aurais seule» ment souhaité que M. Bossuet nous eût rapporté » les termes d'Amalarius. » Aussi l'avais-je fait[6]; et outre cela, j'avais expressément marqué l'endroit où il les aurait pu trouver; mais il ne fait pas semblant de voir tout cela, et voilà ce qu'on appelle répondre à un livre.

Quand nous n'aurions que ces deux auteurs, qui dans toute l'antiquité eussent seuls fait mention de l'Ordre romain, c'en est assez pour détruire cette consécration faite le vendredi saint par le mélange. Mais il faut encore ajouter qu'elle répugne à l'esprit de cet office. Car le dessein qu'on a eu, en le faisant, est d'éviter, dans la tristesse où l'on est à cause de la mort de Notre Seigneur, la célébrité de la consécration. Les ministres de l'Eglise interdits et comme dissipés avec les apôtres, frappés d'étonnement et plongés dans la douleur, semblent avoir oublié la plus divine de leurs fonctions, qui est la consécration des saints mystères. Que si celle du corps sacré n'est pas de ce jour, celle du sang n'en est pas davantage; et si l'on eût fait la dernière, l'autre n'eût pas dû être omise. Aussi voyons-nous que tous les auteurs nous disent unanimement, que l'on ne faisait ni l'une ni l'autre. Et Raban, archevêque de Mayence, le plus savant homme d'alors, dit « qu'en ce jour du vendredi saint, on ne célèbre » en aucune sorte les sacrements; mais dit-il[1], » après avoir achevé les leçons et les oraisons avec » la salutation de la croix, on reçoit l'Eucharistie » consacrée au jour de la cène de Notre Seigneur. » Il est donc clair, quand il dit qu'on ne célèbre les sacrements EN AUCUNE SORTE, qu'il ne l'entend pas de la communion, comme on le faisait du moins à Rome du temps de saint Innocent, puisqu'il raconte la manière dont on communiait avec l'Eucharistie consacrée la veille; mais de la consécration, qui par conséquent, selon lui, ne se faisant *en aucune sorte* le vendredi saint, celle qu'on imagine par le mélange demeure tout à fait exclue. Amalarius marque aussi comme une chose qui répugne à la tristesse de ce jour, *d'y faire le corps de Notre Seigneur*[2]; et comme il n'y répugne pas moins de faire le sang, il dit que ceux *qui consacrent*, c'est-à-dire, qui croient consacrer *par le mélange;* car pour lui nous venons de voir combien il est éloigné de ce sentiment; *ceux-là*, dit-il[3], *n'observent pas la tradition de l'Eglise dont parle le pape Innocent, qui défend de célébrer en aucune sorte les sacrements ;* c'est-à-dire de les consacrer, comme Raban de Mayence nous l'a fait entendre.

CHAPITRE XL.

Réponses aux preuves des ministres : Ordre romain.

On pourra voir maintenant combien M. de la Roque abuse le monde, lorsqu'il dit que les anciens Grecs et Latins ont admis la consécration par le mélange. Il ne le dit pas seulement à l'occasion de l'office des présanctifiés, ou de celui du vendredi saint; il le dit à l'occasion de la communion des malades : « Les anciens chrétiens grecs et latins » croyaient, dit-il[4], que le mélange du pain sanc» tifié consacrait par son attouchement et par son » union le vin qui ne l'était pas : » et un peu après, parlant du même sujet[5] : « Enfin les chrétiens » étaient persuadés que l'attouchement et le mé» lange du pain sacré, consacrait le vin qui ne » l'était pas. » C'est les *anciens Grecs et les Latins*, c'est les *chrétiens* sans limitation; enfin c'est partout l'idée d'une pratique ancienne et universelle. Il s'explique avec la même force touchant la communion domestique, où il a vu par tant de preuves, qu'on n'emportait de l'église que le pain seul. Il s'en sauve en disant sans preuve, qu'on le mêlait dans le vin à la maison, et qu'on le consacrait par ce moyen. « Car, dit-il[6], on croyait dans l'Eglise » orientale et occidentale que le mélange et l'attou» chement du pain sanctifiait et consacrait le vin » qui ne l'était pas. » Il promet de « prouver par » plusieurs témoignages, dans les chapitres sui» vants, que c'était la croyance de l'Eglise grecque » et latine. »

Au reste, comme il fait servir la consécration par le mélange, de dénouement universel, même dans la communion domestique, qu'il avoue dès les premiers siècles et dès le temps des persécutions, il faut que les anciens Grecs et Latins qu'il nous promet partout, soient de la première antiquité. Aussi ne cesse-t-il d'alléguer *les anciens*[7], indéfiniment,

1. *Anon.*, *p.* 242, 253. — 2. *Tom.* VI, *Bibl. PP*, *col.* 450 — 3. *Idem*, *col.* 170. — 4. *Amal.*, *lib.* III, *col.* XXIV. — 5. *Anon.*, *pag.* 153. — 6. *Traité de la Commun.*, *p.* 263.

1. *De Instit. Cler.*, *l.* II, *c.* XXXVII. — 2. *Lib.* I, *c.* XII. — 3. *Amal.*, *lib.* I, *c.* XV. — 4. *La Roq.*, *p.* 108. — 5. *Pag.* 114. — 6. *La Roq.*, *p.* 184. — 7. *Pag.* 215, 223.

comme ayant été unanimement dans cette doctrine. Mais quand il vient à nous vouloir dire quels sont *ces anciens Grecs et Latins* qu'il vante partout, pour tous anciens parmi les Grecs, il nous allègue Nicétas Pectoratus, auteur du onzième siècle, Michel Cérularius du même temps, et Siméon de Thessalonique, *qui vivait*, dit-il[1], *il y a plus de trois cents ans*. Voilà ce qu'il appelle les anciens Grecs. Au lieu de nous produire les Basile, les Grégoire, les Chrysostome que nous espérions d'entendre, quand il nous a promis les anciens Grecs : au lieu de produire au moins, s'il voulait descendre plus bas, quelque auteur avant le schisme, il nous produit ceux qui l'ont commencé au milieu du onzième siècle : un Michel Cérularius qui en est l'auteur, un Nicétas qui le défendait alors, un Siméon de Thessalonique, qui a vécu tant de siècles après la rupture ouverte. Ceux-là ont dit que par l'union du corps sacré *le vin est changé au sang*. Qu'ils l'aient dit tant qu'on voudra; puisqu'ils l'ont dit les premiers, c'est une conviction contre ceux qui ayant promis de produire les anciens, ne peuvent pas remonter plus haut.

Voilà pour ce qui regarde les anciens Grecs. Pour ce qui est des anciens Latins, il est vrai qu'il cite trois fois un canon du premier concile d'Orange de l'an 441. Mais à la réserve de ce canon, dont nous traiterons à part avec M. de la Roque, auquel nous démontrerons par lui-même que ce canon ne fait rien à la question dont il s'agit; le premier ancien qu'il cite est l'Ordre romain rapporté dans des auteurs du neuvième siècle : le second est Amalarius, du même temps, et qu'on lui conteste : le troisième est le Micrologue, dans le siècle onzième : le quatrième est, dans le douzième, l'abbé Rupert qui n'en dit mot; et il n'en sait pas davantage touchant l'antiquité latine.

Pour commencer par l'Ordre romain, il est vrai que dès le neuvième siècle on y lisait ces paroles dans l'office du vendredi saint : *Que le vin non consacré est sanctifié par le pain sanctifié.* Mais je ne trouve déjà plus ici ce que disait Michel Cérularius, que le vin par cette union est *changé au sang*. Je trouve le mot de *sanctifié*, qui tout au plus est équivoque. Mais quand il faudrait l'entendre, comme le disent mes adversaires, pour la véritable et parfaite consécration; il faudrait encore remonter plus haut pour établir la Tradition, et l'autorité de l'Ordre romain n'est pas suffisante.

Mais, me dira-t-on, vous avez vous-mêmes recommandé l'autorité de ce livre comme étant l'ancien cérémonial de l'Eglise romaine, la mère des Eglises, et du Pape qui en est le chef. Il est vrai; mais j'ai démontré que cette cérémonie du vendredi saint ne regardait en aucune sorte l'Eglise romaine; et que loin de consacrer, le vendredi saint, par le mélange du pain consacré qu'on réservait de la veille, elle n'usait pas même de cette réserve, et ne faisait point d'office des présanctifiés. On ne peut donc alléguer ici l'autorité de l'Eglise romaine ni du Pape.

Et après tout, il faudrait encore distinguer dans ce livre de l'Ordre romain, ce qui est de fait d'avec ce qui est de dogme. Quand un auteur, qui compose un cérémonial, me rapporte un fait, je le crois dans une chose d'usage dont il a ses yeux pour témoins, et pour garant la foi publique. Ainsi, sur la parole de celui qui a écrit les rubriques de l'Ordre romain, je ne nie point du tout qu'on ait mêlé le pain sacré dans du vin qui ne l'était pas. Mais si le rubricaire sortait de ses bornes, et que, devenant docteur, il décidât de son autorité que la parfaite consécration se peut faire par le mélange, comme si l'on ne pouvait pas prendre le vin par forme d'ablution; il n'aurait plus la même autorité, et je voudrais qu'on me montrât la Tradition par d'autres preuves.

Respectons néanmoins ce rubricaire quel qu'il soit, à cause de l'autorité des auteurs qui l'ont rapporté au huitième ou neuvième siècle. J'ai démontré clairement, par ces auteurs, que la sanctification du vin, dont il parle, ne peut pas être la consécration de l'Eucharistie; puisqu'ici constamment on n'en dit mot, et que la consécration, selon ces auteurs, ne se peut faire que par la parole. Et quand je n'aurais pas ces auteurs, j'aurais pour moi l'office même dont il excluait la consécration, et par conséquent celle du sang aussi bien que celle du corps : et quand je n'aurais pas toutes ces raisons, le mot de *sanctifier* qui est équivoque, devrait être déterminé par toute la tradition précédente; et jamais on ne prouvera par aucun passage que le vin soit changé au sang par le mélange, ou enfin qu'un sacrement soit fait sans parole.

L'anonyme s'élève ici contre nous[1], en disant qu'autrefois par le commun sentiment des Grecs et des Latins, « la consécration ne se faisait pas » par la prononciation des paroles de Jésus-Christ, » mais par la prière; et poursuit-il, M. Aubertin, et » M. Daillé l'ont prouvé si clairement et si fortement, que je m'étonne qu'on veuille encore » chicaner sur un sujet si éclairci. » Je le veux : j'ai lu M. Aubertin et M. Daillé, et j'y ai vu mille beaux passages (car ces messieurs prouvent admirablement ce que personne ne leur conteste) pour prouver que les sacrements, et entre autres l'Eucharistie, et le sang aussi bien que le corps, se consacrent par la prière; ce qui aussi est indubitable en un certain sens, comme nous le verrons. M. de la Roque parle de même de son *Histoire Eucharistique*[2], M. le Sueur en dit autant dans son *Histoire de l'Eglise*[3], comme nous l'avons déjà vu. Tous en un mot prouvent très-bien que l'on consacre par une *prière mystique*, qui sans doute ne se fait pas sans parler. Mais que l'on consacrât par le mélange et sans dire mot, ce qui est pourtant ici notre question, ni Aubertin n'a entrepris de le prouver, ni Daillé n'y a songé, ni M. le Sueur ne l'a dit, ni même M. de la Roque ne l'a établi dans son *Histoire Eucharistique;* et c'est la nécessité de se sauver de la communion trop certaine sans cela sous une espèce, qui l'a jeté dans ce sentiment sur de trop faibles témoignages.

CHAPITRE XLI.

Suite des réponses aux preuves des ministres : premier concile d'Orange.

Il est vrai qu'il a d'abord ébloui le monde par le nom du premier concile d'Orange, tenu en 441

1. *Pag.* 220.

1. *Anon.*, *p.* 252. — 2. *La Roq.*, *Hist. de l'Euch.*, *I. part.*, *ch.* VII. — 3. *Le Sueur*, *t.* IV, *p.* 170; *tom.* VI, *p.* 119, 419, 601.

sous le pontificat de saint Léon[1]. Comme durant neuf cents ans il n'a que ce témoignage, il tâche de le faire valoir de toute sa force, et le fait passer par trois fois devant nos yeux[2]; comme ces rusés capitaines, qui, pour effrayer l'ennemi par l'idée d'une nombreuse armée, font faire de grands mouvements au peu de troupes qu'ils ont, et les montrent coup sur coup en plusieurs endroits. Mais par malheur, de son aveu propre, ce canon qu'il a tant vanté ne fait rien à la question. Le voici comme le traduit M. de la Roque, peu exactement comme on verra : *Qu'on doit offrir le calice, afin qu'il soit consacré par le mélange de l'Eucharistie.* Cette version peut donner l'idée qu'il n'est point parlé dans ce canon de l'oblation du pain sacré, mais de la seule oblation du calice; et encore la version fait-elle paraître que le calice n'est offert que pour être consacré par le mélange. Mais sans m'arrêter à toutes ces petites finesses que ce ministre peut avoir entendues dans sa version imparfaite, voici comment il faut traduire de mot à mot *: Avec le vase*, ou la boîte, ou enfin le réceptacle tel qu'il soit, CUM CAPSA, *il faut aussi offrir le calice, et il le faut consacrer par le mélange de l'Eucharistie :* CUM CAPSA ET CALIX OFFERENDUS EST, ET ADMIXTIONE EUCHARISTIÆ CONSECRANDUS. Le mot *capsa* vient de contenir et de recevoir, *à capiendo :* et c'est dans Odilon, abbé de Cluni[3], et dans un très-ancien exemplaire de l'Ordre romain, le vaisseau ou le réceptacle quel qu'il soit, où l'on mettait l'Eucharistie. On peut bien s'être servi d'un vaisseau semblable pour présenter au pontife l'hostie qu'il devait consacrer. Voilà donc la *capse* bien entendue, pour ce qui contient le pain qu'on devait offrir : et le dessein du canon d'Orange est très-clair, en ce qu'il ordonne qu'on offre d'abord le pain et le vin ensemble, chacun dans son vaisseau propre, comme on fait encore aujourd'hui; et qu'ensuite on les mêle ensemble, comme on a fait de tout temps dans la liturgie latine, un peu devant la communion, en disant ces mots : *Ce mélange et cette consécration du corps et du sang de Notre Seigneur nous donne en le prenant la vie éternelle :* où il est clair que le mot de *consécration* ne signifie pas la *consécration* à faire, puisqu'on la suppose déjà faite, et le corps déjà corps comme le sang déjà sang, ainsi que les paroles le démontrent. Il n'est donc pas ici parlé de la consécration proprement dite, où le pain est changé au corps et le vin au sang; mais de la consécration dans une signification plus étendue, qui comprend avec le canon toutes les prières mystiques.

La chose est trop assurée pour pouvoir être révoquée en doute par d'habiles gens. Mais M. de la Roque a bien vu qu'il avait affaire à des lecteurs peu versés pour la plupart en ces matières, et qu'il pouvait leur dire tout ce qu'il voudrait. Dans le désir qui me presse de leur rendre la vérité aisée à connaître, et tout ensemble de leur faire sentir les artifices dont on se sert pour les amuser, je n'ai qu'à leur produire l'*Histoire de l'Eucharistie* de ce même M. de la Roque, qui les a voulu tromper dans sa Réponse.

1. *Conc. Araus.* I, *can.* XVII. *Conc. Gall., tom.* I; *Lab., tom.* III, *col.* 1450. — 2. *Pag.* 108, 185, 241. — 3. *Bibl. PP., tom.* X, *col.* 13.

Donc dans l'*Histoire de l'Eucharistie*, à l'endroit où il est traité de la consécration et de l'oblation, ce ministre fait deux choses, qui toutes deux convainquent de faux le sens qu'il donne au canon d'Orange.

La première, c'est qu'en expliquant la consécration, il raconte[1] qu'elle se fait en l'Eglise grecque lorsqu'après avoir récité les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, etc., on dit ces mots : « O Seigneur, envoyez votre Saint-Esprit » afin qu'il fasse ce pain le sacré corps et ce vin le » sacré sang de Jésus-Christ. » Il ne se contente pas de nous montrer cette prière dans les Constitutions apostoliques; il en trouve de toutes semblables dans la liturgie de saint Jacques et de saint Marc : « et ainsi, poursuit-il, en celles de saint Basile, de » saint Chrysostome, et généralement en toutes, à » la réserve de la liturgie latine : je dis en celle » d'aujourd'hui, car je ne saurais dissimuler qu'il » n'en était pas ainsi anciennement, et que selon » toutes les apparences on a retranché de cette liturgie, je veux dire du canon de la messe, les » prières qui suivaient, comme dans les autres, les » paroles de l'institution, et par lesquelles prières, » LES CHRÉTIENS FAISAIENT LA CONSÉCRATION PENDANT » L'ESPACE DE MILLE ANS. » Ils ne la faisaient donc pas par le mélange, sans paroles : ils la faisaient par des prières, et celle du sang comme celle du corps; car il s'agit ici de l'une comme de l'autre, et l'on ne dit pas moins à Dieu : *Faites de ce vin le sang du Sauveur*, qu'on lui dit : *Faites de ce pain son corps.*

Il dira qu'il a décrit en ce lieu la consécration accoutumée, de la manière qu'elle se fait dans toutes les messes de l'année avec *ses cérémonies ordinaires*[2]. Car c'est ce qu'il insinue dans la Réponse qu'il a faite contre moi; mais c'est par où je le prends. Car dans le canon d'Orange ce n'est pas d'une messe du vendredi saint, d'une messe des présanctifiés, ou d'une messe imparfaite qu'il s'agit : c'est de la messe à l'ordinaire, où l'on offre le *calice avec le pain*, ce qui ne se faisait pas le vendredi saint, ni dans la messe des présanctifiés. Donc à la messe dont il est parlé dans ce canon, la consécration, même du calice, se faisait à l'ordinaire *par la prière*, et non sans paroles par le mélange; et en ce lieu le mot *consécration*, nécessairement veut dire autre chose que la consécration proprement dite, où le vin est changé au sang; donc M. de la Roque abuse le monde.

N'importe qu'il favorise les Grecs d'aujourd'hui, et qu'en avouant qu'on trouve dans toutes les liturgies avec les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, les prières pour changer les dons; il aime mieux attribuer un si merveilleux effet à la prière des hommes, qu'à la parole de Jésus-Christ : n'importe qu'il accuse à faux l'Eglise romaine d'aujourd'hui d'omettre la prière, où l'on demande que *le pain soit fait le corps, et le vin le sang ;* puisque nous la faisons encore aussi bien que les Grecs, et que la seule différence qu'il y ait entre eux et nous, c'est que nous la faisons devant, et eux après les paroles de l'institution : n'importe qu'envenimé contre l'Eglise romaine, il l'accuse

1. *Hist. de l'Euchar., I. part., ch.* VII, *pag.* 73. — 2. *La Roq., p.* 215.

sans fondement d'avoir tronqué son ancienne liturgie au préjudice de la pratique qu'elle avait suivie durant mille ans. Tout cela est vain, tout cela est faux; la liturgie de l'Eglise romaine se trouve de mot à mot comme on la dit aujourd'hui, dans des volumes et dans des auteurs qui ont neuf cents ans et mille ans d'antiquité, qui devaient donc, selon lui, avoir précédé ce retranchement qu'il prétend avoir été fait. Mais enfin, quand tout cela serait aussi vrai qu'il est visiblement faux, ceci nous demeurera toujours, que *dans l'Occident* comme dans l'Orient, durant mille ans, on a fait la consécration, du moins ordinaire, tant celle du sang que celle du corps, par des paroles : donc les Pères d'Orange, qui vivaient en 441, la faisaient ainsi; et ne la faisaient pas par conséquent par le mélange : donc la consécration dont ils parlent n'est pas celle dont il s'agit, où le vin est changé au sang : donc, encore une fois, M. de la Roque abuse de la foi publique.

La seconde chose par où il s'est lui-même convaincu de faux, c'est ce qu'il dit de l'oblation. Car, voici comment il raconte l'ordre de la messe et les oblations qui se font dans les anciennes liturgies[1]. La première est celle du peuple qui présente ses dons à l'autel; c'est-à-dire, son pain et son vin : la seconde, selon lui, est l'oblation *qu'on faisait à Dieu de ces mêmes dons dans le propre moment qu'on les consacrait;* et ici il rapporte encore une fois les paroles consécratoires. Continuant à nous raconter la suite de la liturgie[2], il dit qu'après cette oblation où la consécration se faisait, on venait à la fraction, qui par ce moyen supposait la consécration déjà faite. Or, le mélange dont il est parlé dans le concile d'Orange suit la fraction; puisque sans doute on ne mettait pas un pain entier dans le calice, mais la parcelle d'un pain rompu. Ce mélange donc, qui supposait la fraction, supposait à plus forte raison la consécration au sens dont il s'agit en ce lieu. Et voilà, pour la troisième fois, M. de la Roque qui abuse des mots contre sa propre science et contre ce qu'il a lui-même enseigné, quand il a écrit la chose à fond. Il ne fait donc qu'éblouir les simples et les ignorants, et il attire sur lui la malédiction de celui qui dit : *Maudit l'homme qui fait errer l'aveugle dans son chemin, et qui lui met un empêchement devant ses pieds pour le faire trébucher*[3].

Qu'est-ce donc que cette consécration dont parle le canon d'Orange, et que M. de la Roque fait tant valoir? D'un côté, je ne suis pas obligé de m'en mettre en peine; puisque déjà, de l'aveu de M. de la Roque, ce n'est pas ce que M. de la Roque prétend; mais d'autre côté, la chose est si aisée et si triviale, que j'aurais tort de la taire à nos frères. Personne n'ignore les divers sens que les anciens interprètes de la liturgie donnent au mot *consécration*. Il se prend ordinairement et dans sa propre signification pour l'endroit précis où les dons sont changés au corps et au sang : il se prend aussi quelquefois pour ce qu'on fait dans la liturgie envers le corps et le sang, pour honorer les mystères de Jésus-Christ et signifier la sanctification de son corps mystique. Le corps et le sang mêlés ensemble dans l'Eucharistie, comme nous l'avons déjà dit, représentent dans leur union, celle qui fut faite à la résurrection de Notre Seigneur : le sang est uni au corps, comme à la source d'où il est sorti pour notre salut, et découvre au peuple fidèle un nouveau principe de grâce dans la résurrection de Notre Seigneur. Voilà le sacré mystère et la consécration que ce mélange contient. Que les ministres disent ce qu'il leur plaira de ce langage mystique : il est certain qu'il est ecclésiastique et bien connu des anciens; et s'ils veulent quelque chose de plus simple, Alcuin leur dira que ce mélange du corps et du sang s'appelle *consécration* par cette raison particulière, *à cause que par ce moyen le calice de Notre Seigneur contient toute la plénitude de son sacrement*[1]. Mais, quoi qu'il en soit, toujours demeurera-t-il pour constant qu'en ce lieu le mot *consécration* ne peut signifier ce que M. de la Roque a prétendu. Tout ministre de bonne foi, interrogé par un protestant, l'avouera sans peine. Ainsi, après nous avoir vanté les anciens Grecs et les anciens Latins, M. de la Roque, destitué du canon d'Orange où il avait mis sa principale confiance et la seule *preuve authentique* qu'il ait rapportée, n'aura pour tout ancien parmi les Grecs que Michel Cérularius, qui commença le schisme en 1050, et n'aura parmi les Latins qu'une parole équivoque de l'Ordre romain, neuf cents ans après les apôtres.

CHAPITRE XLII.

Ce que signifie le mot SANCTIFIÉ *dans l'Ordre romain.*

MAIS M. de la Roque prétend qu'il n'y a point d'équivoque dans l'Ordre romain, et il tâche de le prouver par le texte même qu'il rapporte ainsi[2]. « Le vin non consacré est sanctifié par le pain consacré, et tous communient avec silence; c'est-à-dire, poursuit le ministre, comme chacun voit, sous les deux espèces. » Cette glose pourrait passer, si l'on avait oublié ce qui précède immédiatement, qui est, comme nous l'avons déjà rapporté, que c'est *le corps* qu'on a réservé, et que c'est *le corps* qu'on pose sur l'autel; de sorte qu'il faut entendre que c'est avec le corps que l'on communie. Et ce qui est dit entre deux, de la sanctification du vin par le corps, n'est pas pour dire que le vin soit changé au sang, ce qui ne s'est jamais fait que par la parole; mais pour avertir l'officiant que cette ablution n'est pas comme à l'ordinaire; puisqu'on y a mis le corps de Notre Seigneur, si essentiellement saint et sacré que non-seulement tout ce qui le touche, mais encore tout ce qui sert à son ministère ne peut plus être profane.

Mais je veux que ce terme de *sanctifier* soit équivoque et puisse recevoir un double sens. Par où faut-il déterminer un terme ambigu, si ce n'est, comme nous faisons, par toute la Tradition? Il est question de savoir si c'a jamais été l'esprit de l'Eglise de consacrer par le seul mélange et sans paroles. C'est de quoi on ne trouve rien neuf cents ans durant, et le ministre en convient; si ce n'est qu'on veuille compter pour quelque chose le canon d'Orange, qui, selon le ministre même, dans son *Histoire de l'Eucharistie*, ne regarde pas cette question. Au contraire, on trouve toujours la consé-

1. *Hist. de l'Euchar.*, I. *part.*, *ch.* VIII, *p.* 88, 89. — 2. *Idem*, *ch.* IX, *p.* 109. — 3. *Deut.*, XXVII, 18, *Levit.*, XIX, 14.

1. *Tom.* X. *Bibl. PP.*, *col* 291 — 2. *La Roq.*, *pag* 213.

cration par la parole. Aubertin, Daillé, le Sueur, en un mot, tous les ministres en conviennent, et M. de la Roque même avec eux tous. Mais peut-être qu'au neuvième siècle on aura changé cette doctrine. Non : Alcuin y persiste, comme on vient de voir : elle est dans Amalarius; on l'a vu aussi, Isaac de Langres, leur contemporain, l'a enseignée, et il attribue la consécration aux paroles de Jésus-Christ répétées dans le canon : « Paroles, dit ce » grand évêque[1], qui ont toujours leur effet, parce » que le Verbe qui est toujours la vertu, dit et fait » tout à la fois; de sorte qu'il se fait ici à ces pa- » roles, contre toute raison humaine, une nouvelle » nourriture pour l'homme nouveau, un nouveau » Jésus né de l'Esprit, une hostie venue du ciel. » On a vu le sentiment de Remi d'Auxerre; on a vu celui de Florus, tous auteurs du temps : et afin qu'on n'ignorât pas celui des siècles suivants, j'ai produit Hildebert du Mans[2], depuis transféré à Tours, qui explique formellement, « que par les » paroles de Jésus-Christ répétées, le pain et le vin » acquièrent de nouvelles forces : que la nature » est changée sous le signe de la croix et sous la » parole : que le pain honore l'autel en devenant » corps, et le vin en devenant sang[3]. » Tout ceci a été produit dans le *Traité de la Communion* et a passé sans contredit. Mais, dit M. de la Roque, tous ces Pères parlaient de la consécration à l'ordinaire. Mais cette consécration extraordinaire, où paraît-elle? Est-ce dans l'Ecriture sainte? M. de la Roque ne songe pas seulement à l'y trouver. L'Ecriture ne nous marque pas une autre manière de consacrer le baptême que par les paroles évangéliques. Elle nous apprend de même qu'il faut bénir l'Eucharistie, et non-seulement le pain, mais encore le calice; puisque même c'est du calice que saint Paul a dit spécialement : *Le calice de bénédiction que nous bénissons*. Il faut donc ici des paroles, quelles qu'elles soient; car ce n'est pas de quoi nous avons ici à disputer. L'Eglise n'en a jamais douté, et je n'ai pas besoin de le prouver à M. de la Roque, puisqu'il en convient. Pourquoi donc inventer ici une manière de consacrer extraordinaire, et d'où vient que cette nouvelle consécration ne se trouve que le vendredi saint? Que dirait-on de celui qui s'irait imaginer qu'il y aurait quelque jour de l'année où l'on pourrait baptiser sans les paroles solennelles? Une telle absurdité est-elle jamais entrée dans l'esprit? Cette vertu de changer le vin en sang par son attouchement, ne se trouve-t-elle qu'un seul jour dans le corps de Jésus-Christ? Et d'où vient que dans tout le cours de l'année on ne se sert jamais de cette formule muette? Si c'est à cause que le sacrement ne se doit régulièrement consacrer que par la parole, où a-t-on vu que l'office du vendredi saint ait été dispensé de cette règle? Qui empêchait de réserver le vin consacré, comme on réservait le pain du jour précédent, puisqu'aussi bien il ne s'agissait de le réserver qu'un seul jour? S'il est vrai, comme le prétendent nos adversaires, que la réserve du sang fût dans l'Eglise aussi ordinaire que celle du corps; d'où vient qu'on n'aimait pas mieux s'en servir dans l'office du vendredi saint, que d'y introduire une manière de consacrer, dont jusqu'alors on n'avait point trouvé d'exemple?

Mais enfin, dit le ministre, c'est un fait. C'est un fait, qu'il se trouve dans l'Ordre romain que *le pain sanctifié sanctifie le vin*[1] : mais que cette sanctification signifie ce qu'on lui veut faire dire, ou qu'elle doive être prise dans un autre sens, ce n'est plus un fait constant; c'est une question à décider. Mais par où expliquera-t-on une expression ambiguë, si ce n'est par ce qui a toujours passé pour constant? Il y a des singularités si absurdes et des choses si inouïes, qu'on ne doit pas présumer qu'elles tombent dans la pensée de l'Eglise. Mais pénétrons ce que veut dire M. de la Roque, lorsqu'il prétend ici nous réduire au fait : « Il ne s'agit pas ici, dit-il[2], » du droit, mais du fait; il ne s'agit pas ici de la » consécration en elle-même, il s'agit de la croyance » et de la pratique des anciens. » Je l'entends : il ne veut pas garantir *cette croyance et cette pratique*, qu'il attribue aux anciens; puisqu'en effet il n'en peut trouver aucun fondement dans l'Ecriture. Suivons-le dans son raisonnement. C'est un fait, dites-vous, que « les anciens ont cru que cette consécra- » tion sans parole, et par le mélange, a la même » vertu que celle qui se faisait avec toutes les céré- » monies accoutumées. » Nommez-nous donc ces anciens. L'Ordre romain au neuvième siècle? Est-ce là tout ce qu'on appelle les anciens? Mais c'est de cet Ordre romain que nous disputons; et c'est de cet Ordre romain dont il faut déterminer le sens ambigu par la Tradition constante. Car enfin, quel que soit celui qui a composé l'Ordre romain, il n'a pas prétendu être novateur : ce n'est pas le dessein de ceux qui travaillent à de tels ouvrages. Et puisqu'on nous parle ici du fait, c'en est un qu'on ne peut nier, que le mot de *sanctifier* et celui de *consacrer*, se peuvent prendre en divers sens. Nous venons de voir un de ces sens dans le concile d'Orange, qui n'est pas celui dont nous parlons ici. Sans sortir de la matière de l'Eucharistie, nous trouverons le terme de *sanctifier* cent fois employé pour les linges, pour les vaisseaux et pour tous les autres ministères, sans que par là on veuille dire *faire un sacrement*. Ce fait est indubitable. Que la sanctification, qui fait du pain et du vin le corps et le sang de Notre Seigneur, se fasse par la parole et par la parole seule; c'est un autre fait si constant, que neuf cents ans durant on n'apporte pas seulement une conjecture pour prouver le contraire. Maintenant, qu'au neuvième siècle on s'avise tout d'un coup de croire autrement, il n'y a ni vérité ni vraisemblance; d'autant plus que dans ce temps même, et dans tous les âges suivants, on convient qu'on trouve toujours la même doctrine de la consécration par la parole. Il n'y a donc rien de plus raisonnable que d'interpréter avec nous cet endroit douteux du neuvième siècle, d'une manière conforme à la doctrine de tous les temps et de tous les âges.

CHAPITRE XLIII.

La nouvelle manière de consacrer, imaginée par les ministres, est sans fondement, et ils n'en peuvent tirer aucun avantage.

Les ministres croient aisément que l'Eglise peut varier dans sa doctrine, et il ne leur faut pas don-

1. *Spicil.*, *tom.* I, *p.* 351. — 2. *Traité de la Communion*, *p.* 263. — 3. *Tom.* X. *Bibl. PP.*, *col.* 844, 845.

1. *La Roq.*, *p.* 115. — 2. *Idem*, *p.* 215.

ner pour principe qu'elle n'a pu en changer au neuvième siècle sur la manière de consacrer l'Eucharistie. Ainsi, pour ne refuser aucune sorte d'éclaircissement à nos frères, et pour tourner de toutes les sortes une prétention où ils mettent le dénouement de toute la question des deux espèces, examinons avec eux, s'il est vrai qu'au neuvième siècle on trouve une manière nouvelle de consacrer l'Eucharistie, dont on n'ait jamais entendu parler dans les siècles précédents. Je dis qu'elle ne s'y trouve pas : je dis que quand même on l'y trouverait, elle ne serait d'aucun secours à nos adversaires.

Le dernier est indubitable. Car il s'agit, non-seulement d'expliquer l'office du vendredi saint, ce qui est la moindre partie de nos disputes; mais ce qui est bien plus important, la communion domestique, et ce qui en est une suite, celle des malades : chose que l'on voit paraître universellement dès les premiers siècles. Quand donc on supposerait que la manière de consacrer aurait varié au neuvième siècle, ce changement arrivé si tard ne pourrait pas servir aux temps précédents, ni avoir, pour ainsi parler, un effet rétroactif jusqu'à l'origine du christianisme. C'est donc se débattre en vain, et vouloir amuser le monde, que de se tant travailler pour établir qu'un tel changement s'est fait au neuvième siècle.

Que si l'on prétend sauver par ce moyen du moins l'office du vendredi saint, on se trompe encore; car il faudrait pour cela qu'on pût faire voir cette manière de consacrer par le mélange, comme reçue et établie dans toute l'Eglise, du moins dès le temps dont nous parlons. Or démonstrativement cela n'est pas. Premièrement, parce que nous avons ouï Alcuin, Remi d'Auxerre, Florus, non-seulement persister à reconnaître la consécration par les paroles répétées de Notre Seigneur, mais encore nier constamment qu'on pût consacrer d'une autre sorte, et nous dire d'un commun accord, *que nulle ville, nulle langue, nulle partie de l'Eglise* n'a jamais ni consacré ni pu consacrer sans ces puissantes paroles. Secondement, nous avons vu qu'il s'ensuit de là, que ces auteurs entendaient l'Ordre romain comme nous, et qu'Alcuin, qui est le premier où nous le trouvons rapporté, rejette le sens que les ministres lui donnent. Troisièmement, nous avons vu que Raban, le plus savant homme de ce temps, a dit positivement que la consécration ne se faisait en aucune sorte le vendredi saint; d'où il s'ensuit qu'il était donc bien éloigné d'y reconnaître la consécration par le mélange. Quatrièmement, Amalarius dit la même chose; et non content d'avoir mis avec tous les autres la consécration par la parole, comme nous l'avons démontré par un texte exprès, nous avons encore fait voir qu'il a nié que l'on consacrât le vendredi saint[1]. En effet, nous avons vu, en cinquième lieu, que le même Amalarius met entre les marques de deuil que l'Eglise fait paraître au jour de la Passion, *qu'elle réserve du jeudi saint le pain céleste, c'est-à-dire, le corps du Seigneur, et qu'elle ne le fait pas le vendredi saint*[2]. Or est-il que, par la même raison, elle ne devait pas non plus faire le sang, dont la consécration n'est pas moins célèbre que celle du corps.

1. *Amal*, *lib.* I, *cap.* XV. — 2. *Lib.* I, *c.* XII, *tom.* X. *Bibl. PP.*, *col.* 330.

J'ajoute que, pour confirmer cette pensée, le même auteur expliquant comment on prend le vendredi saint la nourriture céleste, dit qu'à ce jour solennel, *le peuple qu'on y doit nourrir, a pour son soutien le corps du Seigneur*[1], sans parler du sang : ce que cet auteur pousse si loin, qu'il raconte même parmi les tristesses, si l'on peut parler de la sorte, du jour de la Passion, qu'on s'y abstient de la communion du sacré calice en mémoire de ces paroles de Notre Seigneur : *Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne*[2]. Tant s'en faut donc qu'il ait cru qu'on le consacrât en ce jour pour le donner au peuple fidèle, qu'au contraire il a enseigné qu'il s'en fallait abstenir par une raison spéciale. J'ajoute le témoignage de l'ancien *Sacramentaire* de Corbie, qui a plus de huit cents ans, lequel, dans l'office du vendredi saint, ne parle que du corps, et où il est expressément porté qu'après la communion *on ne doit faire dans l'action de grâces aucune mention du sang.* J'ajoute enfin qu'il est si certain que l'Eglise n'a pas varié au neuvième siècle dans la manière de consacrer, que dans les siècles suivants on n'en a point reconnu d'autre : témoin Hildebert que j'ai cité : témoins Hugues de Saint-Victor et saint Bernard, que nos adversaires nous abandonnent : témoins tous les scholastiques, parmi lesquels on n'en trouvera pas un seul qui ait mis la consécration en autre chose que dans la parole. C'est pourquoi on a toujours conservé dans les Eglises le *Sacramentaire* de saint Grégoire, où il n'est parlé que du corps au vendredi saint, sans y faire nulle mention de cette sanctification par le mélange, dont on abuse. Elle ne se trouve pas non plus dans l'office du vendredi saint, comme il est rapporté par l'ancien *Coutumier* de Cluni[3], qui a plus de six cents ans d'antiquité; ni par celui des Chartreux, qui n'est guère moins ancien; ni par celui de Cîteaux ou de saint Bernard; ni enfin par Jean II, archevêque de Rouen, communément nommé Jean d'Avranches[4], à cause qu'étant évêque de cette ville, il dédia son livre *des Offices ecclésiastiques* à Maurille, son archevêque, dont il fut le successeur. Il florissait dans le onzième siècle. Enfin tous les auteurs ecclésiastiques dont nous avons les ouvrages, à la réserve du seul Micrologue, auteur de ce même onzième siècle, que j'abandonne à mon tour à nos adversaires, persistent unanimement à établir la consécration dans la seule prononciation des paroles mystiques; et le Micrologue lui-même, qui, déçu par l'équivoque de l'Ordre romain, a mis la consécration en partie dans le mélange, n'a osé s'en tenir à cette formule muette; mais y voulant joindre quelque parole, il a dit : que *l'Ordre romain ordonnait de consacrer le vendredi saint, avec l'Oraison dominicale et le mélange du corps du Seigneur*[5]*:* où il impose manifestement à l'Ordre romain, qui ne parle en aucune sorte de l'Oraison dominicale, comme servant à la sanctification du vin. Et nous verrons, qu'en mettant la consécration dans l'Oraison dominicale, il montre une parfaite ignorance de la Tradition. Maintenant je laisse à penser à nos adversaires, si un auteur de cette qualité suffit seul pour rompre la

1. *Lib.* IV, *c.* XX, *tom.* X. *Bib. PP.*, *col.* 470. — 2. *Lib.* I, *c.* XV. *Ibid.*, *col.* 340. — 3. *Consuet. Clun.*, *lib.* I, *cap.* XIII, *de Parasc.*, *t.* IV; *Spicil.*, *p.* 58. — 4. *Joan. Abrinc. Rothom. Arch.* p. 43, 47. — 5. *Microl. de Eccl. Observ.*, *c.* XIX, *tom.* X; *Bibl. PP.*, *col.* 742.

chaîne d'une tradition, qui, commencée avec l'Eglise, et continuée, de leur aveu, neuf cents ans durant, sans qu'on puisse pendant tant de siècles alléguer un seul témoignage au contraire, est enfin venue jusqu'à nous et y subsiste encore dans toute sa force.

CHAPITRE XLIV.

Amalarius et l'abbé Rupert n'autorisent pas la consécration par le mélange.

Mais enfin, dira-t-on, M. de la Roque prétend avoir pour lui Amalarius au neuvième siècle, et l'abbé Rupert au douzième. Quand cela serait, deux auteurs d'un si bas âge, qui n'auraient pour eux que le Micrologue, que peuvent-ils dans l'Eglise contre tous les autres? Mais encore M. de la Roque se flatte en vain de leur témoignage.

Pour ce qui est d'Amalarius, voici les paroles que produit M. de la Roque[1] : « J'ai trouvé écrit dans » ce livre, (c'est le livre de l'Ordre romain dont il » parle,) que deux prêtres, après la salutation de » la croix, doivent aller chercher le corps du Sei- » gneur qu'on avait réservé du jour précédent, et » le calice avec du vin non consacré, afin qu'on le » consacre et qu'on en communie le peuple. » Il faut avouer de bonne foi qu'Amalarius, comme quelques autres, déçu par le terme ambigu de *sanctifier*, ne l'a pas entendu comme Alcuin et les autres savants auteurs du temps, et qu'il a cru que l'intention de ce livre était que l'on consacrât par le mélange. Mais la question serait de savoir, si en effet il a cru cette autorité décisive. Or manifestement cela n'est pas, puisqu'il dit dans ce même lieu, comme nous l'avons déjà vu, que ceux qui suivent ce livre, *n'observent pas la tradition de l'Eglise*, ni la pratique du Pape même; puisqu'il a marqué, dans ce même lieu, qu'il y a une raison spéciale de ne pas recevoir le sang; puisque, suivant la même règle, il ne donne que le corps seul pour toute nourriture aux fidèles qui jeûnent le vendredi saint; et qu'enfin en expliquant son sentiment propre sur la consécration, il l'a établie comme les autres dans la prononciation des paroles sacramentales.

La doctrine de l'abbé Rupert n'est pas moins claire dans le second livre de l'Office divin. Là, en expliquant le canon, quand il en vient à l'endroit où l'on récite l'institution de l'Eucharistie et les paroles de Notre Seigneur, il remarque, qu'on vient alors *au sommet du souverain sacrement et au véritable esprit du saint sacrifice*, de sorte que *la langue devient inutile et qu'on ne trouve plus de paroles pour s'expliquer*[2] : nous montrant que c'est alors que se fait cette opération ineffable, par laquelle l'Eucharistie est consacrée. Ce qu'il confirme en disant *que Jésus-Christ le souverain Pontife, prêt à retourner au ciel, sacrifie d'une manière admirable selon son ordre*, selon l'ordre de Melchisédech, et *selon le rit du sacrifice céleste*. Là, pour montrer comment se fait la consécration, il rapporte les paroles de notre canon, et nous montre que Jésus-Christ sacrifie, *en prenant du pain*, poursuit-il, *en ses saintes et vénérables mains;* IN SANCTAS ET VENERABILES MANUS SUAS, comme porte notre canon; *et disant : Ceci est mon corps; et prenant ce glorieux calice de vin :* HUNC PRÆCLARUM CALICEM, comme porte le même canon; *et disant : Ceci est mon sang*. C'est donc en cela qu'il met le sacrifice de Jésus-Christ et le nôtre, sa consécration et la nôtre, et la consommation du saint mystère.

Mais voyons s'il prendra un autre principe, quand il s'agira d'expliquer l'office du vendredi saint. Il dit qu'à ce jour la joie nous est ôtée; parce « qu'en- » core que nous devions nous réjouir de la bonté de » Dieu qui livre son Fils, et de la charité du Fils » qui se livre lui-même, nous devons aussi nous » affliger de ce que nous avons causé tant de tour- » ments et la mort à un maître si grand et si bon[1]. » C'est pour cela qu'il dit qu'on nous a ôté la joyeuse célébrité de la messe, et qu'on ne nous permet pas de nous réjouir, pendant que les Juifs seuls étaient en joie. En poursuivant, il enseigne : *que nous devons différer nos joies jusqu'au troisième jour, où Jésus-Christ ressuscita*[2]. *Mais*, continue-t-il, en c jour de la passion de Notre Seigneur, « prenons » part à ses souffrances, afin d'avoir part à sa gloire : » ne sacrifions point, parce qu'on nous arrache ce- » lui qui est notre victime : que ses amis ne le sa- » crifient pas pendant que ses ennemis le tuent. » On ne sacrifice donc pas; c'est-à-dire, comme il l'a lui-même expliqué, on ne consacre point en ce jour. Car que ce soit la seule consécration et non pas la communion dont nous devions être privés en ce saint jour, il le déclare dans la suite par ces paroles[3] : « Aujourd'hui, au vendredi saint, à ce » sixième jour de la semaine, on ne fait point le » corps de Notre Seigneur, mais on réserve de la » veille ce que nous devons prendre le lendemain : » et encore : « Aujourd'hui donc que Jésus-Christ, » notre hostie salutaire, est tué par ses ennemis, » c'est avec beaucoup de raison qu'on ensevelit en » quelque manière parmi nous l'honneur du sacri- » fice; » c'est-à-dire, comme on a vu, qu'on n'y fait point de consécration; et « parce qu'on ne trouve » plus parmi nous la manne céleste, on réserve du » jeudi ce que nous devons prendre en ce jour. » D'où il s'ensuit, pour deux raisons, qu'on n'y prend pas le sang de Notre Seigneur : la première, parce qu'on ne le réserve pas, et qu'on ne prend, comme on voit, que ce qu'on réserve : la seconde, parce qu'on ne le consacre pas de nouveau; puisqu'à ce jour, comme il vient de le dire, la consécration est interdite.

C'est pourquoi, en continuant l'explication de l'office, il fait mention des deux prêtres, « qui ap- » portent à l'autel le corps du Seigneur qu'on avait » réservé de la veille[4]. Après, poursuit-il, on couvre » le calice où est le corps, pour montrer qu'il a été » enseveli : les deux prêtres qui portent le corps à » l'autel, représentent le juste Joseph d'Arimathie » et Nicodème, qui demandèrent le corps de Jésus » pour l'ensevelir. » Et après avoir tant parlé du corps, il ajoute incontinent après, et sans dire rien davantage : *Nous communions en silence;* nous montrant que la communion se faisait avec le corps seul, lequel aussi on a consacré et réservé seul de la veille.

Quand donc aussitôt après tout ce discours qu'il

1. *La Roq.*, *p.* 213. *Amal.*, *lib.* III, *cap.* XV, *tom.* X; *Bibl. PP.*, *col.* 340. — 2. *Amal.*, *lib.* II. *de Div. Offic.*, *t.* X; *Bibl. PP.*, *cap.* VIII. *col.* 874.

1. *Amal.*, *lib.* VI, *c.* II, *col.* 958. — 2. *Idem*, *cap.* III. — 3. *Ibid.*, *cap.* XXII, *col.* 966. — 4. *Amal.*, *lib.* VI, *c.* XXIV, *col.* 967.

fait du corps, et sans rien mettre entre deux, il ajoute ce que nous objecte M. de la Roque[1] : « ce » sang que nous prenons crie à Dieu de notre bouche » comme il est écrit : LE SANG DE TON FRÈRE ABEL » CRIE A MOI DE LA TERRE : car nous, c'est-à-dire » l'Eglise, nous sommes cette terre qui ouvre la » bouche et qui boit fidèlement le sang d'Abel, » c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ, que Caïn, » c'est-à-dire le peuple juif, a cruellement ré- » pandu : » c'est encore ici visiblement un de ces exemples dont nous avons déjà vu un si grand nombre, où l'on dit qu'on reçoit le sang, encore qu'on ne reçoive le sacrement que sous l'espèce du corps, à cause que leur substance, comme leur grâce et leur vertu sont inséparables.

Et visiblement il n'est pas possible de l'entendre d'une autre sorte ; puisqu'il est certain par toute la suite qu'on ne réservait pas le sang de la veille, et qu'on ne le consacrait pas le jour où le sacrifice et la consécration ne se faisaient pas. De dire qu'il veuille parler de la consécration solennelle, comme s'il y en avait de deux sortes ; c'est se moquer et lui faire dire ce qu'il ne dit pas, ni en ce lieu, ni en aucun autre : et au contraire tournant tout d'un coup au sang, après avoir durant deux chapitres et dans toute la suite du discours parlé du corps seul, c'est une preuve certaine que ce n'est aussi que dans le corps qu'il a trouvé ce sang, *qui crie de nos bouches.*

CHAPITRE XLV.

La coutume de mêler le sang de Notre Seigneur avec du vin n'a jamais été approuvée. Dans les Eglises où l'on communiait le vendredi saint sous les deux espèces, elles étaient toutes deux réservées de la veille.

Au reste, quoique le vin dans lequel on met le corps de Notre Seigneur demeure toujours du vin et ne puisse devenir le sang par ce mélange, c'est avec beaucoup de raison que l'Ordre romain nous avertit de la *sanctification* qu'il a contractée. Car si les fidèles prennent avec respect le pain que l'Eglise leur bénit en signe de communion et en mémoire de l'Eucharistie; si les linges et les vaisseaux qui servent à ce saint mystère ont de tout temps été réputés saints et sacrés; si nous apprenons de saint Ambroise[2] « que le calice qui a reçu dans son » or brillant le sang de Jésus-Christ, en reçoit » aussi en même temps une impression de la vertu » par laquelle nous avons été rachetés : » ne doit-on pas croire que le vin, où le corps de Jésus-Christ est mêlé, devient par cette union quelque chose de saint? Aussi l'a-t-on toujours reçu avec révérence, encore que, n'étant pas consacré par les paroles célestes, on ne l'ait pas cru la matière de la communion.

Il n'en est pas de la même sorte du vin consacré qu'on mêle dans d'autre vin qui ne l'est pas, selon qu'il est remarqué dans un exemplaire de l'Ordre romain[3]. Car alors, à la manière des liqueurs qu'on mêle ensemble, le vin consacré qui ne perd rien de ses qualités ordinaires, se répand et se mêle si parfaitement dans le vin commun, qu'on peut dire avec une certitude morale, que pour petite que fût la goutte de vin qu'on prendrait, il s'y trouverait infailliblement quelque partie du vin consacré, c'est-à-dire, le sang du Sauveur tout entier. Ainsi toute cette masse deviendrait la matière de la communion. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner qu'on lise dans cet exemplaire de l'Ordre romain : « que le vin non consacré, mais mêlé avec le sang » de Notre Seigneur, est sanctifié en toutes ma- » nières : SANCTIFICATUR PER OMNEM MODUM. » Et il ne faut pas s'imaginer que cette parole, *est sanctifié en toutes manières*, soit mise ici inutilement. Car on ne dit pas la même chose au vendredi saint, où le solide est mêlé avec le liquide; et on y dit simplement, *que le vin est sanctifié par le pain qui l'est.* Mais lorsque, dans l'union du vin consacré avec celui qui ne l'est pas, il se fait un parfait mélange, et des deux liqueurs une même masse, toute cette masse est *sanctifiée en toutes manières ;* c'est-à-dire, non-seulement par cette sainteté extérieure et inférieure que l'attouchement du corps communique au vin; mais encore, à cause que, par ce mélange parfait, chaque goutte de vin qui n'est pas consacrée entraîne avec elle quelques gouttes du vin qui l'est, dont la moindre est suffisante pour communier au sang de Notre Seigneur : en sorte que toute la masse, *sanctifiée en toutes manières*, devient aussi la matière de la communion. Et quand M. de la Roque en a conclu la consécration par l'attouchement, il n'a pas songé à la nature des liqueurs, ni à cette multiplication qu'on appelle par ampliation, qui va, comme le savent les physiciens, à des divisions incroyables.

Quoique la chose soit ainsi, et que manifestement il n'y ait rien à conclure contre nous de cet endroit de l'Ordre romain, la bonne foi ne me permet pas d'avouer que la manière qu'on y remarque de donner le sang de Notre Seigneur, soit autorisée dans l'Eglise romaine. Il a été démontré que l'Ordre romain n'est pas toujours l'ordre pratiqué à Rome; mais très-souvent l'ordre mêlé de gloses, ou approprié à d'autres Eglises particulières. De là nous avons conclu que la date de ce qu'on y lit, ne se peut prendre que de celle du volume où on le trouve, ou des auteurs qui le citent, ou en tout cas du rapport avec d'autres actes d'une antiquité certaine. Or, l'endroit où il s'agit à présent de l'Ordre romain ne se trouve dans aucun ancien auteur, ni dans Amalarius, ni dans Alcuin, ni même dans le Micrologue, ni dans Hugues de Saint-Victor, ni enfin dans aucun auteur connu. Personne ne nous a dit de quelle antiquité en sont les manuscrits, ni même où ils ont été trouvés[1]. On ne sait donc pas en quel temps, ni par où, ni en quelle Eglise cette glose aura été mise dans l'Ordre romain. De quatre exemplaires de cet Ordre, où la messe est représentée uniformément, il n'y a que le dernier où cette glose se trouve[2]; et c'est en effet manifestement une glose d'un autre ordre plus simple comme plus ancien, où il est dit seulement que « l'archi-

1. *Amal.*, *lib.* VI, c XXIII, *col.* 967; *La Roq.*, *I. Rép.*, *pag.* 209 — 2. *Lib.* II *Offic.*, c XXVIII, *n.* 138; *tom.* II, *col.* 103. — 3. *Ord. rom.*, *t.* x. *Bib. PP.*, *col.* 21. *La Roq.*, *p.* 226.

1. Dom Mabillon nous a indiqué le lieu et la date des manuscrits dont il s'est servi pour former son recueil des Ordres romains. Plusieurs de ceux qu'il a consultés ont environ huit cents ans d'antiquité ; et sur l'article dont il s'agit ici, il observe qu'il n'a trouvé aucun exemplaire qui puisse faire distinguer si la glose de la sanctification du vin par le sang, a été insérée après coup dans le troisième des Ordres romains. Voyez *Musei. Ital.*, *tom.* II, *pag.* 52. (*Edit. de Deforis.*)

2. *Tom.* x. *Bibl. PP.*, *col.* 1, 7, 10, 17. *La Roq.*, *p.* 175.

» diacre ayant versé un peu du calice où le Pape a » communié, dans la coupe que l'acolyte tient entre » ses mains, les évêques viennent au siége du Pape, » pour communier de sa main, et les prêtres après » eux, selon leur rang; après quoi le premier évê- » que prend le calice de la main de l'archidiacre » pour confirmer, » c'est-à-dire, pour communier avec le sang, « les ordres suivants jusqu'au pri- » micier. Ensuite l'archidiacre prend le calice de » la main de cet évêque, et en verse dans la coupe » dont nous venons de parler, qui est celle que l'a- » colyte tenait; et il rend le calice au sous-diacre, » qui lui donne un petit vaisseau avec lequel il con- » firme le peuple; » c'est-à-dire, qu'il lui donne le sang précieux. On ne voit dans ces paroles de l'Ordre romain qu'une division et subdivision du sang contenu dans le calice, dans de plus petits vaisseaux, pour en faire la distribution au peuple. Or, l'Ordre qu'on nous objecte ne fait que répéter la même chose; si ce n'est que sans rapporter aucun nouveau fait, et sans dire qu'on prenne du vin non consacré, mais après avoir seulement récité, que *l'archidiacre verse un peu de sang dans le grand calice*, ou coupe *que tient l'acolyte*, *afin qu'on en communie le peuple*, il ajoute cette raison : *parce que le vin non consacré est sanctifié en toutes manières quand il est mêlé au sang;* ce qui est manifestement, non un fait du cérémonial, mais une réflexion du copiste, qui a cru qu'il y avait déjà du vin dans le calice où l'on versait du sang. Mais on ne voit ni ce fait ni cette réflexion dans les autres Ordres, ni dans les Sacramentaires de saint Grégoire; c'est-à-dire, ni dans celui de saint Ménard, ni dans celui du Vatican, ni dans aucun autre. Et enfin le premier auteur certain où je trouve cette coutume de mêler le sang du Sauveur avec le vin[1], est Durand, évêque de Mende, auteur du quatorzième siècle, qui encore l'a remarquée comme étant non de l'Eglise universelle, mais seulement *de quelques lieux*[2]; sans dire quels sont ces lieux, ni si cette coutume est autorisée. Mais clairement il rejette dans le même endroit l'opinion de ceux *qui croient que le vin est changé au sang du Sauveur par ce mélange*[3]; ce qu'il montre entièrement impossible en d'autres endroits par des raisons manifestes[4]. Et certainement, sans aller plus loin, si l'on eût cru que le vin eût pu être changé au sang par le contact, c'eût été la dernière des absurdités, comme le remarqne le même auteur, d'en prendre par ablution, comme on le fait par toute l'Eglise; puisque ce vin de l'ablution, loin d'emporter, comme on en a le dessein, ce qui aurait pu rester du sacrement dans le calice ou dans la bouche, n'eût fait que le consacrer de nouveau jusqu'à l'infini. Mais je n'ai pas besoin de rapporter toutes les raisons de Durand, après qu'on a vu si clairement que jamais la Tradition de l'Eglise n'a connu de consécration que par les paroles sacramentales.

Il résulte, de ces raisons, qu'il n'y a aucune coutume approuvée de donner le sang de Notre Seigneur, par le moyen de ce mélange avec le simple vin; et qu'au contraire la coutume était de distribuer seulement pour communion, le vin qui était dans le calice au temps de la consécration. Car il paraît qu'on avait soin, autant qu'on le pouvait, d'en mettre, comme des hosties, une quantité suffisante; et on ne lit pas que jamais il en restât, comme on le lit si souvent du pain consacré. Que s'il manquait quelquefois, il n'y a nulle difficulté que ceux pour qui il n'en restait plus, ne se dussent contenter du corps, de la suffisance duquel il y avait, comme on a vu, tant d'exemples publics et particuliers, également connus dans toute l'Eglise.

1. Il est fait mention de cet usage dans les deux premiers des Ordres romains, comme Dom Mabillon le montre dans son Commentaire, où il rapporte des extraits de plusieurs Sacramentaires beaucoup plus anciens que Durand, qui attestent cette pratique. Voyez *D. Mabill., Comment. in Ord. rom., pag.* LVII, LVIII, XCIII *et seq.* (*Edit. de Déforis.*)

2. *Dur. Mim., lib.* IV, *cap.* XLII, *n.* 1. — 3. *Idem, n.* 8. — 4. *Lib.* VI, *cap.* LXXXVI, *n.* 11, 12.

Il ne reste plus qu'une objection de M. de la Roque, mais elle ne nous fera pas beaucoup de peine. C'est qu'il montre qu'en quelques endroits, même en France, et selon quelques Sacramentaires, on communiait sous les deux espèces le vendredi saint. C'est ce que je n'ai pas nié. Afin que la communion paraisse libre sous une espèce, qui est tout ce que je prétends, il suffit que je la trouve bien autorisée à la vue de tout l'univers dans la plus grande partie de l'Eglise gallicane; et que cette coutume l'ayant emporté dans tout l'Occident, elle soit venue jusqu'à nous sans être blâmée ni suspecte : personne ne pouvant croire qu'on ait choisi le vendredi saint et le jour de la Passion de Notre Seigneur, pour en profaner le mémorial sacré, ni qu'on se soit préparé à la communion pascale par un sacrilége.

Et je me trouve si peu incommodé de quelques exemples qu'on pourrait trouver de communion sous les deux espèces le vendredi saint, que je veux bien alléguer ici avec respect un ancien et vénérable Sacramentaire de l'Eglise romaine, sans néanmoins pouvoir garantir, pour les raisons que j'ai dites, à l'usage de quelle Eglise il a été fait. J'y ai donc remarqué ces mots dans l'office du vendredi saint[1] : « Après ces prières achevées, les diacres marchent » dans la sacristie et viennent avec le corps et le » sang de Notre Seigneur, qui est resté du jour pré- » cédent, et ils le mettent sur l'autel; et l'officiant » vient à l'autel adorant et baisant la croix, il dit : » OREMUS, PRÆCEPTIS SALUTARIBUS MONITI, etc. Ce » qui étant achevé, tout le monde adore la croix et » communie. » Je vois donc ici le corps et le sang, mais je le vois réservé de la veille et porté de la sacristie; pour montrer qu'on ne songeait pas à cette consécration par le simple mélange, que nos ministres allèguent ici comme un dénouement universel; encore que, de leur aveu, il ne s'en trouve aucun vestige, neuf cents ans durant, qu'on n'en trouve au neuvième siècle qu'une très-fausse conjecture, et enfin que dans tous les siècles elle ne se trouve suivie en Occident que d'un seul auteur, et d'aucun en Orient que depuis le schisme. Voilà ce qu'on nous donnait, avec une incroyable confiance, pour la doctrine des anciens Grecs et Latins, et pour celle des chrétiens indéfiniment de l'Eglise orientale et occidentale.

CHAPITRE XLVI.

Absurdités et excès de l'anonyme pour trouver la consécration du vin dans l'office du vendredi saint.

NE nous lassons pas de démêler les chicanes de nos adversaires, quelque ennuyeux que soit ce tra-

1. *Cod. S. R. E. Thomas., lib.* I, *c.* XLI, *pag.* 76.

vail. Ils nous donneront occasion d'expliquer nos saints mystères, et d'en inspirer le respect à ceux à qui Dieu ouvrira le cœur pour les entendre. Outre les objections qui sont communes à l'anonyme avec M. de la Roque, il en a de particulières. Nous avons vu qu'il a prétendu que les Grecs réservaient autrefois les deux espèces pour l'office des présanctifiés, et il a été convaincu du contraire par les mêmes auteurs qu'il a produits. Comme il a eu peu de confiance en cette preuve, et qu'il n'y avait aucune apparence à dire qu'on eût jamais réservé le vin; il a vu qu'il en fallait venir à dire qu'on le consacrait sans parole, et que la consécration n'en demandait pas; ou bien qu'on le consacrait par le mélange, en vertu de la parole prononcée dans les jours précédents; ou bien que le jour même, on le consacrait par les prières qu'on disait dans cet office, et que, pour consacrer l'Eucharistie, toute prière indéfiniment, et même l'Oraison dominicale, était suffisante. Enfin, il a osé avancer tant de choses en cette matière, qu'il peut servir d'exemple aux protestants de ce que leurs écrivains sont capables d'entreprendre pour les éblouir ou pour les lasser. En effet, si fatigués par tant de questions, qu'on remue pour leur embrouiller les matières, ils aiment mieux abandonner tout, et demeurer comme ils sont que de chercher davantage; leur salut est désespéré : mais si au contraire ils veulent entendre la vérité, et que pendant que nous tâchons de leur en faciliter la recherche, ils ne se lassent point de nous suivre, la lumière leur paraîtra bientôt. C'est ce qu'on va voir, en examinant chacune des propositions de cet auteur. Commençons sur la plus hardie : la voici : « A n'examiner que l'Ecriture, je dis » hardiment qu'il ne faut point de paroles pour » faire un sacrement; c'est-à-dire, qu'il n'y a au- » cune nécessité de prononcer tels et tels formu- » laires de prières ou de discours en faisant un » sacrement[1]. »

Que veut-il dire? Quoi; que tous les chrétiens ont tort d'attacher la sainteté du baptême à une formule fixe? ou peut-être qu'ils ont raison; mais que cette raison n'est pas fondée sur l'autorité de l'Ecriture? Car c'est ce qu'il insinue dans ces mots par où il commence : *à n'examiner que l'Ecriture.* Il serait bon que ces gens hardis dissent franchement leurs pensées, et que nous vissions une bonne fois, qu'*à n'examiner que l'Ecriture*, ils ne savent comment établir une chose aussi nécessaire à la religion que la forme du baptême. Mais peut-être qu'il se veut restreindre à l'Eucharistie, et qu'il prétend que c'est à ce sacrement que la parole n'est pas nécessaire. Il ne fallait donc pas être si hardi, ni prononcer indéfiniment, que *la parole n'est pas nécessaire à un sacrement.* Mais pourquoi l'Eucharistie n'aura-t-elle pas ses paroles comme le baptême? Dans cette nouvelle supposition de l'anonyme, que devient l'analogie de la foi, dont ces messieurs parlent tant, et le rapport des mystères? Et pour laisser maintenant à part les autres preuves, que veut dire cette parole de saint Paul : *Le calice de bénédiction que nous bénissons?* L'anonyme ne s'en embarrasse pas : « Je ne vois pas, dit-il[2], que cette » bénédiction se doive nécessairement expliquer » d'une prière faite sur le pain. » Non sans doute; puisque l'Apôtre parle du calice. Mais au fond, les chrétiens grecs et latins, qui, dès l'origine du christianisme, ont cru que le pain comme le vin devait être consacré par la parole, ou si l'anonyme l'aime mieux ainsi, par la prière, se sont-ils trompés? Car le fait est constant de son aveu. Pour les Grecs : « Il est constant, dit-il[1], qu'ils font tous consister » la consécration dans les prières qui suivent et » qui précèdent les paroles de l'institution. » A la bonne heure : il faut donc des prières, et pour le dire en passant, des prières où les paroles de l'institution soient insérées. Ce fait est constant, et l'anonyme l'avoue maintenant, comme a fait tout à l'heure M. de la Roque. Voilà pour l'Eglise grecque; et pour l'Eglise romaine : « Je soutiens, poursuit » l'anonyme, que l'Eglise romaine elle-même a cru » pendant plus de mille ans que la consécration se » faisait par la prière. » Ne parlons pas des paroles de l'institution. Je ne crois pas que l'anonyme ose nier qu'elles ne se trouvent dans la liturgie romaine, et dans tout ce que nous avons de liturgies latines; mais contentons-nous de prendre ce qu'il nous donne. Un homme qui reconnaît le consentement de l'Eglise universelle, et des Romains comme des Grecs, à consacrer par la prière, ose dire après cela, qu'il ne voit pas que la prière faite sur le pain ou sur le vin y soit nécessaire.

S'il n'a pas encore compris à ma voix sa prodigieuse témérité, qu'il écoute M. de la Roque, qui, après avoir établi dans son *Histoire de l'Eucharistie* la consécration avec la parole, par le témoignage unanime des Grecs et des Latins, nous avertit gravement, avec Vincent de Lérins, « qu'il faut suivre » le consentement des grands docteurs, qui sont » d'accord entre eux, et qu'il n'est pas permis de se » séparer de l'autorité d'un sentiment communé- » ment, publiquement et généralement reçu[2]. »

Il est vrai que l'anonyme lui pourra répondre qu'il s'en est séparé lui-même, lorsque malgré ce consentement si universel durant mille ans, il se voit forcé avec tous les autres et avec l'anonyme même, d'établir une consécration extraordinaire et une formule muette dont jamais on n'avait entendu parler, et encore de l'établir dans cette partie de l'Eucharistie, où la parole est le plus expressément requise par saint Paul; c'est-à-dire, dans le calice, dont cet apôtre a dit avec tant de force : *Le calice de bénédiction que nous bénissons*[3].

Mais l'anonyme a trouvé un nouveau moyen de se tirer de ce mauvais pas. Il suppose que ceux qui ont cru la consécration par les paroles de Jésus-Christ même et tout ensemble sans parole[4], par le seul mélange, « pouvaient croire que cette nou- » velle sanctification était de même ordre que la » première; parce que c'était toujours en vertu de » la première consécration qu'elle était opérée : » qu'ainsi la première étant faite par la force des » paroles de Jésus-Christ, prononcées sur le pain » qu'on mêlait au vin non consacré, la dernière était » aussi faite par ces mêmes paroles, puisqu'elle » n'était rien qu'une suite de la première. »

De quel embarras de paroles est-on obligé de se charger, quand on veut embarrasser une chose claire? L'anonyme veut dire en un mot, que dans

1. *Anon.*, p. 255. — 2. *Idem*, *pag.* 258.

1. *Pag.* 252. — 2. *Anon.*, *p.* 83. — 3. *I. Cor.*, x. 16. — 4. *Anon.*, *p.* 254.

cette supposition, le vin serait consacré par cette parole, *Ceci est mon corps*. Mais s'il avait ainsi parlé tout court, l'absurdité manifeste de la supposition aurait d'abord frappé tous les esprits. Car où veut-il qu'on allât rêver que le vin est changé en sang, en disant, *Ceci est mon corps?* Comme le corps avait sa parole, le sang n'avait-il pas la sienne? et pourquoi l'une eût-elle paru plus nécessaire que l'autre? Que sert d'avoir de l'esprit, quand on l'emploie à inventer de tels prodiges?

Le malheureux anonyme, poussé *par mes puérilités et mes chicanes d'écolier et de petit écolier*[1]; (car c'est ainsi qu'il me traite dans sa colère;) ne trouve plus de ressource que de dire enfin que dans l'office des présanctifiés, comme dans celui du vendredi saint, on consacrait par la parole, puisqu'on y disait plusieurs prières, et entre autres le *Pater noster*, avec lequel les apôtres, au dire de saint Grégoire, ont consacré[2]. Là-dessus il nous cite Valafridus Strabo, auteur du neuvième siècle, et il croit s'être échappé par ce moyen. Mais son erreur est visible, et il ne faut plus pour la découvrir qu'un moment de patience.

CHAPITRE XLVII.

Il est absurde de prétendre que la consécration se fait dans l'office du vendredi saint par le PATER.

REMARQUONS avant toutes choses la conduite de ces messieurs les protestants. Si nous entreprenions de leur prouver que les apôtres ont consacré l'Eucharistie en disant l'Oraison dominicale, qui sans doute n'a pas été dictée pour cette fin, et que nous leur alléguassions pour le prouver, l'autorité de saint Grégoire ou de Strabo qui le suit, ils nous diraient que ces auteurs sont venus bien tard pour nous exposer les sentiments des apôtres, dont nous ne trouvons rien dans leurs écrits. Puis donc qu'ils font tant valoir des autorités auxquelles eux-mêmes ils ne croient pas, on voit bien qu'ils n'ont d'autre but que d'embrouiller la matière ou d'éblouir les ignorants. Que s'ils répondent qu'ils nous les opposent, parce que nous les recevons, qu'ils apprennent donc avec quel soin il les faut produire, quand on en veut faire un usage sérieux.

La première chose qu'il faut faire, c'est de bien établir le fait. Par exemple, à l'occasion de saint Grégoire, qui dans une de ses lettres dit que, *les apôtres consacraient à la seule Oraison dominicale*[3]; il fallait dire que ce saint pape a écrit ces mots pour répondre au reproche qu'on lui faisait d'avoir pris dans la coutume des Grecs beaucoup de choses qu'il avait ajoutées à la liturgie. Parmi ces choses qu'on lui reprochait d'avoir ajoutées de nouveau, on y mettait celle-ci, *qu'incontinent après le canon*, MOX POST CANONEM, *il avait fait dire l'Oraison dominicale.* On voit donc qu'auparavant l'Eglise romaine ne la disait pas; puisqu'on accuse saint Grégoire d'avoir introduit à Rome cette nouveauté[4]. En passant, on peut voir ici combien on était attentif aux moindres innovations qu'on faisait dans la liturgie, et combien on se serait élevé, si l'on y eût ajouté quelque chose de douteux ou de suspect, puisque même ce fut un chef d'accusation contre saint Grégoire d'y avoir ajouté l'Oraison dominicale.

Ce grand pape ne nie pas le fait, et ne se défend pas de cette addition; mais il soutient qu'il avait eu raison de la faire, et voici comment il le prouve : « Incontinent après la prière, nous disons l'Oraison » dominicale; parce que ç'a été la coutume des » apôtres de consacrer l'hostie que nous offrons, à » cette seule Oraison. » Il ajoute les paroles suivantes : « Il m'a semblé fort déraisonnable de dire » sur l'oblation la prière qu'un scholastique (c'est-» à-dire un homme savant), avait composée, et de » ne point réciter sur le corps et sur le sang de No-» tre Seigneur l'Oraison que Notre Seigneur a lui-» même composée. » Ces paroles de saint Grégoire démontrent clairement d'abord, qu'il était infiniment éloigné de mettre la consécration dans l'Oraison dominicale : premièrement, parce qu'on a vu qu'il la faisait dire *incontinent après la prière;* MOX POST PRECEM; c'est-à-dire, comme il avait dit auparavant, *incontinent après le canon :* MOX POST CANONEM, qui est encore l'endroit où nous la disons. Ce n'était donc pas son intention de la faire dire pour consacrer les mystères; puisqu'il la faisait dire après le canon, où la consécration est comprise. En effet, et c'est une seconde raison qui n'est pas moins démonstrative, saint Grégoire remarque expressément que l'Oraison dominicale *se disait sur le corps et sur le sang.* Ainsi loin d'en faire la consécration, elle les supposait déjà consacrés. Enfin on mettait si peu la consécration dans l'Oraison dominicale, qu'il paraît même, comme on vient de voir, qu'avant saint Grégoire, l'Eglise romaine ne la disait pas à la messe; puisqu'il avoue que c'est lui qui l'y a ajoutée. Ce n'était donc pas la tradition de l'Eglise romaine, que les apôtres eussent

1. *Anon., p.* 248, 251. — 2. *Pag.* 244, 245, 252, 254. — 3. *Lib.* VII. *Ind.* II. *Ep.* LXIV; *nunc lib.* IX. *Ep.* XII; *tom.* II, *col.* 940.

4. Toutes les liturgies attestent qu'avant saint Grégoire, c'était une coutume de l'Eglise universelle de dire le *Pater* pendant la célébration de la messe. Tertullien, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Optat et plusieurs autres, font mention de cet usage commun aux Eglises grecques et latines. Saint Jérôme en fait remonter l'institution aux apôtres, qu'il dit avoir appris du Seigneur à oser dans la célebration du sacrifice parler à Dieu, en l'appelant notre Père : *Sic docuit apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui*, PATER NOSTER*. Et saint Augustin nous apprend qu'on disait tous les jours à l'autel l'Oraison dominicale : *In ecclesia enim ad altare Dei quotidie dicitur ista dominica Oratio***. Il nous assure que presque toute l'Eglise termine l'action du sacrifice, ses demandes et ses prières par cette oraison : Precationes *accipimus dictas, quas facimus in celebratione Sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici :* Orationes, *cùm benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia Dominicâ oratione concludit****. Personne ne doute, selon l'observation de l'abbé Renaudot****, qu'une discipline si générale, *ubique observata*, appuyée de l'exemple de tous les siècles, ne soit fondée sur le précepte même de Jesus-Christ : *Cum nemo dubitet quin præcepto Christi et omnium sæculorum exemplo hæc disciplina stabiliatur******. Or est-il probable que l'Eglise romaine, si attentive à observer les traditions apostoliques, eût omis dans sa liturgie l'Oraison dominicale, qui tenait, au rapport de saint Grégoire, la principale place dans celles des apôtres? Tout ce qu'on peut donc conclure des paroles de ce saint pape, c'est qu'il avait changé l'ordre de la prière en transposant l'Oraison dominicale, qui se récitait dans quelques églises ou avant la consécration ou après la communion. En effet, le reproche auquel saint Grégoire répond, ne tombait pas sur ce qu'il avait introduit l'Oraison dominicale dans la liturgie, mais sur ce qu'il la faisait dire immédiatement après le canon : *Quia Orationem dominicam mox post canonem dici statuistis.* Et saint Grégoire ne se justifie pas d'avoir inséré l'Oraison dominicale, mais seulement d'avoir établi qu'on la réciterait aussitôt après la prière qui forme le canon : *Orationem verò dominicam idcirco mox post precem dicimus*, etc. *Vid. not. ad Epist. S. Greg., nov. Edit. et D. Hug. Men. not. ad Sacram. S. Gregor. ejusd. Oper., tom.* III, *col.* 291; *Liturg. Rom. vet. Dissert., p.* 55. (*Edit. de Déforis.*)

* *Lib.* III. *advers. Pelag., tom.* IV, *col.* 543. — ** *Serm.* LVIII, *tom.* V, *col.* 342. — *** *Epist.* CXLIX. *ad Paulin. n.* 16; *tom.* II, *col.* 509. — **** *Liturg. Orient., tom.* I, *p.* XII. — ***** *Idem, pag.* XXIV.

fait la consécration proprement dite de l'Eucharistie avec la seule Oraison dominicale, que saint Grégoire y venait d'ajouter : et ainsi la consécration dont parle ici ce grand pape, n'est pas la consécration proprement dite, en tant qu'elle renferme les paroles par lesquelles le pain et le vin sont consacrés et changés; mais c'est la consécration dont nous avons déjà parlé, en tant qu'elle est répandue dans toutes les oraisons et dans toutes les cérémonies de la liturgie mystique.

Il est maintenant aisé d'entendre les paroles de Valafridus Strabo, lorsque suivant saint Grégoire, il parle ainsi[1] : « Ce que nous faisons maintenant » par tant de prières, par tant de chants, et par » tant de consécrations, TOT CONSECRATIONIBUS; les » apôtres et ceux qui furent les plus proches de » leur temps, le faisaient, comme on croit, simple- » ment par des prières et par la commémoration de » la mort de Notre Seigneur, ainsi qu'il l'a ordon- » née..... Et nous avons appris, par la relation de » nos ancêtres, que dans les premiers temps on di- » sait les messes à la manière dont maintenant » nous avons accoutumé de communier au jour du » vendredi saint, auquel jour l'Eglise romaine ne » dit point de messe; c'est-à-dire, qu'en disant au- » paravant l'Oraison dominicale, et comme Notre » Seigneur l'a commandé, en employant la commé- » moration de sa mort, on recevait la communion » du corps et du sang de Notre Seigneur, quand » on devait, selon la raison, y être admis. » Cela veut dire en un mot qu'afin de rendre facile la célébration des sacrements, dans un temps où les Eglises persécutées et les apôtres accablés du soin de l'instruction, avaient si peu de temps et de liberté; on se contentait *de l'essentiel, qui était la commémoration de la mort de Notre Seigneur* renfermée, comme on le verra bientôt, dans le récit de l'institution, en y joignant seulement peu de prières et peut-être la seule Oraison dominicale. Mais que la consécration consistât dans l'Oraison dominicale, c'est à quoi Strabo n'a jamais songé, non plus que saint Grégoire, dont il nous a rapporté la relation. Et cela paraît clairement par ces paroles du même chapitre : *Le canon s'appelle l'action*[2], comme on l'appelle encore aujourd'hui dans notre Missel; *parce que c'est là que se font les sacrements de Notre Seigneur : et on l'appelle canon*, c'est-à-dire règle, *parce que c'est là que se fait la légitime et régulière consécration des sacrements.* Pour ce qui est de l'Oraison dominicale, il observe *qu'on la met avec raison à la fin de l'action très-sacrée;* par conséquent, non pour faire la consécration déjà faite; *mais afin*, dit-il, *que ceux qui doivent communier soient purifiés par cette prière, et participent dignement aux choses déjà saintement faites;* c'est-à-dire, *aux sacrements* et au sacrifice dont il venait de parler. C'est donc abuser le monde et vouloir éblouir les simples, que de faire considérer l'Oraison dominicale, dans la messe du vendredi saint, comme devant faire, selon cet auteur, la consécration proprement dite; puisqu'il explique si clairement qu'elle la suppose déjà faite. J'ai dit, la consécration proprement dite; car, comme il vient de reconnaître dans la Liturgie *plusieurs consécrations*, TOT CONSECRATIONIBUS; rien n'empêche que, suivant l'expression de saint Grégoire, nous ne disions que l'Oraison dominicale appartient à la consécration au sens que nous venons d'expliquer. Mais on voit manifestement, qu'outre *ces consécrations* prises dans une signification plus étendue, il y avait dans le canon et avant l'Oraison dominicale, une consécration proprement dite, laquelle par conséquent ne pouvait pas être l'Oraison dominicale elle-même.

Que si l'on demande d'où vient donc que cet auteur fait mention de la communion du vendredi saint, à l'occasion de la messe comme les apôtres la disaient; c'est qu'il en paraît quelque idée dans cet office, où, pour préparer à la communion, on ne dit que l'Oraison dominicale, sans y employer tous les chants et toutes les prières des autres jours.

Voilà clairement tout le dessein de Valafridus Strabo. Amalarius, qui tient un langage semblable[1], doit être entendu de même; et l'un et l'autre, après saint Grégoire, ont suivi la tradition que nous voyons dans saint Augustin, lorsqu'il explique aux nouveaux baptisés l'ordre de cet endroit de la liturgie, que nous appelons à présent le canon : *Vous savez*, dit-il[2], *l'ordre des sacrements : après la prière*, que nous appelons aujourd'hui Secrète, *on dit le* SURSUM CORDA : et la suite : on fait la *sanctification du sacrifice :* et après que la *sanctification du sacrifice est achevée, nous disons l'Oraison dominicale; après on donne la paix*, le saint *baiser, et la communion.* Nous faisons encore à présent toutes ces choses dans le même ordre; tant il est vrai que dans l'Eglise tout est animé de l'esprit de l'antiquité : et nous suivons distinctement ce que rapporte saint Augustin, qui est de réciter *l'Oraison dominicale après la sanctification du sacrifice.*

Si maintenant on veut savoir ce que c'était que cette *sanctification*, le même saint Augustin l'explique dans le même sermon par ces paroles : « Le » pain que vous voyez sur l'autel sanctifié par la » parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ; le » calice, ou plutôt ce qui est contenu dedans, sanc- » tifié par la parole de Dieu, est le sang de Jésus- » Christ. » Voilà une double *sanctification*, l'une du pain et l'autre du vin; l'une pour faire que le *pain soit corps*, l'autre pour faire que le *vin soit sang;* l'une et l'autre avant l'Oraison dominicale, mais l'une et l'autre *par la parole de Dieu.* Qu'on nous dise ce que c'était que cette *parole de Dieu*, par où le pain distinctement est *sanctifié* pour être le *corps*, et le vin distinctement *sanctifié* pour être le *sang*, si ce n'est celle que nous employons encore aujourd'hui distinctement à la consécration proprement dite : *Ceci est mon corps* sur le pain : *Ceci est mon sang* sur le calice.

C'est ce qui paraîtra bientôt avec une entière évidence. Mais pour ne rien embrouiller, il nous paraît que saint Augustin, qui fait précéder la consécration et suivre l'Oraison dominicale, ne fait que la même chose que saint Grégoire a suivie, et que Valafridus Strabo suit encore en suivant saint Grégoire.

Que si nous voyons dans saint Grégoire l'Oraison dominicale omise dans la liturgie de l'Eglise ro-

1. *De Reb. Eccles.*, *cap.* XXII, *tom.* X; *Bibl. PP.*, *col.* 680. — 2. *Idem*, *col.* 684.

1. *Lib.* IV, *c.* XX. *Ibid.*, *p.* 470. — 2. *Serm. ad Infant.*, CCXXVII, *in die Pasc.*, *tom.* V, *col.* 971.

maine, cela sert encore à confirmer ce que dit le même saint Augustin, lorsque parlant en un autre endroit de la bénédiction de l'Eucharistie, il observe que *presque toute l'Eglise la termine par l'Oraison dominicale;* FERÈ OMNIS ECCLESIA[1] : par où il fait assez entendre qu'il y avait quelques Eglises où cela ne se faisait pas; et saint Grégoire nous apprend que l'Eglise romaine elle-même était de ce nombre.

C'était en effet une chose indifférente de dire ou de ne pas dire dans la liturgie l'Oraison dominicale. Mais quand on avait à la dire, de la mettre, comme a fait saint Grégoire, dans une place où elle fût manifestement distinguée de la consécration proprement dite, ce n'était pas une chose indifférente : c'était la commune et ancienne tradition de toutes les Eglises.

Concluons donc qu'on ne peut pas dire, sans une manifeste absurdité, que le *Pater* se dit dans l'office du vendredi saint, pour consacrer l'Eucharistie; et puisque notre adversaire ne trouve point dans cet office d'autres paroles consécratoires que l'Oraison dominicale, concluons encore que cela confirme ce que nous avons déjà démontré, qu'en ce jour-là il n'y avait point de consécration; de sorte qu'on n'y prenait que le corps déjà consacré dès la veille.

CHAPITRE XLVIII.

Dans l'office des présanctifiés des Grecs, il n'y a aucune prière à laquelle on puisse attribuer la consécration : la doctrine constante des Grecs et des Latins est que la consécration du calice, comme celle du pain, se fait par les paroles de Jésus-Christ.

A L'ÉGARD de ce que dit l'anonyme[2], que les Grecs dans l'office des présanctifiés, consacrent véritablement, parce qu'ils disent une partie *des prières qui précèdent et qui suivent dans leur liturgie le récit de l'institution du sacrement;* il ne pouvait pas nous montrer une preuve plus claire, que, sans rien connaître du tout dans leur doctrine, il jette au hasard ce qui lui vient dans l'esprit, pour s'échapper comme il peut. Car tous ceux qui ont traité de cette matière parmi les Grecs, et entre autres le patriarche Cérularius, dont l'anonyme fait son fort, aussi bien que M. de la Roque, enseignent positivement, que dans l'office des présanctifiés, *on ne dit aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes*[3]. Le passage en a été cité dans le *Traité de la Communion*[4], et il a passé sans réplique. Aussi la chose parle-t-elle d'elle-même; et il est clair que si l'on avait besoin de ces prières sanctifiantes, ce ne serait plus l'office des présanctifiés. Mais afin de le mieux entendre, il faut savoir que parmi ces prières mystiques et sanctifiantes, il y en a de préparatoires, il y en a de consécratoires, il y en a qu'on peut appeler consommatives et applicatives. Ces trois genres de prières se trouvent également dans les liturgies grecques et latines. Les préparatoires sont celles qu'on fait lorsque les fidèles présentent leurs oblations, lorsqu'on les met chez les Grecs sur la prothèse ou sur la crédence, lorsqu'on les apporte à l'autel et que le pontife commence à les bénir. Les consécratoires comprennent deux choses, dont l'une est le récit de l'institution de l'Eucharistie et la répétition des paroles de Notre Seigneur; et l'autre est la prière où l'on demande que le pain soit changé au corps et le vin au sang. Or soit que cette prière se fasse devant ou après les paroles de l'institution, et soit que les paroles de l'institution soient tenues essentielles ou non, je n'ai pas besoin de m'en enquérir pour convaincre l'anonyme; puisqu'il est certain qu'il ne se dit rien de tout cela dans l'office des présanctifiés, ni parmi les Grecs durant tout le carême, ni parmi les Latins le vendredi saint : d'où il s'ensuit qu'il ne se dit aucune des paroles consécratoires. Je n'ai pas besoin de parler des consommatives ou applicatives; puisque, quand on les dirait, elles ne font rien à propos, et que, loin d'opérer la consécration, elles la supposent déjà faite.

C'est donc une erreur grossière à l'anonyme, sous prétexte que l'antiquité grecque et latine aura mis la consécration dans la prière, de croire que toute prière, et l'Oraison dominicale comme une autre, y soit également bonne. Car il y avait dans l'Eucharistie, comme dans le baptême, une formule déterminée et de certaines paroles affectées à la consécration. C'est ce que dit saint Augustin en termes formels, lorsque parlant du pain de l'Eucharistie : « Notre pain, dit-il[1], n'est pas mystique et sacré; » mais il est fait tel par une certaine consécration, » CERTA CONSECRATIONE. » Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins formel à l'endroit où il représente la messe que saint Grégoire, évêque de Nazianze, son père, vint dire quoique malade, la nuit de Pâques : « Il célébra, dit-il[2], les mystères en peu de » paroles et autant qu'il en pouvait proférer. » Mais il ajoute distinctement qu'il dit, *selon la coutume*, *les paroles de l'Eucharistie.* Par là nous apprenons à la vérité, ce qui paraît encore ailleurs, que toutes les Eglises n'avaient pas alors peut-être des prières fixes qui composassent la liturgie, et que les évêques les composaient suivant qu'ils étaient poussés par l'Esprit de Dieu, ce qui leur donnait la liberté de les étendre ou de les abréger selon la prudence. Mais nous apprenons en même temps que pour la consécration il y avait une formule fixe et des paroles expresses, qu'on appelait *les paroles de l'Eucharistie*, τὰ ῥῆς εὐχαριστίας ῥήματα, qu'une coutume inviolable ne permettait pas d'omettre. De ces paroles mystiques, s'il y en avait pour le corps, il y en avait pour le sang, selon ce que nous disait saint Augustin[3] : « Le pain que vous voyez sur l'autel, » sanctifié par la parole de Dieu, est le corps de » Jésus-Christ; le calice, ou plutôt ce qui est de» dans, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang » de Jésus-Christ. » Et afin de faire toujours marcher l'Eglise grecque avec la latine, saint Isidore de Damiette, à peu près dans le même temps, disait aux ennemis de la divinité du Saint-Esprit[4] : « Com» ment osez-vous dire que le Saint-Esprit n'est pas » égal aux deux autres personnes, lui qui dans la » table mystique fait d'un pain commun le propre » de l'incarnation » qu'il a opérée? Et ailleurs, il en dit autant du sang : *Gardez-vous bien*, dit-il[5], *de vous enivrer, et souvenez-vous que c'est des prémices du vin que le Saint-Esprit fait le sang de*

1. *Epist.* LIX. *ad Paulin.*, *n.* 16; *tom.* II, *col.* 509. — 2. *Anon.*, *pag.* 252. — 3. *Mich. Cerul.*, *de Offic. Præs.* — 4. *Traité de la Commun.*, *p.* 262.

1. *Cont. Faust.*, *lib.* XX, *cap.* XIII, *t.* VIII, *col.* 342. — 2. *Orat.* XIX. — 3. *Vid. sup.* — 4. *Lib.* I, *Ep.* CIX. *Ed.* 1638, *pag.* 33 *et seq.* — 5. *Idem. Epist.* CCCXIII, *p.* 83 *et seq.*

Notre Seigneur : ce que ce grand homme a dit par un manifeste rapport à l'invocation du Saint-Esprit, que font toutes les liturgies grecques dans la consécration du corps et du sang. Il ne fallait donc pas s'imaginer, ni que le sang pût être consacré d'une autre manière que le corps, c'est-à-dire sans paroles, ni que toutes paroles y fussent bonnes; mais croire qu'il y fallait employer les paroles spécialement destinées à cette sainte action.

Quelles étaient ces paroles? Saint Basile l'explique assez dans cet excellent discours, où il recommande si gravement les traditions non écrites : « Lequel des saints nous a laissé par écrit les pa- » roles d'invocation, dont nous nous servons en » consacrant le pain de l'Eucharistie et le calice de » bénédiction? Car nous ne nous contentons pas de » celles dont l'Apôtre et l'Evangile font mention; » mais nous en ajoutons devant et après, comme » faisant beaucoup au mystère; et c'est de la Tradi- » tion que nous les avons reçues. » Tout parle pour nous dans ce discours. Il y paraît que la substance, et pour ainsi dire, le fond de la consécration est dans les paroles *dont l'Apôtre et l'Evangile font mention;* c'est-à-dire manifestement, les paroles de l'institution : et c'est cette commémoration de la mort de Notre Seigneur, dont, selon Valafridus Strabo, les apôtres faisaient le fond de la célébration de l'Eucharistie; mais on y joignait d'autres paroles apprises par la Tradition, dont saint Basile se contente de dire *qu'elles font beaucoup au mystère.*

Produisons encore deux témoins, saint Chrysostome pour l'Orient, et saint Ambroise pour l'Occident, qui tous deux ont illustré le même siècle. Le premier parle en ces termes[1] : « Ce n'est point » l'homme qui fait des dons proposés le corps et le » sang de Jésus-Christ, mais c'est ce même Jésus- » Christ qui a été crucifié pour nous. Le pontife en » accomplit la figure, en disant ces paroles; mais » la vertu et la grâce en vient de Dieu. CECI, dit-il, » EST MON CORPS : par ces paroles sont changées les » choses posées sur la sainte table. » Visiblement ce n'est pas seulement par ces paroles une fois proférées de la bouche de Jésus-Christ; mais encore c'est par ces paroles répétées à l'autel par le pontife, comme accomplissant la figure de Jésus-Christ, et représentant sa personne. Il tient toujours constamment le même langage[2]; et si les Grecs d'aujourd'hui s'éloignent de cette doctrine, ils sont convaincus par celui de tous leurs Pères qu'ils ont le plus en vénération.

Qui veut voir combien est accablant ce passage de saint Chrysostome, n'a qu'à entendre M. de la Roque[3], lorsqu'il dit que saint Chrysostome et ceux qui ont parlé comme lui, « n'ont attribué la consé- » cration à ces paroles : CECI EST MON CORPS, que » comme à des paroles déclaratives de ce qui ÉTAIT » DÉJA ARRIVÉ au pain et au vin de l'Eucharistie. » Quoi! ces paroles sacrées, que saint Chrysostome nous représente comme accompagnées de *grâce et de vertu, comme faisant tout le changement, comme donnant toute la force au sacrifice*, ainsi que le même Père l'ajoute encore, ne seront que déclaratives; et il y aura dans la célébration des mystères quelque chose de plus efficace que les paroles de Jésus-Christ! C'est ainsi qu'on élude tout, et qu'on trouve tout ce qu'on veut dans tous les discours.

Ecoutons maintenant saint Ambroise, dans l'instruction admirable qu'il donne aux initiés, ou à ceux qui avaient été baptisés nouvellement. Il dit que, dans le mystère de l'Eucharistie, « c'est par » la bénédiction plus forte que la nature, que la na- » ture même est changée; que dans cette divine » consécration, c'est la parole de Notre Seigneur » qui opère : *que cette parole de Jésus-Christ*, qui » a pu faire ce qu'il lui a plu de ce qui n'était pas, » a bien pu changer ce qui était en ce qu'il n'était » pas[1]. » Il ajoute aussitôt après, que *par ces paroles célestes*, et par cette bénédiction de Notre Seigneur, le *sang* autant que le pain est consacré; et par ce moyen, il nous apprend à ne chercher pas pour le vin une autre sorte de consécration.

L'anonyme répond[2] que lorsque saint Ambroise dit que tout se fait *par la parole de Jésus-Christ; c'est-à-dire, par sa vertu et selon son institution.* Mais il n'a pas voulu songer que constamment, selon saint Ambroise, on répétait ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang ;* et que c'est à ces paroles, ainsi répétées, que ce Père attribue la consécration et le changement. « Jé- » sus-Christ crie : CECI EST MON CORPS : devant la bé- » nédiction de ces paroles célestes, on nomme une » autre espèce; » c'est-à-dire, du pain : « après la » consécration, on exprime que c'est le corps de » Jésus-Christ. Il dit que C'EST SON SANG : devant la » consécration on nomme une autre chose; » c'est-à-dire, on nomme du vin : « après la consécration » on nomme du sang; et vous dites, AMEN, il est » vrai. Que votre esprit confesse au dedans ce que » votre bouche prononce[3]. »

Qui ne voit donc qu'il parle ici de ce qui se fait dans l'Eglise à la célébration des mystères, et que c'est aux paroles de Jésus-Christ qu'on y répète, qu'il attribue la vertu? Et cependant l'anonyme s'emporte ici contre moi, comme si j'avais falsifié les paroles de saint Ambroise : *Hé donc! faut-il, après avoir corrompu la foi des Pères, corrompre et falsifier leurs témoignages[4]?* Laissons-lui passer son exclamation, pourvu du moins qu'on reconnaisse la coutume perpétuelle des protestants, de faire la contenance la plus triomphante, quand ils savent le moins où ils en sont.

Notre auteur montre bien la confusion où il est, lorsqu'il fait semblant d'ignorer le passage du livre des Sacrements; et il dit qu'il y répondra quand j'en aurai marqué l'endroit. Je l'avais marqué à la marge; et s'il avait seulement ouvert les yeux, il y aurait vu l'endroit que j'y ai marqué : il y aurait lu ces paroles : « Voulez-vous savoir comment la con- » sécration se fait par des paroles célestes? Le prê- » tre dit : Rendez-nous cette oblation approuvée, » raisonnable, ratifiée, qui est la figure du corps » et du sang[5]. » Le ministre a cru peut-être que le mot de *figure* me ferait peur, et que je n'oserais jamais produire ces paroles. Il se trompe; car la suite va faire voir que si avant la consécration l'o-

1. *De prodit. Judæ, hom.* I, *n.* 6, *t.* II, *pag.* 384. — 2. *Hom.* II *in II. Tim.*, *n.* 84 *tom.* XI, *pag.* 671, *in Matth., etc.* — 3. *Hist. de l'Euch., I. part., ch.* VII, *pag.* 83.

1. *De iis qui init. seu de Myst., cap.* IX, *n.* 50; *tom.* II, *col.* 338. — 2. *Anon., p.* 257. — 3. *Amb., De iis, etc.* — 4. *Anon., p.* 257. — 5. *Lib.* IV, *c.* V; *tom.* II, *col.* 371.

blation n'est encore qu'une figure, elle devient la vérité aussitôt après. Car cet excellent auteur expliquant la suite de la consécration, en attribue la vertu aux paroles de Jésus-Christ qu'on répète : « Devant, dit-il, qu'on ait consacré, c'est du pain; » mais quand les paroles de Jésus-Christ sont pro- » noncées, c'est le corps de Jésus-Christ. » Il en dit autant du sang, afin qu'on ne s'aille pas imaginer qu'il puisse être consacré d'une autre sorte : « De- » vant les paroles de Jésus-Christ, poursuit ce » Père, c'est un calice plein de vin et d'eau : quand » les paroles de Jésus-Christ ont fait leur opération, » là est fait le sang de Jésus-Christ, qui a racheté » le monde. Voyez donc, conclut-il, en combien de » manières la parole de Jésus-Christ est puissante » pour tout changer. »

Qu'importe que cet auteur soit un autre que saint Ambroise, ou saint Ambroise lui-même; puisqu'il est constant d'ailleurs que c'est un auteur ancien, qui n'a fait qu'étendre et expliquer, mais toujours avec la même douceur, et un semblable génie, ce que saint Ambroise a compris en moins de paroles dans l'instruction des nouveaux baptisés. Nos adversaires ne gagnent rien dans ces disputes, et en divisant les auteurs, ils ne font que multiplier les témoins qui déposent contre eux. Pour l'anonyme, qui fait ici semblant de douter de l'instruction des nouveaux baptisés[1], et qui ne veut pas sentir saint Ambroise dans un style si coulant, si doux et si plein d'une solide et tendre piété; il sait bien en sa conscience qu'un tel doute est méprisé de tous les savants; et que la froide critique de quelques auteurs de la religion, pour contester ce livre à saint Ambroise, n'a servi qu'à faire voir qu'ils en étaient terriblement incommodés. Et après tout, qu'y a-t-il ici de nouveau? On trouve dans ces deux livres ce qu'on trouve dans tous les auteurs de ce temps; ce que les auteurs de ce temps ont reçu de plus haut. Saint Justin a dit dès le commencement du second siècle, que les aliments ordinaires dont nos corps sont sustentés, deviennent l'Eucharistie *par la prière de la parole qui vient de Jésus-Christ*[2]. L'anonyme chicane ici sur le mot de prière; parce qu'il ne veut pas entendre qu'il y a une intention de prière dans les paroles qu'on récite pour obtenir de Dieu un certain effet. Mais enfin il faut céder à ces termes de saint Justin, qui met la consécration de l'Eucharistie *dans la parole qui vient de Jésus-Christ.* C'est en ce sens que saint Irénée a répété par deux fois, que le calice « mêlé de vin et d'eau, et le pain rompu, en » recevant la parole de Dieu, deviennent l'Eucha- » ristie du corps et du sang de Jésus-Christ[3]. » Quelle parole de Dieu reçoit l'Eucharistie, si ce n'est celle que Jésus-Christ a proférée? Mais de quelque manière qu'on le veuille prendre, toujours est-ce une parole prononcée sur l'Eucharistie, et autant sur le vin que sur le pain, qui les fait devenir le corps et le sang. Les Pères de tous les siècles le disent également; et avant eux tous saint Paul avait dit : *Le calice de bénédiction que nous bénissons :* et le maître même a été l'original de ces paroles consécratoires, en ce qu'il a dit séparément sur le pain, *Ceci est mon corps*, et sur le vin, *Ceci est mon sang;* sanctifiant chacun de ces aliments par sa consécration particulière. Qu'on ne dise plus que ces paroles, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sont des paroles énonciatives et déclaratives. Car nous avons démontré cent et cent fois, et tous les siècles l'ont cru avant nous, qu'à celui qui est tout-puissant, dire et opérer c'est la même chose, et que sa parole qui est la vérité même, se vérifie toujours par sa propre force. Ainsi à cette parole, *Femme, tu es guérie*[1], la maladie disparaît : ainsi à ces mots puissants, *Enée, le Seigneur Jésus vous guérit*[2], le mouvement et la force reviennent à ce paralytique. Et pour montrer qu'il y a une vertu de commandement dans ces énonciations de Jésus-Christ, et des hommes lorsqu'ils agissent par sa puissance; c'est qu'en même temps qu'il dit, *Vos péchés vous sont remis*[3], on entend que c'est lui qui les remet, et qu'il exerce sa toute-puissance par ces paroles. Selon cette sainte doctrine, comme il y a une intention de commandement dans ces paroles, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, lorsque Jésus-Christ les prononce; de même il y a aussi une intention de prière, lorsque nous les répétons en mémoire du premier effet qu'elles ont eu, afin d'avoir encore la même grâce. Quand donc l'anonyme dit qu'on ne peut croire, « que le récit de l'institution de l'Eu- » charistie soit invoquer Dieu, et qu'il faut avoir la » cervelle troublée pour croire une telle extrava- » gance[4]; » j'entends un froid grammairien, qui, servilement attaché au son des paroles, dit des injures à ceux qui en prennent l'intention et l'esprit. Mais qu'il dise ce qu'il lui plaira; qu'il traite d'extravagance la doctrine de tous les siècles; il ne nous échappera pas par ce moyen : puisqu'enfin, soit que les paroles de Jésus-Chriet répétées opèrent par elles-mêmes tout le mystère, soit qu'il faille, pour en appliquer la vertu, user d'une prière plus expresse; toujours demeurera-t-il pour certain que la parole y est nécessaire, que le calice comme le pain a sa bénédiction et sa consécration particulière; et que cette vérité est si manifeste, qu'il n'y a pas seulement un auteur ecclésiastique où on ne la trouve très-clairement exprimée. De sorte que l'anonyme semble avoir entrepris de joindre ensemble toutes les absurdités imaginables, lorsqu'il a dit que l'on consacrait sans paroles, ou avec des paroles prononcées la veille, ou enfin avec des paroles qui n'ont aucun rapport avec l'Eucharistie, soit qu'il ait voulu y faire servir l'Oraison dominicale ou d'autres prières générales et indéfinies; et qu'enfin tous les protestants montrent la dernière faiblesse, lorsque pressés non-seulement par l'office des présanctifiés, mais encore par la communion domestique et par celle des malades, ils nous apportent pour tout dénouement à une telle difficulté, une chose aussi pitoyable et aussi inconnue à l'antiquité que leur consécration par le mélange.

Jusqu'ici j'avais dédaigné de rapporter une solution de l'anonyme, qui ne m'avait paru digne que de mépris. C'est que les catholiques romains pourraient croire, par l'exemple de l'eau bénite, que le sang peut être également consacré et par la parole

1. *Anon.*, p. 257. — 2. *Just.*, *Apol.* I, *n.* 66; *p.* 83. — 3. *Iren.*, *lib.* V, *cap.* II, *n.* 2 *et seq. pag.* 293.

1. *Luc.*, XIII. 12. — 2. *Act*, IX. 34. — 3. *Luc*, VII. 48. — 4. *Anon.*, p. 258.

et par le mélange : « puisque, dit-il[1], pour faire » l'eau bénite, il faut dire certains mots et certains » formulaires, et qu'on en fait néanmoins autant » de nouvelle qu'on veut en la mêlant avec de nou- » velle eau, sur laquelle cependant on ne dit aucun » formulaire. » Mais encore que cette grossière imagination, durant l'ignorance des derniers siècles semble en effet être entrée dans quelques têtes, tout ce qu'il y a eu de gens un peu éclairés, ont bien vu qu'elle ne pouvait s'accommoder avec la doctrine catholique, pour deux raisons : la première, parce que l'Eucharistie ne se fait pas par une simple bénédiction extérieure, mais par un très-véritable et très-réel changement dans les substances; la seconde, parce que ce changement, qui ne peut venir que par une opération et institution divine, demande aussi qu'on se serve du moyen précisément institué de Dieu, et qu'il n'est pas libre à l'Eglise d'en disposer comme il lui plaît, ainsi qu'elle peut faire de ses cérémonies. J'ai honte qu'il faille descendre à ces minuties; mais la charité le veut, puisque des esprits prévenus s'y laissent quelquefois embarrasser. La suite sera plus claire; et après que nous sommes sortis des chicanes et des incidents qu'on nous faisait sur les faits, la vérité de notre doctrine va paraître avec toute sa lumière, comme la clarté d'un beau jour, quand le soleil a percé les nuages[1].

1. *Anon.*, *pag.* 254.

1. Bossuet n'a point composé la troisième partie de cet excellent ouvrage. Cette dernière partie, suivant le manuscrit que nous avons sous les yeux, devait porter pour titre : DÉMONSTRATION DE LA VÉRITÉ CATHOLIQUE. Au reste, cet ouvrage tel qu'il est, et sans la troisième partie, forme un tout et remplit l'objet que le savant auteur s'était proposé. (*Edit. de Paris.*)

EXPLICATION

DE QUELQUES DIFFICULTÉS SUR LES MYSTÈRES DE LA MESSE,

A UN NOUVEAU CATHOLIQUE.

I. OBJECTIONS *contre la doctrine de l'Eglise catholique, tirées de la liturgie ou des prières de la Messe.* — Vous souhaitez, monsieur, que je vous explique quelques difficultés sur la messe, que vos ministres vous ont faites autrefois, et qui ne laissent pas de vous revenir souvent dans l'esprit, quelque soumis que vous soyez d'ailleurs à l'autorité de l'Eglise catholique.

Ces difficultés, dites-vous, ne regardent pas le commencement de la messe, qui ne contient autre chose que des psaumes, de pieux cantiques, de saintes lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Vos difficultés, dites-vous, commencent à l'endroit qui s'appelle proprement le sacrifice, la liturgie et la messe; c'est-à-dire, à l'endroit de l'oblation ou de l'offerte, et à la prière qui s'appelle Secrète. Elles se continuent dans toute la suite, c'est-à-dire, dans le canon et dans tout le reste qui regarde la célébration de l'Eucharistie, jusqu'à la prière qu'on appelle Postcommunion. En tout cela vous ne voulez pas que je vous parle de la demande du secours des saints, sur quoi vous êtes pleinement satisfait, jusqu'à ne pouvoir comprendre sur quel fondement on a prétendu que ces demandes intéressassent la gloire de Dieu ou la médiation de Jésus-Christ, au nom duquel, comme de celui par qui seul on peut avoir accès, on demande à Dieu qu'il les reçoive. Toutes vos difficultés regardent la célébration de l'Eucharistie; et premièrement vous voulez que je vous décide si le mot de *messe* a une origine hébraïque, comme plusieurs docteurs catholiques l'ont prétendu, ou s'il a une origine purement latine tirée du mot *missio* ou *missa*, c'est-à-dire, renvoi; à cause qu'au commencement de l'oblation on renvoyait les catéchumènes, les pénitents, les énergumènes ou possédés, et à la fin tout le peuple, dont on voit encore un reste en ces mots : *Ite, missa est*, par lesquels on finit le saint sacrifice. Que si c'est là, comme vous pensez, la vraie origine du mot de messe, vous vous étonnez qu'un si grand mystère ait été nommé par une de ses parties des moins principales. Mais sans vous arrêter beaucoup à la difficulté du nom, qui doit être toujours la moindre, et ne mérite pas d'être comptée, la grande difficulté que vos ministres vous ont faite autrefois regarde le fond des prières : car la messe n'étant autre chose que la célébration de l'Eucharistie, la doctrine de l'Eglise catholique doit s'y trouver tout entière; et c'est, disent ces messieurs, ce qui n'est pas. Il est vrai, poursuivez-vous, qu'une partie de la doctrine catholique, qui regarde l'oblation ou le sacrifice, y est très-visible; et encore que les ministres tâchent d'éluder la force du mot, en disant qu'il le faut entendre d'une oblation ou d'un sacrifice improprement dit, vous ne vous accommodez pas de cette réponse. Car on dit trop distinctement et trop souvent, qu'on offre à Dieu en sacrifice les dons proposés, pour nous laisser croire que ces paroles ne doivent pas être prises dans leur signification naturelle; mais enfin c'est du pain et du vin qu'on offre. Ce sacrifice est appelé par les anciens un sacrifice de pain et de

vin; et c'est pourquoi ils l'appellent le sacrifice de Melchisédech, à cause que, selon eux, ce grand sacrificateur du Dieu très-haut lui offrit le pain et le vin qu'il fit prendre ensuite à Abraham et aux siens. Voilà une première difficulté. Les autres sont bien plus grandes; car les ministres prétendent que, dans toutes les prières qui regardent la célébration de l'Eucharistie, il n'y a rien qui démontre la présence réelle, ni la transsubstantiation ou changement de substance : ce qui néanmoins étant, selon nous, le fond du mystère, est sans doute ce qui doit y être le plus expressément marqué. Mais, poursuit-on, loin qu'il le soit en termes aussi formels qu'il serait à désirer, on y voit plutôt le contraire, puisqu'on trouve dans une Secrète du jour de Noël : *Que la substance terrestre nous confère ou nous donne ce qui est divin*[1]. Elle y demeure donc cette substance, et on ne nous doit pas dire qu'elle soit changée. Dans une autre prière, on demande que *ce qu'on célèbre en figure ou en apparence*, specie, *on le reçoive aussi dans la vérité même*[2]. Et en effet, disent les ministres, si on eût cru offrir Jésus-Christ même, c'est-à-dire, son vrai corps et son vrai sang, aurait-on demandé tant de fois à Dieu de l'avoir pour agréable? Mais on fait plus : on prie Dieu dans le canon d'avoir agréable l'oblation qu'on lui fait, comme il a eu agréables les présents d'Abel, et le sacrifice d'Abraham ou de Melchisédech : ce qui montre qu'il n'y a ici que des créatures offertes, et tout au plus des figures de Jésus-Christ, non plus que dans l'oblation d'Abel et des autres justes. Car quelle apparence de comparer le corps et le sang de Jésus-Christ, où réside la perfection, à des choses si imparfaites? Mais voici bien plus : non contents de prier Dieu qu'il ait agréable l'oblation qu'on lui fait, comme si on en doutait, on prie Dieu *de se la faire présenter par la main de son saint ange sur son autel céleste.* Quoi! pour faire valoir devant Dieu l'oblation du corps de son Fils, il y faut le ministère d'un ange? Le Médiateur a besoin d'un médiateur, et Jésus-Christ n'est pas reçu par lui-même? Cette prière se fait après la consécration. Toutes les Secrètes sont pleines de prières qu'on fait à Dieu, d'avoir agréables nos oblations par l'intercession et le mérite de ses saints. Je sais, dites-vous, comme il faut entendre le mot de mérite, et vous me l'avez assez expliqué. Je ne me fâche pas non plus de l'intercession des saints, que vous m'avez aussi très-bien fait entendre; mais je vous prie de m'aider encore à comprendre comment on peut employer les saints, afin d'obtenir de Dieu qu'il ait agréables nos oblations, si ces oblations, lorsqu'elles sont consacrées, ne sont autre chose que le corps et le sang de Jésus-Christ, et surtout, quel est le sens de cette prière qu'on fait en mémoire de saint Paul[3] : « O Seigneur, sanctifiez ces » dons par les prières de votre apôtre, afin que ce » qui vous est agréable par votre institution, vous » devienne plus agréable par la protection d'un tel » suppliant. » Se peut-il faire que l'institution de Jésus-Christ, ou plutôt que Jésus-Christ même devienne plus agréable par les prières d'un saint? Mais voici bien pis. Ce sacrifice qu'on offre par les prières des saints, on le leur offre en quelque sorte à eux-mêmes, puisqu'on l'offre à leur honneur. Si ce qu'on offre c'est Jésus-Christ même, peut-on l'offrir à l'honneur de ses serviteurs? Tout cela est bien bizarre, pour ne rien dire de plus, disaient vos ministres. Les habiles parmi eux sentent bien que ces prières sont très-anciennes; mais ils tirent avantage de cette antiquité, puisqu'elle nous est contraire. Ils trouvent aussi fort étrange qu'on bénisse avec des signes de croix le corps de Notre Seigneur, même après la consécration : et cette ancienne cérémonie leur paraît encore une preuve contre la présence réelle, puisqu'on n'aurait jamais béni ce qu'on aurait cru être la source de toute bénédiction.

Enfin ils demandent, dites-vous, qu'on leur montre l'adoration de l'hostie dans les anciens *Sacramentaires*. On n'y voit point, disent-ils, ni même dans l'Ordre romain, lorsqu'on y prescrit le rit de la communion, qu'on la reçoive à genoux, ni qu'on y fasse le moindre acte de respect envers la sainte Eucharistie : on n'y voit point ces génuflexions qu'on trouve dans notre Missel. L'élévation que nous pratiquons à présent, aussitôt après la consécration, ne s'y trouve non plus; et celle qu'on y remarque en d'autres endroits, comme à l'endroit du *Pater*, a une tout autre fin que celle d'adorer Jésus-Christ, puisque les anciens interprètes du canon n'y trouvent qu'une cérémonie de l'oblation, ou la commémoration de l'élévation de Jésus-Christ à la croix, et quelqu'autre mystère semblable. Ils prétendent aussi que les Grecs n'adorent non plus que nous; et qu'en général leur liturgie, dont nous vantons la conformité avec la nôtre, en est tout à fait différente, surtout en ce qui regarde la consécration, puisqu'ils la font par la prière après le récit des paroles de Notre Seigneur[1], loin de la faire consister comme nous dans ces paroles mêmes. Ils ajoutent que l'oblation se fait parmi eux, tant pour les saints, et même pour la sainte Vierge, que pour le commun des morts; et ils concluent de cette coutume, qu'il n'y a donc rien à tirer de l'oblation pour les morts en faveur du purgatoire ou de cet état mitoyen que nous admettons, mais que les Grecs, à ce qu'ils disent, ne connaissent pas. Voilà les difficultés que vous proposez. Il est vrai que les écrits des ministres, et surtout l'*Histoire de l'Eucharistie* du ministre de la Roque, en sont pleins. Les voilà du moins dans toute leur force, et vous ne m'accuserez pas de les avoir affaiblies. Vous en demandez la résolution, non par des raisonnements, mais par des faits. C'est, monsieur, ce que je vais faire avec la grâce de Dieu. Le fait même résoudra tout; et vous verrez les difficultés s'évanouir devant vous les unes après les autres, à mesure que j'exposerai les sentiments de l'Eglise par les termes de sa liturgie.

II. *Explication du mot de messe.* — Et d'abord, pour ce qui regarde le nom de la messe, je vous décide, sans hésiter, que l'origine en est latine, et telle que vous l'avez remarquée. Le mot de *missa* est une autre inflexion du mot *missio*. On a dit *missa*, congé, renvoi, pour *missio*, comme on a dit *remissa* pour *remissio*, rémission, pardon; *oblata* pour *oblatio*, oblation; *ascensa* pour *ascensio*, ascension; et peut-être même *secreta* pour *secretio*,

1. *Miss.* — 2. *Postcom. sabb. quat. temp. septemb.* — 3. *Die Fest. Apost. Pet. et Paul. Cath. Pet., etc.*

1. *Miss. Chryst., etc.*

séparation ; parce que c'était la prière qu'on faisait sur l'oblation, après qu'on avait séparé d'avec le reste ce qu'on en avait réservé pour le sacrifice ; ou après la séparation des catéchumènes, et après aussi que le peuple qui s'était avancé vers le sanctuaire ou vers l'autel, pour y porter son oblation, s'était retiré à sa place ; ce qui fait que cette oraison appelée *super oblata* dans quelques vieux Sacramentaires, est appelée *post secreta* dans les autres.

Quoi qu'il en soit de cette origine de la secrète, celle de *missa* est certaine ; et il est vrai que les Latins ont donné ce nom au sacrifice, à cause que, lorsqu'on venait à l'oblation, on renvoyait les catéchumènes, les pénitents et les possédés, et à la fin tout le peuple, par une solennelle proclamation, comme vous l'avez remarqué.

Ce renvoi des catéchumènes et des autres se faisait aussi par une proclamation du diacre qui criait à haute voix : Que les catéchumènes sortent. Ils venaient ensuite recevoir la bénédiction du pontife, par l'imposition de ses mains, et une prière proportionnée à leur état. Ensuite ils se retiraient en grande humilité et en grand silence. Les pénitents faisaient de même, après qu'on leur avait aussi dénoncé qu'ils eussent à se retirer. On éloignait aussi les possédés qu'on séparait du peuple fidèle, tant à cause que leur état, qui les soumettait au démon, avait quelque chose de trop ravalé ou de trop suspect, pour mériter la vue des mystères, qu'à cause aussi qu'on craignait qu'ils n'en troublassent la cérémonie et le silence par quelque cri ou par quelque action indécente.

Cette exclusion solennelle de ces trois sortes de personnes, donnait au peuple une haute idée des saints mystères ; parce qu'elle lui faisait voir quelle pureté il fallait avoir seulement pour y comparaître, et à plus forte raison pour y participer.

Le renvoi qu'on faisait du peuple fidèle, après la solennité accomplie, n'était pas moins vénérable ; parce qu'il faisait entendre, ce qui aussi est ordonné dans plusieurs canons, qu'il n'était pas permis de sortir sans le congé de l'Eglise, qui ne renvoyait ses enfants qu'après les avoir remplis de vénération pour la majesté des mystères et des grâces qui en accompagnaient la réception : de sorte qu'ils s'en retournaient à leurs occupations ordinaires, se souvenant que l'Eglise, qui les y avait renvoyés, les avertissait par ce moyen de les faire avec la religion que méritait leur vocation, et l'esprit dont ils étaient pleins.

Vous voyez bien, monsieur, que ce renvoi avait quelque chose de plus auguste que vous ne l'aviez d'abord pensé. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il n'y avait rien dans le sacrifice qui frappât davantage les yeux du peuple. C'est lui qui donne les noms, et il les donne par ce qui le frappe davantage ; et parce qu'on dénonçait cette mission ou ce renvoi solennellement par trois ou quatre fois, on n'appelait point le sacrifice, *missa* seulement au singulier, mais au pluriel, *missæ :* on disait *missas facere, missarum solemnia :* et ainsi du reste ; parce qu'il n'y avait pas pour un seul renvoi, et qu'après avoir renvoyé, ainsi qu'il a été dit, les catéchumènes, les possédés et les pénitents, on finissait l'action en renvoyant tout le peuple.

III. *Explication des difficultés qui regardent la chose même. Distribution de la messe en toutes ses parties.* — Après avoir expliqué le nom, pour maintenant venir au fond du mystère, souvenez-vous, avant toutes choses, de l'antiquité des prières, d'où l'on tire les difficultés qui vous embarrassent. Nous parlerons en son lieu d'une antiquité si vénérable : il me suffit, quant à présent, que vous observiez que ce n'est pas sans raison que les ministres tâchent d'y trouver leur doctrine sur la présence réelle, plutôt que la nôtre. Car comme ils savent bien en leur conscience qu'elles sont d'une grande antiquité, s'ils avouaient qu'elles nous sont favorables, ils seraient en même temps contraints d'avouer que la date de notre croyance est plus ancienne qu'ils ne veulent ; c'est pourquoi ils ont raison, selon leurs principes, de les tirer à leur sens, comme ils tâchent aussi d'y tirer les anciens Pères.

Mais pour leur ôter tout prétexte, venons au fond, et disons que la célébration de l'Eucharistie contenait deux actions principales dont vous convenez : l'oblation, dans laquelle la consécration est enfermée, et la participation ou la réception. Pour nous arrêter d'abord au fait, comme vous le souhaitez, et qu'il est juste, l'oblation consiste en trois choses : l'Eglise offre à Dieu le pain et le vin ; elle lui offre le corps et le sang de Notre Seigneur ; elle s'offre enfin elle-même, et offre à Dieu toutes ses prières en union avec Jésus-Christ qu'elle croit présent : voilà les faits qu'il nous faut considérer. Nous remonterons après, si vous voulez, à l'Ecriture, afin de vous tout montrer jusqu'à la source ; mais il importe, avant toutes choses, de bien comprendre la pratique ; et c'est aussi ce que vous voulez.

IV. *Comment l'Eglise offre à Dieu du pain et du vin, et que ce n'est que pour en faire le corps et le sang. Prière de la liturgie latine.* — Pour entendre ce que fait l'Eglise en offrant à Dieu le pain et le vin, il nous faut considérer les prières qui précèdent la consécration, non-seulement dans le canon de la messe, mais encore dans les oraisons qu'on nomme secrètes, autrement, *super oblata,* à cause qu'on les dit sur les oblations, c'est-à-dire sur le pain et sur le vin, après qu'ils ont été mis sur l'autel.

C'est là donc que nous apprenons que l'Eglise offre, à la vérité, le pain et le vin, mais non pas absolument et en eux-mêmes ; car dans la nouvelle alliance on n'offre plus à Dieu des choses inanimées, ni autre chose que Jésus-Christ : c'est pourquoi on offre le pain et le vin pour en faire son corps et son sang.

Cette oblation se prépare dès le moment où en élevant le pain et le calice qu'on doit consacrer, on prie Dieu d'en avoir l'offrande agréable, de la bénir, de la sanctifier, et enfin de la consacrer pour en faire le corps et le sang de son Fils. Cette prière se fait souvent et en termes exprès dans l'oraison qu'on appelle secrète ; mais elle se fait tous les jours, dans l'action même de la consécration, où l'on prie Dieu « de bénir, de recevoir, de ratifier et de rendre » agréable en tout et partout cette oblation, c'est-à-» dire ce pain et ce vin, afin d'en faire pour nous » le corps et le sang de Jésus-Christ son Fils bien-» aimé. »

Nous disons que ce corps et ce sang sont faits

pour nous, au même sens qu'il est écrit dans Isaïe : *Un petit enfant nous est né, un fils nous est donné*[1] : non point pour faire entendre, comme le prétendent les ministres, que les symboles sacrés ne sont faits le corps et le sang que dans le temps que nous les prenons; mais afin que nous concevions que c'est pour nous qu'ils sont faits dans ce mystère, de même que c'est pour nous qu'ils ont été conçus et formés dans le sein de la sainte Vierge.

Il faut donc entendre ici une espèce de production du corps et du sang dans l'Eucharistie, aussi véritable et aussi réelle que celle qui fut faite dans le bienheureux sein de Marie au moment de la conception et de l'incarnation du Fils de Dieu : production qui lui donne en quelque façon un nouvel être, par lequel il est sur la sainte table aussi véritablement qu'il a été dans le sein de la Vierge, et qu'il est maintenant dans le ciel.

V. *Prière conforme de l'Eglise grecque, où le changement du pain et du vin est attribué au Saint-Esprit. Raison de cette doctrine.* — C'est pourquoi on se sert ici du mot de *faire*, pour marquer une véritable et très-réelle action, qui se termine à faire dans ce saint mystère un vrai corps et un vrai sang, et le même qui fut fait au sein de Marie. C'est aussi ce que les Grecs expriment dans leur liturgie, lorsqu'en priant Dieu comme nous de faire de ce pain et de ce vin le corps et le sang de Jésus-Christ, ils demandent expressément, que *ce pain soit fait le propre corps, et ce vin le propre sang de Jésus-Christ*[2]. Et ils ajoutent, qu'ils le soient faits *par le Saint-Esprit, qui change ce pain et ce vin.* Par où ils nous marquent premièrement une action véritable, puisqu'ils demandent que le Saint-Esprit, qui est la vertu de Dieu, y soit appliqué; et secondement un changement très-réel, qui fasse du pain et du vin *le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ;* car ce sont les termes dont ils se servent. Ce qui aussi a fait dire à saint Isidore, disciple de saint Chrysostome, et une des lumières du quatrième siècle, que « le Saint-Esprit est vraiment » Dieu, puisque dans le saint baptême il est également » invoqué avec le Père et le Fils; et qu'à la » table mystique c'est lui qui rend le pain commun, » le propre corps dans lequel le Fils de Dieu s'est » incarné[3]. » Ce qu'il dit ensuite du sang, lorsque, pour inviter les fidèles à n'abuser pas du vin, il les fait ressouvenir que *le même Saint-Esprit* en consacre *les prémices, dont il fait à la sainte table le sang du Sauveur*[4].

Et remarquez que comme ce corps et ce sang ont été formés la première fois par le Saint-Esprit agissant dans le sein de la sainte Vierge, selon ce qui est porté dans le Symbole, *conçu du Saint-Esprit;* c'est encore le Saint-Esprit qu'on invoque pour les faire ici de nouveau; afin que nous entendions non une action improprement dite, mais une action physique et aussi réelle que celle par laquelle le corps du Sauveur a été formé la première fois. Au reste, on ne peut pas douter que cette prière, où l'on demande la descente du Saint-Esprit, pour faire du pain le corps, et du vin le sang de Jésus-Christ, ne soit très-ancienne dans la liturgie des Grecs; puisqu'on la trouve en termes formels dans saint Cyrille de Jérusalem, auteur du quatrième siècle, qui, après l'avoir rapportée comme reçue par le commun usage des Eglises, en confirme la vérité, en disant, *que ce que le Saint-Esprit touche, est changé et sanctifié*[1] : par où il nous montre un changement aussi réel que le contact et l'action est puissante et efficace.

VI. *Les Latins comme les Grecs attribuent au Saint-Esprit le changement. Prières des anciens livres sacramentaires.* — Et pour mieux marquer le consentement de l'Orient et de l'Occident dans cette doctrine, ce que les Grecs ont exprimé par la prière que nous venons de voir, les Latins l'expriment aussi par ces paroles : « Prions, mes frères, » Jésus-Christ avec affection, que lui, qui a changé » l'eau en vin, change aujourd'hui en sang le vin » de nos oblations[2]. » Ce qu'on attribue en un autre endroit au Saint-Esprit, par ces paroles : « O » Seigneur, que le Saint-Esprit, votre coopérateur » coéternel, descende sur ce sacrifice; afin que le » fruit de la terre, que nous vous présentons, soit » changé en votre corps, et ce qui est dans le » calice en votre sang[3]. » Nous venir dire maintenant que tout ceci est figuré, outre les raisons générales qui renversent cette prétention, c'est introduire dans la prière, c'est-à-dire, dans le plus simple de tous les discours, les figures les plus violentes et les plus inusitées; c'est appeler à son secours les plus grands miracles, les opérations les plus efficaces, et le Saint-Esprit lui-même avec sa toute-puissance, pour vérifier des figures et des métaphores. Le faire une fois, ce serait trop; mais le continuer et l'inculquer à chaque occasion, ce serait chose trop insupportable. C'est néanmoins ce que fait l'Eglise; et afin de tenir toujours un même langage, ce qu'elle dit en célébrant les mystères, elle le dit encore en consacrant le prêtre qui les doit offrir : car dès cette antiquité on priait Dieu, comme on fait encore, qu'il sanctifiât ce ministre nouvellement consacré, afin qu'il *transformât le corps et le sang de Jésus-Christ, par une pure et irrépréhensible bénédiction*[4].

Enfin on priait tous les dimanches, « en offrant » selon le rit de Melchisédech, que par la vertu de » Dieu opérante, on reçût le pain changé au corps, » et le breuvage changé au sang, en sorte qu'on » reçût dans le calice ce même sang, qui était sorti » du côté sur la croix[5] : » après quoi on finissait en ces termes : « Seigneur Jésus-Christ, nous man- » geons le corps qui a été crucifié pour nous, nous » buvons le sang qui a été répandu pour nous; » afin que ce corps nous soit à salut, et ce sang en » rémission de nos péchés, maintenant et à tous » les siècles des siècles. »

VII. *Pourquoi le sacrifice de l'Eucharistie était appelé holocauste.* — Ce changement, opéré par le Saint-Esprit, du pain au corps, et du vin au sang, était cause que ce sacrifice était regardé comme une espèce d'holocauste, c'est-à-dire, comme une victime consumée par le feu; parce qu'en effet le pain et le vin étaient consumés par le Saint-Esprit comme par un feu divin et spirituel : et c'est ce

1. *Is.*, IX. 6. — 2. *Lit. Basil.*, *tom.* II, *Append*, *pag.* 679. — 3. *Isid. Pelus.*, *l.* I, *Ep.* CIX, *p.* 34. — 4. *Idem*, *Ep.* CCCXIII, *pag.* 84.

1. *Cat.* V. *Mystag.*, *pag.* 327. — 2. *Miss. Goth. Missa.* XI. *in diem Epiph.* — 3. *Idem*, *Miss.* XII. — 4. *Miss. Goth. in Ord. Presbyt.* — 5. *Miss. Goth. in fin. in Miss. Dom.*, *n.* 80.

qu'on exprimait par cette prière qui se trouve dans tous les anciens Sacramentaires durant l'octave de la Pentecôte, comme on les récite encore aujourd'hui : « Nous vous prions, ô Seigneur, que les » sacrifices offerts devant votre face, soient consumés » par ce feu divin, dont les cœurs des apôtres ont » été embrasés[1]. »

C'est en ce sens que le sacrifice du Nouveau Testament est appelé quelquefois un holocauste ; avec cette différence, que le feu qui consumait les victimes anciennes, était un feu qui ne pouvait que consumer et détruire, et qui en effet consumait et dévorait de telle sorte l'hostie immolée avec les pains et les liqueurs qu'on jetait dessus, qu'il n'en demeurait aucun reste ni même aucune apparence; au lieu que le feu que nous employons, c'est-à-dire, le Saint-Esprit, ne consume que ce qu'il veut : de sorte que, sans rien changer au dehors, parce qu'il ne veut rien donner au sens dans un sacrifice qui doit être spirituel, il ne consume que la substance; et encore ne la consume-t-il pas simplement pour la détruire comme fait le feu matériel; mais, comme c'est un esprit créateur, il ne consume les dons proposés que pour en faire quelque chose de meilleur : c'est pourquoi on le priait de descendre, ainsi qu'on a vu, non simplement pour changer le pain et le vin, mais pour en faire le corps et le sang de Notre Seigneur.

VIII. *Que la vraie matière de l'oblation était le corps et le sang de Notre Seigneur, et que la consécration en emporte l'oblation avec elle.* — Il est maintenant aisé d'entendre que la matière de cette oblation était véritablement le corps et le sang de Notre Seigneur, puisqu'on n'offrait le pain et le vin que pour y être changés par une vertu toute-puissante, c'est-à-dire par la vertu du Saint-Esprit; et c'est pourquoi ce mystère s'appelait : « la transfor» mation du Saint-Esprit[2], et la transformation du » corps et du sang de Jésus-Christ, par la vertu de » celui qui les créait, qui les bénissait, qui les » sanctifiait[3]; » c'est-à-dire, qui les formait sur l'autel, pour nous y être, et par l'oblation et par la manducation, une source de bénédiction et de grâce. Car Jésus-Christ ayant prononcé *qu'il se sanctifiait soi-même pour nous*, c'est-à-dire, qu'il s'offrait et se dévouait, *afin que nous fussions saints*[4]; nous ne craignons point de dire que cette sanctification et cette oblation de Jésus-Christ continue encore sur nos autels : et c'est essentiellement dans la consécration de l'Eucharistie que nous la faisons consister.

Et il est aisé de l'entendre, puisque poser devant Dieu le corps et le sang dans lesquels étaient changés le pain et le vin, c'était en effet les lui offrir : c'était imiter sur la terre ce que Jésus-Christ fait dans le ciel, lorsqu'il y paraît pour nous devant son Père, comme dit saint Paul[5]. C'est aussi à quoi revient ce que dit saint Jean dans son Apocalypse[6], lorsqu'il y vit l'Agneau devant le trône, vivant à la vérité, puisqu'il est debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies et des marques qu'il conserve encore, dans la gloire, de son immolation sanglante. Il est à peu près dans ce même état sur la sainte table, lorsqu'en vertu de la consécration il y est mis tout vivant, mais avec des signes de mort, par la séparation mystique de son corps d'avec son sang. Alors donc il est immolé spirituellement; il est offert à Dieu son Père, en mémoire de sa mort, et pour nous en appliquer continuellement la vertu.

IX. *L'Eglise explique clairement que c'est le vrai corps et le vrai sang qu'elle entend offrir.* — Or que ce soit ce corps et ce sang qu'on ait intention d'offrir à Dieu, l'Eglise s'en explique en termes formels dans la liturgie. C'est ce qu'on exprime dans la Secrète qu'on dit encore aujourd'hui le jour de l'Epiphanie, et qu'on trouve dans tous les vieux *Sacramentaires :* « O Seigneur, recevez avec des » yeux favorables ces dons de votre Eglise, par les» quels on vous offre, non pas de l'or, de la myrrhe » et de l'encens; mais on offre, on immole, et on » prend cela même qui était signifié par ces pré» sents, c'est-à-dire, Jésus-Christ Notre Seigneur[1]. »

Il est donc certain qu'on offrait non pas la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, mais la vérité même de ce corps et de ce sang : autrement on n'offrirait pas ce qui était figuré par les présents des mages, c'était à dire Jésus-Christ même, mais une figure pour une autre, et toujours des ombres, contre le génie de la nouvelle alliance.

Ce que nous venons de voir dans les plus anciens Sacramentaires, dans le romain et dans le gothique, qui était celui dont on usait principalement dans les pays que les Goths avaient occupés, nous l'allons voir dans un autre rit très-conforme à celui-là, aussi ancien, aussi vénérable, qu'on appelle Mozarabique : c'est celui qu'avait mis en ordre saint Isidore de Séville, dont on se servait anciennement dans une grande partie de l'Espagne, et qu'on garde encore à présent dans quelques Eglises de Tolède. Nous y lisons ces paroles qui ressentent l'esprit des premiers siècles[2] : « Nous, vos indignes serviteurs » et vos humbles prêtres, offrons à votre redoutable » Majesté cette hostie sans tache que le sein d'une » mère a produite par sa virginité inviolable, que la » pudeur a enfantée, que la sanctification a conçue, » que l'intégrité a fait naître. Nous vous offrons » cette hostie qui vit étant immolée, et qu'on im» mole vivante; hostie qui seule peut plaire, parce » que c'est le Seigneur lui-même. »

Les Eglises se communiquaient les unes aux autres ce qu'elles avaient de meilleur. Pour moi, je crois entendre dans cette prière, ou un saint Ambroise, ou quelqu'un d'une pareille antiquité, d'une pareille onction, d'une pareille piété. Cette prière se disait après avoir récité les noms de ceux dont les oblations étaient reçues, et pour lesquels on allait offrir; et on déclare en termes formels que ce qu'on allait offrir pour eux n'était rien de moins que Jésus-Christ même.

Pour nous répliquer maintenant qu'on offrait Jésus-Christ comme étant au ciel, il faudrait avoir oublié ce qu'on a vu tant de fois, que ce qu'on offrait, on le formait sur l'autel des dons qu'on y apportait, c'est-à-dire, du pain et du vin; ce qui est

1. *Fer.* 2 *in Oct. Pentec.* — 2. *Miss. Goth. Miss.* LXVI. — 3 *Idem, Miss.* VIII. — 4. *Joan.*, XVII. 19. — 5 *Heb.*, VII. 25; IX. 24, 26. — 6 *Apoc.*, V. 6.

1. *Sacr. Greg. Miss. Goth. in Miss. Epiph. Orat. post. Myst.* — 2 *Miss. Mozarab. in Miss. Nat. Dom. apud Mabill. de Litury. Gallic.*, p. 155.

inculqué partout dans ce Missel comme dans les autres.

X. *Préface admirable du Sacramentaire ambrosien et grégorien. Comment Jésus-Christ est divisé et ne l'est pas. Prière conforme de l'Eglise grecque.* — Et afin qu'on ne doute pas du consentement des Eglises, écoutons encore une préface de l'ancien Sacramentaire de saint Grégoire, qu'on lisait autrefois dans tout l'Occident[1], et qu'on trouve encore aujourd'hui dans le Missel ambrosien, tant dans l'ancien que dans le moderne; il ne se peut rien de plus exprès : « Il est juste, ô Seigneur! dit cette » admirable préface[2], que nous vous offrions cette » salutaire hostie d'immolation, qui est le sacre- » ment ineffable de la grâce divine, qui est offerte » par plusieurs, et qui par l'infusion du Saint- » Esprit est faite un seul corps de Jésus-Christ. » Chacun en particulier reçoit Jésus-Christ Notre » Seigneur, et il est tout entier dans chaque partie : » il est reçu de chacun sans diminution; mais il se » donne dans chaque partie en son entier. » Ce que l'Occident disait dans cette belle préface, et ce qu'on dit encore à Milan selon le rit ambrosien, se dit par tout l'Orient, dans la messe qui porte le nom de saint Chrysostome : « L'Agneau de Dieu, dit-on[3], » est divisé, et n'est pas mis en pièces : il se par- » tage à ses membres, et il n'est pas déchiré : on » le mange, et il n'est pas consumé; mais il sanc- » tifie ceux qui le reçoivent. » La même chose se trouve dans la liturgie de saint Jacques, qui est celle de l'Eglise de Jérusalem, dont on sait que ce saint apôtre fut le premier évêque; et nous aurons peut-être occasion de vous en rapporter les paroles en quelque autre endroit. Quel plaisir aurait-on eu dans une prière, malgré la simplicité naïve et intelligible qui y doit régner; quel plaisir, dis-je, d'étourdir le monde par des paradoxes, ou plutôt par des prodiges de propositions inouïes, en disant, comme une merveille, qu'on divise et qu'on ne divise pas; qu'on mange et qu'on ne consume pas; que c'est dans toute l'Eglise et dans toutes les oblations particulières un seul et même corps, et dans les moindres parcelles ce corps entier sans diminution; si tout cela ne se doit entendre que d'une présence en figure, et d'une manducation en esprit, c'est-à-dire de la présence la moins divisante, et de la manducation la moins consumante qu'on puisse jamais imaginer? Mais dans la doctrine de l'Eglise catholique, c'est un vrai miracle qu'un même corps humain soit donné à tous tout entier sous la moindre parcelle : ce corps en même temps est partagé et ne l'est pas; partagé, parce qu'en effet il est réellement donné à chaque fidèle; non partagé, parce qu'en lui-même il demeure entier et inaltérable.

Je ne m'arrête pas ici à vous expliquer comment Jésus-Christ est rompu et non rompu dans l'Eucharistie, divisé et non divisé : ce sont choses qu'on explique ailleurs par les locutions les plus simples et les plus naturelles à l'esprit humain. Ainsi quoiqu'il fût certain qu'à la rigueur, la troupe qui pressait Jésus-Christ ne le touchât pas, et que la femme, qui crut être guérie par son attouchement, n'eût en effet touché que la frange du bout de sa robe, les apôtres ne laissent pas de lui dire : *Maître, la presse vous accable, et vous demandez : Qui me touche*[1]*?* Et si l'autorité des apôtres n'est pas assez grande, Jésus-Christ ajoute lui-même : *Quelqu'un m'a touché*[2] *:* encore qu'il eût dit deux ou trois fois auparavant qu'on n'avait touché que ses habits, et que tous les évangélistes parlent de même d'un commun accord. Pourquoi cela, si ce n'est en effet qu'on touche un homme, dans la manière de parler simple et populaire, quand on touche les habits dans lesquels il est, et qui font comme un même corps avec lui? De même on est déchiré, on est mouillé, on est sali, quand les habits qu'on porte le sont, encore qu'à la rigueur on ne le soit pas en soi-même. Je n'ai pas besoin d'en dire ici davantage, et chacun peut achever la comparaison des espèces sacramentelles avec les habits, et de la personne habillée avec Jésus-Christ actuellement revêtu de ces espèces. Ce que j'ai entrepris de faire voir, c'est que les locutions dont on se sert dans la liturgie, et autant parmi les Grecs que parmi les Latins, tendent toutes à établir une présence réelle; et que, loin qu'on ait cherché dans les derniers siècles à multiplier de tels monuments, l'antiquité en avait dans ses Sacramentaires que nous n'avons plus aujourd'hui dans notre Missel. Car on n'a pas besoin de chercher des preuves pour des vérités qui sont venues naturellement de nos pères jusqu'à nous; ces preuves viennent toutes seules en mille endroits, et sortent comme de source. Ainsi il faut avouer, et il est vrai qu'on ne dit plus dans notre rit ordinaire la préface que j'ai récitée, non plus que celles qu'on trouve dans tous les anciens Sacramentaires pour tous les dimanches et pour toutes les fêtes de l'année. On les a ôtées maintenant, comme beaucoup d'autres choses qu'on ne laisse pas d'approuver beaucoup; sans autre raison apparente que de décharger les Missels, et de faciliter aux églises pauvres le moyen de les avoir. Quoi qu'il en soit, on n'en a réservé que sept ou huit pour les grands mystères et les fêtes les plus illustres; mais les autres sont constamment de même antiquité, de même esprit et de même goût, et se sont dites dès les premiers siècles dans presque toutes les églises d'Occident.

XI. *Conformité des prières des autres Eglises. Remarque que c'est Jésus-Christ qui s'offre lui-même tous les jours sur nos autels.* — Et il ne faut pas s'imaginer que celles qui ne disaient pas la préface dont nous venons de parler fussent d'une autre doctrine que les autres, puisqu'elles avaient en plusieurs endroits des choses équivalentes. Témoin dans l'Eglise grecque la prière qu'on vient de voir : témoin dans celles d'Espagne, ces mots déjà rapportés : « Nous vous offrons cette hostie qui vit » étant immolée, et qu'on immole vivante[3] : » témoin cette autre préface d'un très-ancien Sacramentaire, où en parlant de ce qu'on offre sur l'autel, « C'est ici, dit-on[4], ô Père éternel, l'Agneau de

1. Guitmond, évêque d'Averse en Italie, opposant cette préface à Bérenger, la lui allègue comme un monument autorisé par le suffrage de presque toutes les Eglises latines qui l'ont adoptée : *Quæ per totum pene orbem latinum habetur*. Liber I de Verit. Euchar. (*Edit. de Déforis.*)
2. *Sacr. Greg. Dom.* 5. *post Theoph. Edit. Men., p.* 27. *Miss. Ambrosian. apud. Pamel. in edit. Dom. et nov. in Dom* 6.
3. *Tom.* II, *Bibl. PP. G. L., p.* 83.

1. *Marc.*, V. 30, 31. — 2. *Luc.*, VIII. 44, 45, 46. — 3. *Miss. Mozarab. Sup.* — 4. *Contest. Miss. Pasch. Fer.* 4. *in Miss. Goth. Miss.* 41. *apud. Thom., p.* 312. *apud. Mabill. de Liturg. Gallic., p.* 256.

» Dieu votre Fils unique, qui ôte le péché du » monde, qui ne cesse de s'offrir pour nous, et nous » défend continuellement auprès de vous comme » notre avocat; parce qu'encore qu'il soit immolé, » il ne meurt jamais, et il vit, quoiqu'il ait été mis » à mort : car Jésus-Christ notre pâque a été im» molé, afin que nous immolions, non avec l'ancien » levain, ni par le sang des victimes charnelles, » mais dans les azymes de sincérité et de la vérité » du corps. »

On découvre ici un mystère qu'on ne saurait assez remarquer, qui est que dans l'oblation que nous faisons du corps de Jésus-Christ, c'est lui-même qui s'offre; mais qui s'offre continuellement, qui exerce par cette oblation continuelle, la fonction de notre avocat, qui vit toujours, pour être toujours immolé dans l'azyme de sincérité, c'est-à-dire, comme on l'interprète au même lieu, dans la vérité de son corps.

On voit, en d'autres endroits du même Missel, comment dans ce sacrifice, Jésus-Christ est le véritable sacrificateur, qui s'offre encore lui-même; et on explique que c'est à cause qu'étant l'instituteur de cette oblation, c'est en son nom et par son autorité qu'on la continue. « Il est juste de vous louer, » ô Dieu invisible, incompréhensible, immense, » père de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, en » instituant la forme d'un sacrifice perpétuel, s'est » premièrement offert à vous comme une hostie, et » nous a appris le premier qu'il devait être offert[1]. » On reconnaît ici que Jésus-Christ a institué un sacrifice perpétuel où il devait être offert, et où lui-même aussi nous avait appris à l'offrir. Et c'est pourquoi on disait dans une autre prière : « O Dieu » à qui nous offrons un sacrifice unique et singu» lier, après que vous avez fait cesser tous les » divers sacrifices d'autrefois[2]. » Et un peu après : « En rejetant toutes les ombres des victimes char» nelles, nous vous offrons, Père éternel, une hostie » spirituelle qui est toujours immolée, et qu'on » offre toujours la même, qui est tout ensemble et » le présent des fidèles qui se consacrent à vous, et » la récompense que leur donne leur céleste bien» faiteur : » prière qu'on trouve encore et de mot à mot dans l'ancien Missel de Gélase[3]. Mais qui n'y remarque clairement Jésus-Christ offert en personne dans un sacrifice très-véritable qui se renouvelle et se continue tous les jours, où il est en même temps le présent que nous faisons à Dieu, et la récompense éternelle que reçoivent ceux qui l'offrent?

C'est un sacrifice véritable, puisqu'il est substitué à la place de tous les sacrifices anciens; un sacrifice où l'on ne cesse d'offrir Jésus-Christ même en personne; un sacrifice que l'on renouvelle et que l'on continue tous les jours, et qui est néanmoins toujours unique, parce qu'on y offre incessamment la même victime; un sacrifice d'une nature tout à fait particulière, où celui que nous offrons est en même temps celui qui nous donne tout, et lui-même le don infini qui nous rend heureux.

XII. *Autre preuve, par la liturgie, qu'on offre à Dieu Jésus-Christ, formé de nouveau sur la sainte table.* — La même chose est expliquée en peu de paroles, mais vives et substantielles, dans le canon de la messe que nous disons tous les jours, où, après avoir fait la prière que nous avons rapportée, où l'on demande que l'oblation sainte soit faite le corps et le sang de Jésus-Christ, après avoir récité ces saintes paroles par lesquelles se fait la consécration et la consommation de son mystère; l'Eglise, en exécution du commandement qu'il lui fait de le célébrer en son nom, reprend la parole en cette manière : « C'est pour cela, ô Seigneur, que nous, » qui sommes vos ministres, et tout votre saint » peuple, nous ressouvenant de la passion bienheu» reuse, de la glorieuse résurrection et de l'ascen» sion triomphante du même Jésus-Christ votre » Fils Notre Seigneur; nous offrons à votre sainte » et glorieuse majesté ce présent formé des choses » que nous tenons de vous-même, une hostie sainte, » une hostie pure, une hostie sans tache, le saint » pain de vie éternelle, et le calice de salut perpé» tuel. » Ceux qui ont appris de Jésus-Christ qu'il est le pain vivant qui donne la vie éternelle[1], n'auront pas de peine à entendre quel est ce pain de vie éternelle qu'on offre à Dieu; et c'est visiblement Jésus-Christ même, et sa sainte chair où il nous a promis la vie[2] qu'on montre comme présente, en disant, *le saint pain de vie éternelle*, aussi bien que son sang qui nous a sauvés, en disant, *et le calice de salut perpétuel*, c'est-à-dire, sans difficulté, le calice où est contenu ce salut avec le sang du Sauveur.

C'est la même chose que disent les Grecs dans leur liturgie, lorsqu'après avoir prononcé les saintes paroles du même Sauveur, ils continuent en ces termes : *Nous vous offrons des choses qui sont à vous, faites des choses qui étaient à vous;* c'est-à-dire, le corps et le sang de votre Fils formés du pain et du vin qui étaient vos créatures.

Ces paroles sont dites en ce lieu, pour exprimer la nature de cette oblation où l'on offrait à Dieu une substance, c'est-à-dire, le corps et le sang de Jésus-Christ formés d'une autre substance, qui était celle du pain et du vin; et tout ensemble pour faire voir, contre les anciens hérétiques, qui dès l'origine du christianisme avaient distingué le Créateur de l'univers d'avec le Père de Jésus-Christ; pour, dis-je, leur faire voir que c'était le même, et que celui qui avait créé le pain et le vin pour nourrir l'homme, était le même qui pour le sanctifier en faisait le corps et le sang de son Fils unique.

C'est aussi ce qu'expriment les Latins, par ces mots du canon qu'on vient de voir : *Nous vous offrons cette sainte hostie faite des choses que nous tenons de vous-même :* DE TUIS DONIS AC DATIS : ce que les Grecs exprimaient d'une autre manière, en disant : τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν : *Tua ex tuis;* où l'on voit de plus en plus que les deux Eglises parlent toujours dans le même esprit, et s'accordent à célébrer le changement merveilleux qui s'est fait des créatures de Dieu en des créatures de Dieu beaucoup plus excellentes; mais toujours avec un rapport et une analogie parfaite, puisque c'est l'aliment des corps qui est changé en la nourriture dont les âmes sont sustentées, et les corps mêmes sanctifiés et purifiés.

Tout cela est confirmé merveilleusement dans ces

1. *Miss. Mozarab. Miss.* 78. *contest.*, *p.* 297. — 2. *Miss. Franc. Miss.* 27, *p.* 325. — 3. *Miss. Gelas. Edit. Thom. Miss.* 84, *pag.* 117.

1. *Joan.*, VI. 51, 52 — 2. *Idem.*

paroles de notre canon, où, après avoir nommé Jésus-Christ comme on a fait partout, comme celui en qui nous avons accès auprès du Père, nous ajoutons : « Par lequel, ô Seigneur ! vous ne cessez de » créer tous ces biens, vous les sanctifiez, vous les » vivifiez, vous les bénissez, et vous nous les don- » nez. » Par où l'on montre en Dieu par Jésus-Christ une création continuelle, pour faire que les dons sacrés du pain et du vin que Dieu avait créés par sa puissance, par la même puissance soient faits une nouvelle créature, et de choses inanimées et profanes deviennent une chose sainte et une chose animée, qui est le corps et le sang de l'Homme-Dieu Jésus-Christ; chose par ce moyen remplie pour nous de bénédiction et de grâce, pour ensuite nous être donnée avec tous les dons dont elle est pleine : ce qui continue à montrer que celui qui nous a créés, et qui a créé les choses qui nous soutiennent selon le corps, crée encore de ces mêmes choses, celles qui nous soutiennent selon l'esprit; et que c'est cela que nous lui offrons avant que de le prendre de sa main.

A ceci nous pouvons encore rapporter cette Secrète[1] : « O Dieu, qui avez choisi les créatures que » vous avez faites pour soutenir notre infirmité, » afin d'en faire les présents qu'on vous devait dé- » dier, » en les faisant le corps et le sang de Jésus-Christ, ainsi qu'il a été souvent expliqué.

XIII. *L'Eglise explique clairement que ce sacrifice est vraiment propitiatoire, et comment.* — De douter qu'un tel sacrifice ne soit véritablement propitiatoire, c'est douter que le corps et le sang de Jésus-Christ ne soit un objet agréable à Dieu, qui nous le rende favorable : c'est douter que le même Jésus-Christ, qui intercède pour nous dans sa gloire en se présentant devant Dieu, par cette seule action ne l'apaise et ne nous le rende propice. Mais à Dieu ne plaise que l'Eglise croie qu'où Jésus-Christ est présent pour nous, il ne soit pas une oblation propitiatoire. C'est pourquoi l'Eglise ne cesse de prier en cette sorte dans ce sacrifice : « O » Seigneur, soyez apaisé, soyez propice, soyez fa- » vorable à votre peuple par ces dons que nous vous » offrons. » Et encore : « Que cette hostie purge » nos péchés; qu'elle nous soit une intercession » salutaire pour en obtenir le pardon. » Et encore : « Recevez ce sacrifice par l'immolation duquel vous » avez voulu être apaisé[2]. » Et encore dans le Missel de Gélase : « Que cette hostie salutaire soit l'ex- » piation de nos péchés et notre propitiation devant » Votre Majesté sainte[3]. » Tout est plein de semblables prières; et c'est ce qu'enseigne saint Cyrille de Jérusalem, lorsqu'il dit dans son cinquième Catéchisme aux initiés[4], en leur expliquant la liturgie : qu'après avoir fait le corps et le sang de Jésus-Christ par l'opération du Saint-Esprit; après avoir accompli le sacrifice spirituel et ce culte non sanglant, on faisait SUR CETTE HOSTIE DE PROPITIATION les prières de tout le peuple, c'est-à-dire qu'on la chargeait de tous ses vœux, comme étant la seule victime par laquelle Dieu est apaisé, et nous regarde d'un œil favorable. C'est par elle que nous attirons les bienfaits de Dieu sur les vivants; c'est

1 *Fer.* 5. *post Dom. Pass.* — 2. *Sabb. post. Cin.* — 3. *Lib.* III. *Sacr. R. E., Miss.* 10. *Thom., p.* 193. — 4. *Cyril., Cat.* V. *myst., p.* 327 *et seq.*

par elle, continue le même Père, que nous *rendons Dieu propice aux morts;* c'est par elle enfin que nous consommons l'œuvre de notre salut. C'est pourquoi le prêtre dit, dans le canon, qu'il offre, *et que tous les fidèles offrent avec lui ce saint sacrifice de louange..... pour la rédemption de leurs âmes :* non que ce soit là que Jésus-Christ l'ait opérée ou méritée, ou qu'il y paie le prix de notre rançon; mais parce que le même qui l'a payé, est encore ici présent pour consommer son ouvrage par l'application qu'il nous en fait.

Ce n'est donc pas ici, comme vos ministres vous le faisaient croire, un supplément du sacrifice de la croix : ce n'en est pas une réitération, comme s'il était imparfait : c'en est au contraire, en le supposant très-parfait, une application perpétuelle, semblable à celle que Jésus-Christ en fait tous les jours au ciel aux yeux de son Père, ou plutôt c'en est une célébration continuée : de sorte qu'il ne faut pas s'étonner si nous l'appelons en un certain sens, un sacrifice de rédemption, conformément à cette prière que nous y faisons : « Accordez-nous, » ô Seigneur, de célébrer saintement ces mystères; » parce que toutes les fois qu'on fait la commémo- » ration de cette hostie, on exerce l'œuvre de la » rédemption[1]; » c'est-à-dire qu'en l'appliquant, on la continue et on la consomme.

Il ne faut donc point nous objecter que c'est ici un sacrifice de commémoration, de louange, d'Eucharistie ou d'action de grâces, et non point de propitiation. Car en avouant sans difficulté, comme nous faisons dans toutes les prières de la liturgie, que c'est un sacrifice d'action de grâces et de commémoration, c'est par là même que nous disons qu'il est encore un sacrifice de propitiation, et pour ainsi parler d'apaisement; parce que le seul moyen que nous avons d'apaiser Dieu, et de nous le rendre propice, c'est de lui offrir continuellement la même victime par laquelle il a été apaisé une fois, d'en célébrer la mémoire, de lui offrir de justes louanges pour la grâce qu'il nous a faite de nous la donner. C'est pourquoi en cette occasion, le sacrifice d'action de grâces et celui de propitiation concourent ensemble; d'où vient aussi qu'il est appelé en cent endroits dans les Secrètes, *une hostie d'expiation, d'apaisement et de louange :* HOSTIAS PLACATIONIS ET LAUDIS[2]; et que dans le lieu même du canon que nous venons de rapporter, après l'avoir appelé un sacrifice de louange, on ajoute incontinent qu'on l'offre pour la rédemption de son âme.

XIV. *Réflexion sur ces remarques, et preuve évidente de la présence, par la liturgie.* — Vous pouvez juger maintenant s'il y a lieu de douter de la présence réelle, ou du changement de substance, dans les prières de la liturgie. Quand il n'y aurait autre chose que cette oblation qui apaise Dieu, que cette hostie propitiatoire, *hostia placabilis, hostia propitiationis;* c'en serait assez pour vous faire voir que ce ne peut être que Jésus-Christ même, n'y ayant plus pour nous une autre victime que son corps et son sang. Mais la présence en est marquée par tant d'autres choses, qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour l'apercevoir.

Vous entendez aussi, par même moyen, comment on offre le pain et le vin. On les offre à la

1. *IX. post. Pent.* — 2. *Fer.* 4. *post. Dom.* 5. *Quadrag*, *etc.*

vérité, mais pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ, comme on l'explique partout; sans quoi ce pain et ce vin ne seraient pas une hostie d'expiation, ainsi qu'elle est appelée dans toute la liturgie.

XV. *Pourquoi ce sacrifice est appelé un sacrifice de pain, et pourquoi on y fait mention de la substance terrestre qui nous donne ce qui est divin.* — De cette sorte, on ne voit pas la difficulté qu'on a pu trouver dans la Secrète du jour de Noël, où l'on demande *que cette substance terrestre nous donne ce qui est divin;* puisqu'en effet c'était en substance du pain et du vin qu'on présentait sur l'autel pour en faire ce qui est divin, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre Seigneur. En quoi le mystère de l'Eucharistie a quelque chose de semblable à celui de l'Incarnation; puisque dans l'un et dans l'autre ce qui est divin nous est communiqué par le moyen d'une substance terrestre, c'est-à-dire la divinité même de Jésus-Christ, par le moyen d'une chair humaine, et cette chair où la divinité habite par le moyen du pain qu'on emploie à la former, ainsi qu'il est expliqué dans cette prière. Et par la même raison, il n'y a pas ombre de difficulté à dire que ce sacrifice est un sacrifice de pain et de vin, parce qu'il se fait de l'un et de l'autre; un sacrifice par conséquent selon l'ordre de Melchisédech, où l'on offre encore du pain et du vin, comme tous les Pères ont cru que Melchisédech avait fait, quoique Jésus-Christ y ait ajouté son corps et son sang; ce que Melchisédech n'a pas pu faire, étant juste que si Jésus-Christ, qui est la vérité même, a quelque chose qui tienne de la figure, il ait aussi quelque chose où elle n'ait pu atteindre. C'est pourquoi au pain et au vin, qui sont la figure dans le sacrifice de Melchisédech, il joint son corps et son sang qui sont la vérité même, mais qu'il cache encore sous les apparences du pain et du vin dont il les a faits, afin que la vérité tienne toujours quelque chose de la figure qu'elle accomplit.

XVI. *De l'oblation préparatoire de ce sacrifice.* — Vous voyez donc que l'oblation du pain et du vin, qui se fait dans la Secrète et dans toutes les autres prières qui précèdent la consécration, n'est que le commencement du sacrifice : ce qu'on exprime aussi par cette prière qu'on fait sur les dons aussitôt qu'on les a mis sur l'autel : « Venez, ô Dieu sanctificateur, tout-puissant et éternel, et bénissez ce » sacrifice préparé à votre saint nom. » Et on le marque encore par d'autres paroles dans les Secrètes, en lui disant, comme on fait souvent : « Nous vous offrons, ô Seigneur, ces hosties qui » vous doivent être dédiées, qui vous doivent être » immolées, qui vous doivent être consacrées; DICANDAS, IMMOLANDAS, SACRANDAS[1] : » non qu'elles ne soient déjà en un certain sens dédiées, immolées et consacrées dès qu'on les offre sur l'autel; mais parce qu'elles attendent une consécration plus parfaite lorsqu'elles seront changées au corps et au sang.

XVII. *De l'oblation parfaite, et en quoi précisément elle consiste.* — Et vous voyez maintenant, plus clair que le jour, que cette immolation, cette consécration, ce sacrifice, est dans les paroles, par lesquelles le pain est changé au corps et le vin au sang avec une image de séparation et une espèce de mort, ainsi qu'il a été dit. D'où il résulte que l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous cette figure de mort; puisque cette présence emporte avec elle une intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel même, en offrant à Dieu les cicatrices de ses plaies.

Je ne prétends pas nier par là que l'oblation ne soit aussi expliquée par d'autres actions du sacrifice : car par exemple, l'élévation de l'hostie est une marque de son oblation, sans préjudice des autres raisons dont nous parlerons ailleurs : de la même manière que nous voyons dans le Lévitique[1] qu'on *levait devant le Seigneur* ce qu'on avait dessein de lui offrir, et que même on le lui offrait par cette action; soit que ce fût la chair des victimes, ou que ce fût des pains et des gâteaux, ou les prémices des fruits de la terre.

On réduisait autrefois la victime et les gâteaux qu'on offrait à Dieu en petits morceaux[2], et c'était une marque de l'oblation et du sacrifice qu'on en faisait au Seigneur. C'est en ce sens que la fraction du pain sacré, soit qu'on la fasse pour la distribution, ou pour quelque autre raison mystique, fait partie du sacrifice, en représentant Jésus-Christ sous les coups, et son corps rompu et percé : ce que les Grecs désignent encore par une cérémonie plus particulière, en perçant le pain consacré avec une espèce de lancette, et en récitant en même temps ces paroles de l'Evangile : *Un des soldats perça son côté avec une lance*[3] *:* et le reste.

Je ne dispute pas de l'antiquité de cette cérémonie, non plus que de beaucoup d'autres : je remarque seulement qu'elles servaient à l'immolation mystique de notre victime, en représentant son immolation sanglante. Mais je ne dois pas omettre une chose inséparable de ce sacrifice, qui est la consomption de l'hostie. Nous avons dit que la consécration est une espèce de création nouvelle du corps de Jésus-Christ par le Saint-Esprit : ce sacré corps y reçoit un nouvel être; et c'est pour cela que saint Patien, un saint évêque du quatrième siècle, célèbre par sa doctrine, appelait l'Eucharistie *le renouvellement du corps : Innovatio corporis*[4]. Mais ce corps nouvellement produit ne l'est que pour être consumé, et pour perdre par ce moyen, ce nouvel être qu'il a reçu : ce qui est un acte de victime, qui se consume elle-même en un certain sens, encore qu'en vérité elle demeure toujours entière et toujours vivante.

Surtout la consomption du sang de Notre Seigneur présente à l'esprit une idée de sacrifice; parce qu'on offrait les liqueurs en les répandant, et que l'effusion en était le sacrifice. Ainsi le sang de Jésus-Christ répandu en nous et sur nous, en le buvant, est une effusion sacrée et comme la consommation du sacrifice de cette immortelle liqueur.

C'est tout cela joint ensemble qui consomme notre sacrifice, très-réel par la présence de la victime actuellement revêtue des signes de mort, mais mystique et spirituel, comme je pense l'avoir dit

1. *Secr. Fer.* 3. *post. Dom. Pass. It. Secr. Fer.* 5. *It. Secr. SS. Primi et Felicis. Martyrum.*

1. *Levit.*, VIII, IX, XXIII, *et Num.*, V, *etc.* — 2. *Levit.*, II, IX, *etc.* — 3. *Joan.*, XIX. 44. — 4. *Pacian.*, *Ep.* I. *ad Symp.*, *t.* III; *Bib. PP.*

ailleurs; où le glaive c'est la parole, où la mort ne se remontre qu'en mystère, où le feu qui consume c'est cet esprit qui change, qui purifie, mais qui élève et qui perfectionne tout ce qu'il touche, et en fait quelque chose de meilleur.

XVIII. *Comparaison de la bénédiction de l'Eucharistie avec les autres, et nouvelle preuve du changement de substance.* — Après cela je ne pense pas qu'on ose vous dire que la présence réelle et le changement de substance ne soit pas suffisamment expliqué dans les prières de la messe; et afin de le mieux entendre, comparez les autres prières de l'Eglise avec celles-ci. Elle bénit l'eau du baptême; elle bénit le saint chrême et les saintes huiles dont elle oint les enfants de Dieu, pour leur imprimer en diverses sortes, le caractère de christs et d'oints de Dieu. Les prières dont elle se sert dans ces bénédictions sont assurément de la première antiquité. Dans ces bénédictions on trouve bien que l'Eglise *consacre et sacrifie ces substances*[1], c'est-à-dire, cette eau et ces huiles qu'elle bénit, qu'elle les rend efficaces, et leur inspire une nouvelle vertu par la grâce du Saint-Esprit qu'elle invoque sur elles. On trouve même dans l'Ambrosien, qu'elle *les élève et qu'elle les ennoblit :* mais on ne trouve jamais qu'elle les offre à Dieu en sacrifice; encore moins qu'elle les change en quelque autre substance, ni qu'elle emploie pour les y changer la vertu toute-puissante du Saint-Esprit : ces expressions sont réservées pour l'Eucharistie. Ce qui montre manifestement que le changement qui s'y fait est bien d'une autre nature que celui qui se fait dans l'eau ou dans l'huile, qui n'est qu'un changement mystique et moral; et que le mot de sacrifice y est employé, non pas comme on le donne quelquefois à ce qui sert au culte divin, mais dans cette étroite signification dont on se sert pour exprimer un vrai sacrifice.

C'est ce qui devrait, il y a longtemps, avoir décidé nos controverses. Car outre qu'il ne convient pas à l'Eglise chrétienne de n'avoir non plus que les Juifs à offrir à Dieu que des ombres et des figures de Jésus-Christ, et que de là il s'ensuit qu'on doit y offrir, et par conséquent y avoir Jésus-Christ même; il faut encore ajouter que l'Eglise s'explique si clairement sur le changement réel du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, que ceux qui ont nié ce changement, n'y ont trouvé d'autre remède que de retrancher tout d'un coup toutes ces prières.

XIX. *Contradiction des ministres. Antiquité des prières que nous venons de produire. Le système des protestants sur l'innovation de Paschase Radbert clairement détruit.* — C'est ici que je vous prie d'observer une contradiction manifeste de ces nouveaux docteurs : car d'un côté ne pouvant nier que ces prières de nos liturgies ne soient très-anciennes; de peur de nous laisser l'avantage d'y trouver notre doctrine, ils vous ont dit, et ils tâchent de persuader à tout le monde qu'elles sont contre nous; et de l'autre ils sentent si bien en leur conscience qu'en effet elles sont contre eux, qu'ils n'ont osé les retenir, de peur qu'elles ne ramenassent tous les peuples à l'unité catholique.

Entendez ceci, monsieur, et tâchez de le faire entendre à ceux qui s'endurcissent encore contre la foi de nos pères : le conte qu'ils débitent, c'est que la présence réelle a commencé à Paschase Radbert, auteur du neuvième siècle. Or je dis qu'il faut avoir un front d'airain, pour nier que ces prières ne soient plus anciennes. Car les auteurs renommés pour avoir travaillé aux Sacramentaires que nous avons produits, sont un saint Léon, un saint Gélase, un saint Grégoire : c'est dans l'Eglise gallicane, après saint Hilaire, un Muséus, un Salvien, un Sidonius[1] : c'est dans l'Eglise d'Espagne, un Isidore de Séville, auteurs dont le plus moderne passe de plusieurs siècles Paschase Radbert; et le travail qu'ils ont fait n'a jamais tendu à rien innover dans la doctrine; on ne les en a jamais seulement soupçonnés. Ils ont ordonné l'office, réglé et fixé les leçons et les antiphoniers : ils ont composé quelques collectes, quelques secrètes, quelques postcommunions, quelques bénédictions, quelques préfaces; et cela sans rien dire au fond qui fût nouveau : on ne les aurait non plus écoutés que les autres novateurs, et le peuple aurait bouché ses oreilles. Tout ce qu'ils composaient était fait sur le modèle de ce qu'avaient fait leurs prédécesseurs; le style même ressent l'antiquité, et les choses la ressentent encore plus : ainsi tout était reçu avec un égal applaudissement, et les nouvelles prières faisaient corps, pour ainsi dire, avec les anciennes, comme étant toutes de même esprit et de même goût. Et pour ce qui est du canon, on en a jugé toutes les paroles d'un si grand poids, que la tradition a conservé les auteurs des moindres additions qu'on y a faites; et on sait, par exemple, que c'a été saint Grégoire qui a ajouté ces paroles : *Diesque nostros in tuâ pace disponas; afin que vous conduisiez nos jours dans votre paix.* On sait encore, pour ne pas omettre les autres parties de la messe, qui le premier a fait dire le *Kyrie,* qui le *Pater*, qui l'*Agnus Dei.* Les ministres ont été soigneux de marquer toutes ces dates, pensant conclure de là que la messe était un amas de nouveautés et d'institutions humaines; mais leur haine les a aveuglés : car puisqu'on a remarqué avec tant de soin les changements les plus indifférents, combien plus aurait-on remarqué les autres? Or c'est ce qu'on ne voit pas : on ne nomme pas qui a ajouté ce qu'on dit pour l'oblation, ni pour la consécration, ni pour y changer le pain au corps, et le vin au sang : c'est donc qu'on ne connaît point d'auteur de ces choses; c'est qu'elles sont plus anciennes que tous les changements qu'on sait, quoiqu'ils soient déjà fort anciens, comme on a vu; c'est qu'elles ne sont pas des additions, mais au contraire, qu'elles sont le corps auquel le reste est ajouté; et en un mot, qu'elles sont aussi anciennes que l'Eglise. C'est ce qui paraît encore par le consentement de tous les rits, puisque ces choses se trouvent également dans le rit grec, dans le romain, dans l'ambrosien, dans le gallican, dans le gothique ou l'espagnol, en un mot, dans tous les rits, comme on a vu; et non-seulement dans les rits des Eglises catholiques, mais encore dans ceux des schismatiques; et non-seulement dans ceux des Grecs séparés d'avec nous depuis quelques siècles, mais encore dans ceux des eutychiens et des nestoriens, séparés de nous et des Grecs il y a douze cents ans :

1. *Ordo Rom.*, *t.* x, *Bibl. PP.*, *pag.* 70.

1. *Mabill.*, *de Liturg. Gallic.*, *l.* I, *cap.* IV, *p.* 27.

ce qui montre que tout cela ne peut venir que de la source.

On pourrait encore alléguer le témoignage des Pères, quand il n'y aurait que saint Cyrille et saint Chrysostome, pour ne point parler des autres, où l'on trouve toutes les parties de la messe, et mot à mot tout ce qu'on en a produit : mais il faut convaincre les hommes par quelque chose encore de plus palpable, et leur épargner la peine de raisonner et d'examiner. Dites donc, monsieur, à tous ceux qui vous allégueront Paschase Radbert et la date de la présence réelle au neuvième siècle; dites-leur que pour les confondre, non point par les Pères, ou par les histoires, ou par aucune discussion, on leur montrera, quand ils voudront, en beaucoup de bibliothèques, des volumes que tout habile homme reconnaîtra pour être de neuf cents ans et mille ans d'antiquité, où on lit et le canon et les secrètes que nous venons de produire. Ajoutez que ces volumes sont copiés pour l'usage des églises sur des volumes plus anciens : ajoutez que ceux contre lesquels on s'est servi de ce canon et de ces prières, soit hérétiques ou autres, du temps de Paschase ou de Bérenger[1], en ont eux-mêmes reconnu l'antiquité, et n'ont jamais seulement pensé que ces prières fussent nouvelles; et concluez, sans hésiter, que ces pièces sont du meilleur temps. C'est pourquoi vous avez vu que les ministres se sont crus obligés de les expliquer, et ensemble vous venez de voir qu'ils les expliquent si mal, qu'ils n'osent s'en servir : ils sont contraints d'en reconnaître l'autorité, tant elles sont anciennes, et néanmoins de les rejeter, tant elles leur sont contraires.

XX. *Tout cela est dérivé de l'Ecriture, et ne fait qu'expliquer plus amplement ce que Jésus-Christ a fait et dit.* — Mais au fond, toutes ces prières des liturgies ne sont autre chose qu'une explication de ce que les évangélistes et l'apôtre ont dit en six lignes : Jésus prit *du pain en ses mains* sacrées : *il rendit grâces dessus, il le bénit.* Par ce moyen, disent les Grecs dans leurs liturgies, *il le montrait à son Père;* car n'est-ce pas le lui montrer, et le mettre devant ses yeux, que de rendre grâces dessus, et de le bénir, comme il a fait? Toutes les liturgies expliquent de quelle sorte il montrait au Père ce pain qu'il tenait en ses mains : ce fut, disent-elles toutes d'un commun accord, *en levant les yeux au ciel*[2]. Toutes les fois que Jésus bénissait, ou rendait grâces, ou priait devant le peuple, nous voyons la même action, et ses yeux ainsi levés vers son Père. Les Eglises ont entendu sur ce fondement, et leur tradition l'a confirmé, qu'il fit la même chose en bénissant le pain : il en fit autant sur le calice, et montra ces dons à son Père, sachant ce qu'il en voulait faire, et lui rendant grâces de la puissance qu'il lui donnait pour l'exécuter. Le Père qui le lui avait inspiré, et qui ne voulait pas qu'il épargnât rien pour témoigner son amour aux hommes, regarda avec complaisance ces dons qui allaient devenir une si grande chose. En effet, Jésus continue; et soit en rompant ce pain, soit après l'avoir rompu, il dit à ses apôtres, *Prenez, mangez; ceci est mon corps.* Il leur présenta la coupe, en leur disant : *Buvez-en tous, ceci est mon sang.* Voilà ce qu'il voulait faire de ce pain et de ce vin. Il ne voulait pourtant pas qu'il y parût, puisque c'était un objet qu'il préparait à la foi. Il sait se montrer et se cacher comme il lui plaît; et l'histoire des deux disciples d'Emmaüs[1], l'apparition à Marie[2], et tant d'autres exemples de son Evangile, nous font bien voir qu'il sait paraître quand il veut sous une figure étrangère, ou se montrer dans la sienne propre, ou disparaître tout à fait à nos yeux, et passer même au milieu des troupes sans que personne le voie. Il n'avait pas besoin de se montrer en cette occasion; car il savait que ses vrais disciples l'en croiraient sur sa parole : et son Père, à qui il présentait ce grand objet, savait bien pourquoi il y était, et pourquoi il y était caché; et pour être caché aux hommes, il n'en était ni moins visible ni moins agréable à ses yeux.

L'Eglise a présupposé que la parole de Jésus-Christ fut aussitôt suivie de son effet. Il se fit en un instant un grand changement : il paraissait quelque chose, puisque Jésus-Christ disait : *Prenez, mangez, buvez.* Mais ce quelque chose n'était pas ce qui paraissait, puisqu'il disait : *C'est mon corps, c'est mon sang.* C'est une erreur insensée de croire qu'ils le soient devenus en le prenant, puisque Jésus-Christ disait : *Ceci est.* De sorte qu'il le fallait prendre, non point pour le faire tel, mais au contraire, parce qu'il l'était. Dans cette présupposition, qui ne voit que ce corps et ce sang étaient dès lors un objet, et leur consécration une action par elle-meme agréable à Dieu? Action où Jésus-Christ mettant son corps d'un côté, et son sang de l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui-même aux yeux de Dieu sous une image de mort et de sépulture, l'honorant comme le Dieu de la vie et de la mort, et reconnaissant hautement sa majesté souveraine; puisqu'il lui remettait devant les yeux la plus parfaite obéissance qui lui eût jamais été rendue, c'est-à-dire, celle de son Fils unique dévoué et obéissant jusqu'à la mort de la croix.

XXI. *L'oblation clairement marquée.* — Si cette action est une oblation et un sacrifice, il ne le faut plus demander, la chose parle; et aussi nous avons vu que l'Eglise n'y a jamais hésité : car cette idée d'oblation n'était pas détruite par le commandement de manger et de boire, ni parce que les apôtres mangèrent et burent en effet aussitôt après la consécration. Car où a-t-on pris que l'oblation et la manducation fussent choses incompatibles? La loi avait des oblations et des sacrifices auxquels on participait en les mangeant, n'y ayant rien en effet de plus convenable que de consacrer, en l'offrant à Dieu, ce qui nous devait sanctifier en le mangeant. Que nuisait à ce dessein que la consécration ait été si promptement suivie de la manducation, puisque très-visiblement le temps n'y fait rien? C'est assez que les deux actions soient si clairement distinguées, et que Jésus-Christ se soit expliqué par *Ceci est.*

Il n'en a pas usé de la même sorte de l'eau du baptême. Encore qu'il en ait fait un sacrement, il n'a rien dit ni rien fait qui nous montrât que l'eau qu'il y employait fût un sacrement hors de l'usage; encore moins a-t-il rien dit qui nous fît penser

1. *Epist. Pasch. Radb. ad Frudeg. sub fin. Guitm. et al. cont. Bereng.* — 2. *Liturg. Jac., ib. Marc.* 37. *Liturg. Rom., etc.*

1. *Luc.*, XXIV. — 2. *Joan.*, XX.

qu'il en formât une autre substance : en un mot, il n'a pas dit qu'elle fût son sang, bien qu'elle le représentât; mais avant qu'on mange l'Eucharistie, il a déjà dit que c'était son corps et son sang : l'image de sa mort y était déjà empreinte par sa parole, et c'est pourquoi il a dit : *Ceci est mon corps rompu, ceci est mon sang répandu pour vous.*

XXII. *Le corps donné et rompu, et le sang répandu pour les fidèles, tant à la croix que dans l'Eucharistie.* — Ces mots nous donnent une vive idée de sacrifice dans l'Eucharistie : car ils n'ont pas seulement leur relation à la croix; c'est encore dans l'Eucharistie que le corps de Jésus-Christ est donné et rompu, et son sang répandu pour nous. Car il faut bien remarquer que ces mots, *donné et rompu*, pour le corps, l'un dans saint Luc[1] et l'autre dans saint Paul[2]; et ce mot, *répandu*, pour le sang, leur conviennent également bien, tant à la croix que dans l'Eucharistie. Il convient, dis-je, à ce divin corps d'être donné pour nous à la croix, et même d'y être rompu, puisque c'est pour nous qu'il est percé et rompu de coups, et pour nous qu'il est livré à la mort; mais cela lui convient aussi dans l'Eucharistie : car il y est donné à tous les fidèles, et par ce moyen il y est distribué; ce qui s'exprime dans la langue sainte par le mot de *rompre*, conformément à cette parole : *Romps ton pain à celui qui a faim*[3] : joint qu'on rompt ce corps sacré, comme on a vu, non-seulement pour le distribuer, mais encore en mémoire des coups dont sa sainte chair a été froissée. Pour le sang, il est bien visible que s'il a été versé en la croix, il coule encore dans l'Eucharistie sous la forme d'une liqueur. On voit donc que notre Sauveur voulant donner la propre substance de son corps en deux états, l'un à la croix d'une manière sensible, l'autre dans l'Eucharistie d'une manière invisible et cachée; pour exprimer la qualité, après en avoir nommé la substance, il a expressément choisi des termes qui convinssent aux deux états. S'il avait dit, par exemple : *Ceci est mon corps mangé*, cela ne conviendrait pas au corps en la croix; et s'il avait dit : *Ceci est mon corps attaché à une croix*, cela ne conviendrait pas au corps en tant qu'il est dans l'Eucharistie. Il a donc choisi le mot de *donné*, qui convient également à ce divin corps, et dans l'Eucharistie et à la croix, pour montrer que c'est partout le même; le même, dis-je, qui est aussi bien dans l'Eucharistie que dans la croix, et également donné dans l'une et dans l'autre en sa propre et véritable substance. J'en dis autant du mot de *rompu*, pour la raison qu'on vient de voir. Il en est de même du *sang répandu*, et ce qui coule encore dans notre calice est en substance la même liqueur qui a coulé du sacré côté. C'est à quoi nous mène ce choix des paroles de Jésus-Christ : et pour le mieux faire sentir, il n'a pas dit dans le futur : *Ceci est mon corps ou mon sang, qui seront donnés ou répandus;* mais selon le texte original, dans le présent : *C'est mon corps qui est donné, qui est rompu*, ou *qui se donne et se rompt; et c'est mon sang qui se répand;* pour nous montrer qu'il était actuellement donné, rompu, répandu dans l'Eucharistie.

Il est vrai que cette expression du temps présent a aussi sa relation à la mort qu'il va souffrir; car il était à la veille de son supplice, et il disait dans la cène même : *Le Fils de l'Homme s'en va, comme il est écrit de lui*[1]; et deux jours auparavant : *Dans deux jours ce sera la Pâque, et le Fils de l'Homme est livré pour être crucifié*[2], comme porte l'original, à cause qu'il l'allait être; et déjà il se regardait comme un mort, lorsqu'il disait du parfum qu'on avait répandu sur lui, qu'on l'avait fait *pour l'ensevelir*[3]. A combien plus forte raison dans l'institution de l'Eucharistie devait-il dire de son corps et de son sang, même par rapport à la croix, que c'était un corps déjà immolé, et un sang déjà répandu; puisqu'il l'allait être, et que même il s'engageait de nouveau et plus que jamais par cette action, à l'immoler et à le répandre? Mais comme il avait choisi des mots qui pussent convenir à son saint corps, tant à la croix qu'à l'Eucharistie, il en fait de même des temps; et parlant en temps présent, il ne montre pas seulement sa mort prochaine, mais il montre dans son corps et dans son sang, en la manière dont ils étaient dans l'Eucharistie, un caractère de victime dont ils étaient actuellement revêtus.

Ce caractère est visible dans ces mots, *pour vous;* car ce sont ceux dont se sert toute l'Ecriture, pour montrer que la croix est un sacrifice où Jésus-Christ donne sa vie et verse son sang pour nous. Ainsi l'action du sacrifice est marquée dans l'Eucharistie, lorsque Jésus-Christ dit lui-même, non-seulement que son corps nous y est donné, mais qu'il est *donné pour* nous, et que son sang répandu *pour* nous à la croix, se répand encore *pour* nous dans cette action, et devant même qu'on le boive, y paraissant sous la forme d'une liqueur toujours prête à couler pour notre salut.

XXIII. *L'Eucharistie étant notre pâque, est ensemble un sacrement et un sacrifice.* — Tout portait donc une idée de sacrifice dans la cène de Notre Seigneur; et il n'y a point à s'étonner si l'Eglise l'a si bien prise. Il ne faut point objecter que Jésus-Christ instituait un sacrement, et l'instituait pour manger et non pour offrir; ou qu'il instituait non un sacrifice, mais la commémoration d'un sacrifice; car la raison de sacrement ne répugne point à celle de sacrifice : témoin, sans aller plus loin, la fête de Pâques, qui fut à la fois aux Hébreux un sacrement et un sacrifice; une chose qu'on offrait et qu'on mangeait, comme tant d'autres hosties; un sacrifice très-véritable qu'on répétait tous les ans, et ensemble la commémoration d'un sacrifice, par lequel le peuple de Dieu avait été délivré de la grande plaie de l'Egypte.

Rappelez ici en votre mémoire cette nuit si funeste aux Egyptiens, où l'ange devait passer dans toutes leurs maisons pour en exterminer les premiers-nés. Les Hébreux ne méritaient pas moins d'être frappés que les autres; *car tous ont péché, et ont besoin de la bonté de Dieu*[4]; mais Dieu les voulait épargner, et les délivrer, par un grand coup, de la servitude de l'Egypte. Vous savez que pour cela il leur ordonna de sacrifier un agneau par chaque maison, de le manger, de frotter les portes de la maison de son sang : *Je passerai*, dit le Seigneur[5], *et je frapperai tous les premiers-nés des*

1. *Luc.*, XXII. 19. — 2. *I. Cor.*, XI. 24. — 3. *Is.*, LVIII. 7.

1. *Matth.*, XXVI. 24. — 2. *Idem*, 2. — 3. *Ibid*, 12. — 4 *Rom.*, III, 23. — 5. *Exod.*, XII, 12 *et seq.*

Egyptiens; mais quand je verrai le sang à la porte de vos maisons, je passerai outre, et je ne vous perdrai pas comme les autres : au contraire, dès ce jour-là même, vous sortirez de la servitude, et l'Egypte sera trop heureuse de vous renvoyer en liberté. Voilà le sacrifice de la délivrance. Faut-il encore vous raconter comme Dieu ordonna qu'on le renouvelât tous les ans? En mémoire de cette nuit de la délivrance du peuple, on devait encore immoler un agneau, et encore en répandre le sang. Quoi! est-ce que le Seigneur va passer encore une fois avec sa main vengeresse? Point du tout, c'est une commémoration; et cette commémoration est comme l'autre sacrifice, un agneau comme auparavant, et toujours du sang répandu en mémoire de la délivrance accomplie, comme autrefois pour l'accomplir.

Vous entendez bien, sans que je le dise, que le premier sacrifice, qui est la source et le principe, représente la mort de Jésus-Christ, et que les sacrifices qu'on répétait tous les ans, représentent celui de l'Eucharistie, où par conséquent l'agneau et son sang doivent encore se trouver aussi véritablement que dans le premier. Mais il ne sera pas dit que la vérité n'ait rien au-dessus de la figure. Il n'est pas permis dans le Nouveau Testament d'offrir un autre agneau que Jésus-Christ. Ce sera donc ici un agneau, mais toujours le même. Cet agneau ne peut mourir qu'une fois : ainsi la seconde oblation ne sera plus qu'une mort et une immolation mystique. L'agneau y sera néanmoins; autrement la figure, qui doit être au-dessous de la vérité, serait au-dessus. Le sang y sera encore tout entier, et il sera répandu; mais d'une manière cachée et mystérieuse, pour appliquer à chacun ce qui a été offert pour tous une seule fois. Si avec l'agneau et son sang on trouve ici du pain et du vin qu'il faut consacrer, et dont les espèces paraissent encore; c'est que Jésus-Christ a plus d'une figure à y accomplir. Il faut qu'il accomplisse, disent tous les Pères, le sacrifice de Melchisédech; il faut qu'il accomplisse la figure, et des pains de proposition qu'on offrait à Dieu, et du vin dont on lui faisait des effusions; il faut même qu'il accomplisse les azymes qu'on devait manger avec l'agneau pascal comme avec les autres victimes; et c'est une des raisons pourquoi l'Eglise latine sacrifie encore en azymes. C'est ici la pâque de la nouvelle alliance qui se célébrera, non pas tous les ans comme l'ancienne pâque, mais tous les jours; et par la même raison que le baptême, qui est notre circoncision, n'est, comme la circoncision, qu'un sacrement; l'Eucharistie, qui est notre pâque, doit être et un sacrement et un sacrifice.

C'était là, si nous l'entendons, cette pâque que Jésus-Christ désirait tant de manger avec ses disciples, ainsi qu'il le leur témoigne par ces paroles : *J'ai désiré d'un grand désir de manger cette pâque avec vous devant que de mourir*[1]. Cette pâque tant désirée par le Fils de Dieu n'était pas la pâque légale qui allait finir; que plusieurs tiennent qu'il ne put manger cette année, ayant été lui-même immolé, en même temps qu'on immolait la pâque, qu'en tout cas il avait déjà mangée plusieurs fois avec ses disciples, et qui ne pouvait pas être le dernier objet de ses vœux, au moment surtout qu'elle allait être rejetée, comme tous les autres sacrements de la loi, par la croix de Jésus-Christ. L'objet véritable du Sauveur était la nouvelle pâque, qu'il allait donner à ses disciples dans son corps et dans son sang, et qu'il devait accomplir dans le royaume de son Père, lorsqu'il serait par la claire vue la vie et la nourriture de tous ses enfants. C'est donc ici une pâque et un sacrifice. L'Eglise l'a reconnu; et c'est pourquoi elle nous a dit dans une des prières de sa liturgie, que nous avons remarquée, que Jésus-Christ institua au jour de la cène un sacrifice perpétuel où il s'offrit lui-même le premier, et où il nous apprit à l'offrir.

XXIV. *La force de ces paroles,* FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI. — En effet, après qu'il s'y est offert à la manière qu'on a vu, en disant : *Ceci est mon corps* encore une fois donné, et *mon sang* encore une fois répandu pour vous; il continue et il dit : *Faites ceci.* L'Eglise a donc entendu qu'elle doit faire ce qu'il a fait; elle prend du pain comme lui; comme lui elle le bénit, et rend grâces dessus : c'est ce que nous avons vu dans les prières qu'elle fait sur l'Eucharistie; comme lui elle montre le pain au Père éternel, et le lui offre pour en faire bientôt après son propre corps. Elle entend bien que la bénédiction qu'elle fait dessus, doit passer à nous, et que c'est nous finalement qu'elle regarde; mais elle entend aussi que le pain lui-même est béni, comme le marque expressément l'Evangile[1]; que le calice est aussi béni, comme le marque saint Paul[2]; que la bénédiction affecte, pour ainsi parler, le pain et le vin; qu'ils en sont sanctifiés; qu'ils en sont changés, puisqu'ils sont faits le corps et le sang : car c'est à l'extérieur la même chose, qui subsiste par conséquent dans ses dehors; de sorte qu'elle n'est pas entièrement abolie, mais elle est changée au dedans; et tout ceci c'est la source des expressions que nous avons vues répétées dans toutes les liturgies. Tel est le sens de cette parole : *Faites ceci;* mais elle mérite encore quelque réflexion.

Dans les premières paroles Jésus-Christ a dit ce que c'était que son oblation; c'était du pain et du vin devenus son corps et son sang : dans la suite, *Faites ceci*, il nous déclare que nous pouvons et devons faire ce qu'il a fait. Enfin, dans ces derniers mots, *en mémoire de moi*, il explique dans quelle intention il l'a fait, et dans quelle disposition nous le devons faire. Ainsi, par les premiers mots, *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, il dit ce que la chose est en elle-même et par la parole, indépendamment de nos bonnes ou mauvaises dispositions. Soyez bien ou mal disposés, ce n'en est pas moins le corps et le sang; car aussi saint Paul ne dit pas que les indignes en sont privés, mais *qu'ils en sont coupables*[3] : il ne dit pas qu'ils ne le reçoivent point, mais *qu'ils ne le discernent point*, en le mangeant comme une viande commune. Jésus-Christ ne dit pas aussi que sans la foi on ne reçoit pas sa sainte chair, mais qu'*elle ne sert de rien*, et que *ce qui vivifie* véritablement c'est *l'esprit*[4] dont cette chair est toute remplie; esprit auquel on ne participe qu'en ayant aussi dans son esprit des dispositions semblables aux siennes. Voulez-vous donc

1. *Luc*, XXII. 15.

1. *Matth.*, XXVI. 26, *etc.* — 2. *I. Cor.*, X. 16. — 3. *Idem*, XI. 27, 29. — 4. *Joan.*, VI, 64.

bien recevoir l'Eucharistie? Joignez les deux choses comme Jésus-Christ les a jointes; croyez que c'est le corps et le sang, le corps donné à la croix, et le corps encore donné dans l'Eucharistie; et de même du sang précieux; et en le croyant ainsi, souvenez-vous de Jésus-Christ qui a livré son corps pour vous, qui a versé son sang pour vous, c'est-à-dire, qui est mort pour vous; et célébrez le mystère de sa mort; célébrez-le en l'offrant; célébrez-le en le recevant : car vous devez suivre en tout son intention, et faire par conséquent en mémoire de sa mort la consécration aussi bien que sa réception; puisque dès le moment de la consécration, l'Eucharistie porte en elle-même une image et une empreinte de cette mort.

Ne nous arrêtons pas à cette chicane : s'il est présent, ce n'est plus un mémorial; d'autres que nous, et nous-même y avons répondu cent fois. Voilà la chair d'une victime qu'on a posée sur l'autel : O Juifs, souvenez-vous que c'est pour vous qu'elle a été immolée, et mangez-la comme telle et comme entièrement vôtre : c'est ce qu'on pouvait dire à l'ancien peuple; et c'est en termes formels ce que Jésus-Christ a dit et dit encore tous les jours au peuple nouveau. Mais, dites-vous, je ne le vois pas, comme on voyait cette chair posée sur l'autel. Mais Jésus-Christ vous dit que c'est lui-même : n'est-ce pas assez pour un chrétien? Si vous le voyiez, il n'aurait pas besoin de vous dire que c'est lui; mais parce qu'on ne le voit pas, il craint qu'on ne soit assez ingrat pour l'oublier. Pourriez-vous croire que ce soit son corps et son sang, et mettre dans votre esprit un si grand prodige de l'amour et de la puissance du Dieu incarné, si vous ne vous souveniez que celui qui vous en assure est ce même Dieu tout-puissant qui a déjà fait pour vous tant de merveilles. C'est ainsi qu'on se souvient de Jésus-Christ, et en même temps qu'on le croit présent.

Quand on vous dit de le croire, on vous dit tout le contraire de voir : ainsi croire présent le corps du Sauveur pendant qu'on ne le voit pas, c'est se souvenir qu'il y est. Le Psalmiste qui dit que Dieu est partout, et le reconnaît présent au couchant comme au levant, et dans l'enfer comme dans le ciel[1], ne laisse pas de dire encore : *Je me suis souvenu de Dieu*[2]; parce qu'il croit cette présence, et ne la voit pas : de sorte qu'il a besoin d'exciter son souvenir envers Dieu. Souvenez-vous de Jésus-Christ de la même sorte : croyez-le présent dès qu'il a parlé, quoique vous ne le voyiez pas; et commencez par l'offrir à Dieu dans l'Eucharistie, comme il s'y offre lui-même, puisqu'il a dit, *Faites ceci.*

XXV. *La simplicité de nos oblations et de nos autels. Le passage de Malachie. Un autre passage de saint Paul.* — Mais il ne dit pas qu'il s'offre : en a-t-il dit davantage à la croix; c'est une manière bien tendre et bien efficace de dire les choses, que de parler, pour ainsi dire, par les choses mêmes. L'époux sacré ne dit pas toujours qu'il aime l'épouse[3] : à la fin cela tomberait dans le froid : mais lorsqu'il le dit le moins par ses paroles, c'est là peut-être qu'il le dit le plus par ses actions. Jésus-Christ ne dit pas qu'il est le Christ à Jean-Baptiste son ami, qui envoie le lui demander; mais il le dit par ses actions, en faisant beaucoup de miracles devant

1 *Ps.*, CXXXVIII. 8. — 2. *Ps.*, LXXVI. 4. — 3. *Matth.*, XI. 4, 5.

ceux qu'il lui envoie. Il est vrai que saint Paul assure que Jésus-Christ s'est offert une seule fois, et ensuite qu'il ne s'offre plus. Mais de deux significations du mot d'offrir, dont l'une veut dire immoler par une mort actuelle, et l'autre être mis devant Dieu et exposé sur son autel, saint Paul a pris la première comme plus propre à son sujet, et nous laisse la seconde libre. Après tout, est-ce du mot que nous disputons? Ce serait une trop grande faiblesse, puisqu'enfin la chose est visible dans l'exposition que nous en venons de faire; et s'il faut nécessairement trouver le mot d'oblation dans l'Ecriture, le prophète Malachie nous le fera voir dans ce passage fameux, où à la place des sacrifices dont les victimes peuvent être ou immondes ou imparfaites, il nous promet parmi les Gentils, et *depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, une oblation* toujours *pure*[1]. Le mot de l'original, que nous traduisons par oblation, est si propre à signifier une oblation non sanglante, un présent où il n'y a point de victime égorgée, et tel enfin que celui de l'Eucharistie, qu'il ne faut pas s'étonner si les Pères l'entendent ainsi naturellement. Que s'ils ont dit quelquefois que cette oblation de Malachie est la louange du nom de Dieu, devenu grand parmi les Gentils par la prédication de l'Evangile; c'est à cause que ces deux sens sont parfaitement unis, et qu'il y a dans l'Eucharistie une perpétuelle commémoration de Notre Seigneur, où sont renfermés toutes les louanges et tous les honneurs qu'on a jamais rendus à Dieu, et qu'on lui rendra jamais dans le genre humain. Voilà donc dans un prophète notre oblation, et le mot qu'on nous demandait, et si saint Paul, qui dans l'Epître aux Hébreux ne s'est pas proposé de traiter de cette oblation, nous la laisse apprendre d'ailleurs; il ne laisse pas de nous faire voir ce que peut, pour apaiser Dieu, la présence de Jésus-Christ paraissant pour nous devant lui[2] : ce qui après tout fait le fond de notre oblation dans l'Eucharistie. Bien plus, sans traiter à fond cette matière, dans son Epître aux Hébreux il en dit assez pour se faire entendre à ceux qui étaient instruits dans les mystères, en disant que nous avions *un autel.* Je veux que la croix ne soit pas exclue de l'explication de ce passage; puisqu'enfin elle est la source de l'Eucharistie, et même qu'elle en fait le fond; mais la suite nous mène plus loin. Il s'agissait d'établir contre ceux qui judaïsaient, qu'*il faut affermir son cœur par la grâce, et non par les viandes*[3], qu'on mangeait dans les sacrifices; comme si la sainteté eût été là. Mais saint Paul répond que ces choses n'ont servi de rien à ceux qui les ont observées; puis il continue en cette sorte : *Nous avons un autel, dont ceux qui sont appliqués au service du tabernacle, n'ont pas pouvoir de manger*[4]; de même que s'il disait : Ce n'est pas en participant à la viande de l'autel des Juifs qu'on se sanctifie; c'est en prenant la viande céleste de l'autel qui est parmi nous, et d'où ceux qui judaïsent sont exclus. Ceux-ci avaient leur autel, dont saint Paul avait dit ailleurs[5] : *Considérez les Israélites charnels; ceux d'entre eux qui mangent de la victime immolée, ne participent-ils pas à l'autel par cette action?* Mais nous avons un autel

1. *Mal.*, I. 11. — 2. *Heb.*, IX. 24. — 3. *Idem*, XIII. 9. — 4. *Ibid.*, XIII. 10. — 5. *I. Cor.*, X. 18.

auquel ils n'ont point de part, et la victime qu'on y prend n'est pas pour eux. Qui ne voit donc de part et d'autre un autel posé et des victimes dessus? victimes qu'on y va prendre visiblement et sensiblement; mais où cette loi est établie, que ceux qui paraissent à l'un n'ont point de part à ce qu'on donne à manger à ceux qui paraissent à l'autre. Voilà un sens naturel, que ceux qui étaient instruits dans les mystères entendaient parfaitement. Et si l'on demande pourquoi saint Paul ne s'en explique pas plus clairement, c'est par la même raison que, dès le commencement de son Epître, il a déclaré que, sur le sujet de Melchisédech, il n'entrerait pas en beaucoup de choses trop fortes et trop difficiles à expliquer aux infirmes[1], dont le nombre était grand encore parmi ceux à qui il adresse cette lettre. Enfin donc voilà un autel, et par conséquent une oblation et un sacrifice : et il ne faut pas s'étonner si dans les Pères, dès les premiers siècles, et dans les Liturgies les plus vénérables par leur antiquité, on ne trouve qu'autel, que présents, que victimes, que sacrifices, qu'hosties. Que si les chrétiens disent quelquefois aux païens, qu'ils n'ont ni autel ni sacrifice, c'est qu'ils n'en ont point à leur mode; ils n'ont point de ces autels qui regorgent de sang, ni de ces sacrifices où l'on désole les troupeaux par des hécatombes. Il ne faut point tout ce carnage ni cette immense dépense dans les sacrifices des chrétiens; de quelque magnificence qu'on les accompagne quelquefois, pour en imprimer la grandeur dans l'esprit des plus infirmes, le fond en est simple : il ne faut qu'un peu de pain et un peu de vin pour l'accomplir; le reste, qui est si grand que le ciel même en est étonné, se fait par quelques paroles.

Je n'ai plus rien à vous dire sur la nature de ce sacrifice dont vous connaissez le fond dans les prières que l'Eglise emploie pour le célébrer. La règle de la foi, comme disaient les saints Pères, ne se trouve nulle part plus claire ni plus assurée que dans la forme de prier, puisqu'il faut prier *en foi* pour être exaucé[2], et que *sans la foi il n'est pas possible de plaire à Dieu*[3]? Vous avez pénétré jusqu'au principe; et par les prières dont l'Eglise a de tout temps accompagné son sacrifice, vous êtes enfin remonté à la source des Ecritures. Vous voyez aussi la parfaite liaison de toute la doctrine catholique, caractère indubitable de sa vérité; puisqu'en reconnaissant le sacrifice, comme toute l'antiquité a fait de votre propre aveu, il est clair qu'on ne pouvait s'empêcher de reconnaître, comme on a fait aussi, la réalité; et que d'ailleurs, en avouant la réalité, comme vous voyez qu'on a fait, il n'est pas moins clair qu'on ne pouvait révoquer en doute ce sacrifice. Aussi voyez-vous ces deux vérités aller ensemble d'un même pas, et passer constamment de siècle en siècle. Après cela je ne doute pas, qu'instruit par l'Eglise même dont vous avez vu les prières les plus solennelles si pleines de l'ancien esprit du christianisme, vous n'entendiez plus dévotement la sainte messe, et que vous ne désiriez plus que jamais de participer à la victime qu'on y offre. Mais lorsqu'effrayé par les paroles de saint Paul, et par la crainte de manger votre jugement, vous n'oserez, malgré vos désirs, approcher de la sainte table, ce vous sera une sensible consolation de voir du moins ce que vous désirez tant de recevoir, et d'assister à ce pieux et innocent renouvellement de la mort de votre Sauveur. Votre cœur s'écoulera au dedans de vous, dans un si doux souvenir, et vous souhaiterez d'offrir à Dieu un sacrifice parfait, en recevant de sa main le même gage de son amour que vous lui aurez offert pour l'apaiser : tous vos doutes, s'il vous en reste, s'évanouiront dans l'exercice de la foi. Vous verrez l'institution des deux espèces, nécessaire, indépendamment de la réception; vous les verrez distinguées, et néanmoins chacune à part, pleine de la même grâce qui abonde dans toutes les deux : vous verrez sur l'autel, en vertu des saintes paroles, le corps comme séparé d'avec le sang; ainsi lequel des deux que vous preniez, vous le prendrez comme mystiquement séparé de l'autre, et toujours vous annoncerez la mort du Seigneur. Je ne dirai rien davantage sur ces controverses, et je me contenterai de vous marquer en passant la suite de la doctrine dont vous m'avez demandé l'explication.

XXVI. *L'adoration de l'Eucharistie. Mauvaise foi des ministres.* — Mais peut-être que je tarde trop à vous parler de l'adoration. Vos anciens préjugés reviennent; et parce qu'on vous a dit qu'anciennement on n'adorait pas Jésus-Christ dans l'Eucharistie, vous êtes tenté de croire, ou du moins de soupçonner qu'il n'y était pas. Avant que de vous répondre dans les formes, je vous prie de peser un peu en vous-même la mauvaise foi de vos anciens maîtres. Quand il s'agit des luthériens, qui croient Jésus-Christ présent sans l'adorer, ils les excusent, en répondant que l'adoration de Jésus-Christ ne suit pas toujours sa présence. Je le veux; mais demeurez ferme, et ne concluez jamais qu'on ne croyait point la réalité dans l'ancienne Eglise, sous prétexte que vous prétendez qu'on ne pratiquait pas l'adoration : autrement on vous dira que vous avez *un poids et un poids*, *une mesure et une mesure;* puisque vous dites tantôt que l'adoration est la suite de la présence, tantôt qu'elle ne l'est pas.

XXVII. *Paroles de la liturgie grecque.* — Mais vous demandez des faits; en voici de clairs dans la liturgie des Grecs : « Pour les dons offerts, sanc» tifiés, précieux, sur-célestes, ineffables, imma» culés, glorieux, redoutables, qui inspirent de » la frayeur, divins[1] : » voilà une des exclamations que fait le diacre après la consécration. Nous en verrons bientôt le sujet : mais en attendant, je vous demande, si à tous ces attributs des dons consacrés, le diacre avait ajouté qu'ils sont adorables, ne seriez-vous pas content? Sans doute : mais il dit plus, puisqu'en les nommant redoutables, et qui remplissent l'esprit de frayeur, il exprime le plus haut degré d'adoration, et celle qu'on rend à Dieu même : c'est pourquoi d'autres les appellent plus simplement adorables; mais en cela ils disent moins, quant à l'expression, que ne disait la liturgie.

XXVIII. *Adoration dans le sacrifice des présanctifiés, et son antiquité.* — Et pour trancher en un mot tout ce qu'il pourrait y avoir de difficulté, vous connaissez le sacrifice des présanctifiés, ainsi appelé, parce qu'aux jours où la tradition de l'Eglise

1. *Heb.*, v. 11. — 2. *Jac.*, I. 6, *etc.* — 3. *Heb.*, XI. 6.

1. *Liturg. Jac.*, *p.* 17.

grecque ne permettait pas qu'on fît la consécration, c'est-à-dire, durant tous les jours du jeûne du carême, on célébrait ce sacrifice avec des oblations déjà consacrées le dimanche précédent. Pendant donc qu'on transportait à l'autel le sacré corps du lieu où on le réservait, on priait en cette sorte : « Nous vous prions, ô Seigneur, qui êtes riche en » miséricorde, de nous rendre dignes de recevoir » votre Fils unique, le Roi de gloire; car voilà que » son corps sans tache et son sang vivifiant entrent » à cette heure, pour être posés sur cette table » mystique, environnés invisiblement de la multi- » tude de l'armée céleste[1]. » Puis au moment qu'il avance : « Maintenant les vertus des cieux adorent » invisiblement avec nous[2]; car voilà le Roi de » gloire qui entre : » ce qu'on répète par trois fois. Je demande comment on ferait pour mieux marquer l'adoration?

Il n'est pas besoin de prouver par les plus anciens monuments de l'Eglise grecque le sacrifice des présanctifiés; il suffit, quant à présent, que la description s'en trouve dans la Chronique d'Alexandrie, sous Sergius, patriarche de Constantinople, et sous l'empereur Héraclius, en l'an 615[3] de Notre Seigneur, et ce qu'il y a de plus remarquable, que la prière qui commence par *Maintenant*, où l'adoration des hommes et des anges pour l'Eucharistie est si marquée, y soit rapportée tout du long.

Cette Chronique constamment est composée vers ces temps-là, et pendant que la mémoire en était récente. Qu'on n'objecte pas que cette prière fut composée par le patriarche Sergius, un des chefs des monothélites; car c'est assez que l'Eglise grecque l'ait reçue alors, deux cents ans devant Paschase Radbert, pour porter un coup mortel au système des protestants. Et d'ailleurs, s'est-on jamais avisé de compter l'établissement de cette prière parmi les innovations de ce patriarche? Au contraire, l'Eglise grecque qui les a toujours détestées, en continuant, comme elle a fait depuis ce temps-là, de dire cette prière, n'a-t-elle pas montré plus clair que le jour qu'elle la regardait comme tirée de sa perpétuelle et invariable tradition? En effet, ce n'est que l'endroit qui commence par *Maintenant*, qu'on attribue à ce patriarche; mais vous n'avez qu'à relire toute la prière comme nous venons de la rapporter, pour y voir au fond le même sens, la même adoration, la même croyance dans les paroles précédentes qui venaient de l'antiquité : et tout cela n'était autre chose que ce qu'avait dit saint Chrysostome[1], que les anges étaient autour de l'Eucharistie, comme les gardes autour de l'empereur, dans une posture de respect; et jamais le peuple fidèle entendant cela n'a rien cru entendre de nouveau. C'est pourquoi, en condamnant les erreurs que Sergius enseigna dans la suite, on a retenu ce qu'il avait fait en conformité de la tradition, et on n'est point tombé dans l'excès d'avoir arraché le bon grain en haine de l'ivraie.

Et il est vrai que l'Eglise grecque pousse si loin l'adoration des présanctifiés, que c'est ce qui donne lieu à rendre de grands honneurs aux dons proposés avant même la consécration : car lorsque de la prothèse, c'est-à-dire à peu près de la crédence, on les porte sur l'autel où ils vont être consacrés, l'Eglise, pleine de ce qu'ils vont bientôt devenir par son ministère, leur rend déjà par avance les honneurs extraordinaires. Mais si on commence à les révérer à cause qu'ils doivent être le corps et le sang, quelle adoration ne leur doit-on pas depuis qu'ils le sont? Que s'il y en a quelques-uns parmi les Grecs qui portent si loin l'honneur des dons non encore consacrés, que non-seulement ils se prosternent jusqu'à terre devant eux, mais encore qu'ils leur parlent et leur adressent des prières; Cabasilas[2], un des plus solides théologiens de l'Eglise grecque depuis trois à quatre cents ans, et au reste grand ennemi des Latins, nous fait voir dans un passage qui est rapporté par le ministre la Roque[3], que cette coutume est venue de l'adoration très-expresse et très-bien fondée des dons présanctifiés, qui étaient déjà le vrai corps et le vrai sang du Sauveur. Combien donc sont-ils adorables, si on adore même ce qui leur ressemble?

XXIX. *Prières adressées à Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie.* — Si maintenant, à l'occasion des paroles de Cabasilas, qui dit qu'on parle aux dons sacrés, vous désirez de savoir quelles paroles on leur adresse dans la liturgie; les voici, quand on est près de communier : « Je crois, ô Seigneur, » que vous êtes le Christ Fils du Dieu vivant[4]. » Et encore : « Je ne vous donnerai pas un baiser de » traître comme Judas. » Et encore : « Je ne suis » pas digne que vous entriez sous le sale toit de » mon âme; mais comme vous êtes entré dans l'é- » table et dans la crèche des animaux, ne dédai- » gnez pas d'entrer dans la crèche de mon âme » privée de raison et de mon corps souillé; de moi, » dis-je, qui suis un mort et un lépreux. N'ayez » point d'horreur de moi, puisque vous n'en avez » point eu de la prostituée qui baisait vos pieds

1. *Liturg. Présanct.*, *p.* 97.

2. Bossuet, dans la *Revue sur quelques ouvrages*, déjà citée, et sous ce titre : *Remarques considérables sur le livre intitulé :* EXPLICATION DE QUELQUES DIFFICULTÉS SUR LES PRIÈRES DE LA MESSE, avertit d'ajouter ces mots : *avec nous*.

3. Ce prelat marque aussi au même endroit qu'il faut lire 615, au lieu de 645 que portait la première édition : et il ajoute tout de suite cette réflexion, qu'il est à propos de transcrire en entier. « Remarquez qu'on rapporte ici un passage très-considéra- » ble du sacrifice des présanctifiés dans l'Eglise grecque, qui est » une prière composée par le patriarche Sergius, où l'adoration » du corps de Jésus-Christ est manifeste. Car à l'endroit où l'on » disait : *Son corps sans tache et son sang vivifiant entrent à* » *cette heure, pour être posés sur cette table mystique, environ-* » *nés invisiblement de la multitude de l'armée céleste;* ce pa- » triarche ajoutait : *Maintenant les Vertus des cieux adorent* » *invisiblement avec nous; car voilà le Roi de gloire qui entre.* » On ne peut marquer plus clairement, ni la présence de Jésus- » Christ dans l'Eucharistie, ni l'adoration que lui rendaient en- » semble et les hommes et les anges. C'est pourquoi le terme » *avec nous*, qui marquait cette commune adoration, était fort » important; et néanmoins il s'est trouvé omis.

» Il est d'une conséquence extrême de trouver la présence » réelle, et l'adoration bien établies avant Paschase Radbert, » sous qui les protestants ont voulu marquer le commencement » de l'une et de l'autre. Or cette prière le prouve aussi démon- » strativement qu'il se puisse; puisque Paschase Radbert écrivait » vers la fin du neuvième siècle, et que cette priere se faisait » constamment plus de deux cents ans auparavant. La force de » la preuve consiste en ce que cette prière est rapportée tout du » long dans une chronique authentique qui est du temps, et que » la date en est fixée à la cinquième année après le consulat » d'Héraclius, c'est-à-dire, comme tout le monde en est d'accord, » à la cinquième année de son empire, qui était la 615e de Notre » Seigneur, au lieu de laquelle on avait mis 645 : ce qui suffisait » absolument pour la preuve qu'on voulait faire : mais elle n'en » est que plus forte, en lui rendant trente ans entiers d'antiquité » que le libraire lui avait ôtés.

» Il faut encore remarquer que ce n'est pas ici un témoignage » particulier, mais le témoignage et la prière de toute l'Eglise » orientale et de son patriarche. »

1. *De Sacrd.*, *lib.* VI, *n.* 4; *tom.* I, *p.* 422. — 2. *Lit. exp.*, c. XXIV. — 3. *Hist. de l'Eucharistie.* — 4. *Lit. Chrys.*, *p.* 84.

» avec une bouche impure. » Toutes choses qui marquent si évidemment un attouchement et une présence réelle, qu'il ne faut plus raisonner avec celui qui ne le sent pas.

Un ministre croit pourtant bien raffiner, en disant que c'est à Jésus-Christ qu'on parle, et non pas au sacrement, puisque le sacrement n'entre pas dans l'âme[1]. Qui lui dit que c'est au sacrement qu'on parle, ou le sacrement qu'on prie? On lui dit que c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ comme présent dans le sacrement; car le fidèle venait de dire au prêtre : *Donnez-moi le précieux et saint corps de Jésus-Christ.* Le prêtre avait répondu : *Je vous donne le corps précieux, saint et immaculé de Jésus-Christ.* Et sur cela le fidèle s'adressant, non plus au prêtre, mais à Jésus-Christ qu'on lui donne : *Je crois*, dit-il, *que vous êtes le Christ.* Après il ne parle plus que des lieux et des personnes que Jésus-Christ a honorés de sa présence et par son attouchement corporel. Tout ce qu'il craint, c'est de le toucher, et de le baiser comme un Judas, qui ne l'en toucha pas moins, quoique le baiser qu'il lui donne fût un baiser de traître. Pour éviter ce malheur, il le prie d'entrer dans son âme comme dans son corps, parce qu'étant Dieu et homme, il entre en son âme comme Dieu, et dans son corps comme un homme revêtu d'un corps; afin que lui étant uni corps à corps et esprit à esprit, il consomme ce mariage céleste qui nous a été tant de fois annoncé dans les Ecritures, et ne soit qu'un même corps et un même esprit avec lui. Et on croira qu'on parle ainsi à un absent qui tient son corps renfermé dans le ciel, et qui ne le communique que par la pensée, ou tout au plus par sa vertu!

Ce qui suit n'est pas moins fort : « O Dieu, sauvez-moi, afin que je reçoive sans condamnation » le corps précieux et sans tache de Jésus-Christ » votre Fils, pour le remède de mon âme et de mon » corps : » où, ce que le pécheur appréhende, n'est pas de le chasser du mystère, ou d'empêcher qu'il n'y soit, mais uniquement de l'y profaner, de l'y recevoir pour sa perte, car il sait bien qu'il y est toujours, et même pour les plus indignes, puisque notre infidélité n'anéantit pas sa parole ni ses dons. C'est là aussi ce qu'il considère comme le comble de son crime, de ce qu'il le baise comme Judas, et le trahit tout ensemble.

On trouve de semblables prières adressées à Jésus-Christ dans toutes les liturgies des Orientaux, syriennes, arabiques, égyptiennes ou cophtes : ce qu'on ne peut plus nier sans une extrême impudence, après tant de manuscrits très-anciens et très-authentiques qu'on en a, dont M. l'abbé Renaudot, qui possède toutes ces langues, et a vu tous ces manuscrits, quelque jour nous fera voir encore mieux le sens et l'esprit[2].

XXX. *L'adoration est inséparable de la foi de la réalité.* — Mais quand nous n'aurions point toutes ces prières, dès qu'on dit que l'Eucharistie est en effet le corps et le sang, n'y a-t-il pas un acte de foi attaché à Jésus-Christ présent? un acte d'espérance, en mettant dans cette présence le fondement et le gage de la future félicité? un acte de charité, en désirant de s'unir corps à corps, aussi bien qu'esprit à esprit à son Sauveur? Qu'on est grossier, si on n'entend pas que c'est là la véritable adoration en esprit et en vérité, et que cette adoration est inséparable de la foi de la présence réelle!

Les ministres demandent curieusement, quand est-ce qu'on a commencé l'élévation solennelle qu'on fait à présent pour adorer Jésus-Christ, incontinent après la consécration. Mais qu'importe au fond qu'on ait élevé ou qu'on n'ait pas élevé, si cependant on disait, en marquant le corps de Jésus-Christ par un signe de croix : « Voilà l'Agneau de » Dieu, le Fils du Père[1]; » et en jetant une parcelle de ce sacré corps dans le calice : « C'est ici la » sainte parcelle de Jésus-Christ, pleine de la grâce » et de la vérité du Père et du Saint-Esprit; » et en divisant le reste du pain consacré pour le distribuer au peuple : « Goûtez, et voyez combien le Seigneur » est doux, qui partagé comme par membres, n'est » pas divisé, et qui donné à tous n'est pas con» sumé. » Peut-on le montrer d'une manière plus efficace et plus éclatante?

Et pour venir à l'Eglise latine, lorsqu'au rapport de saint Ambroise, après avoir prié solennellement que le pain fût changé au corps, après avoir tant de fois déclaré qu'on l'offre, et enfin en avoir parlé en tant de manières, on le montrait au fidèle qui allait le recevoir, en lui disant : *C'est le corps de Jésus-Christ;* et que le fidèle répondait, *Amen*, c'est-à-dire, *Cela est vrai* : que veut-on que signifie son *Amen*, si ce n'est un consentement à la vérité qu'on venait de lui proposer, en disant : *C'est le corps de Jésus-Christ?* Que si ce n'en était qu'une figure, comme l'eau est la figure du sang du Sauveur qui nous lave dans le baptême avec une vertu semblable à celle qui opère dans ce sacrement, on eût pu y exiger une profession de foi semblable à celle qu'on faisait en recevant l'Eucharistie; mais on n'y songeait seulement pas, ni on ne disait au fidèle, en lui montrant l'eau dont il allait être lavé, que c'était le sang du Fils de Dieu. Mais peut-être qu'on voulait dire, en lui disant, *C'est ici le corps du Sauveur*, qu'il le recevrait par la foi; non, on lui dit ce que c'est; on ne lui fait pas confesser ce qui s'allait passer dans son intérieur, mais ce qu'il avait déjà présent, et ce qui était tout fait et tout accompli dans l'objet qu'on lui mettait devant les yeux. N'était-ce pas un acte de foi attaché à Jésus-Christ présent? Et que semblait faire l'Eglise lorsqu'elle exigeait cet *Amen?* Cela est vrai; sinon de leur dire avec saint Ambroise[2] : « Ce que vous » confessez de bouche, que votre esprit le confesse » au dedans; ce que la parole énonce, que l'affec» tion le ressente : » ou, comme disait saint Léon[3] : « La même chose qu'on croit par la foi, est celle » qu'on prend par la bouche; et c'est en vain qu'on » répond *Amen*, si on dispute dans son cœur contre » ce qu'on déclare qu'on reçoit. » Confesser Jésus-Christ de cette sorte, qu'est-ce autre chose que de l'adorer? et saint Pierre l'adora-t-il davantage, lors-

1. *La Roq.*, *Hist. de l'Euchar.*, p. 339.
2. C'est ce que ce savant abbé a exécuté en publiant ces liturgies orientales en deux volumes *in-4°*, avec des dissertations pleines d'éruditions sous ce titre : *Liturgiarium orientalium collectio*, *etc.*, Paris, 1716. On peut voir, dans la Préface que l'auteur a mise à la tête de cet important recueil, le jugement que Bossuet avait porté de son travail, et l'intérêt qu'il y prenait. *Pref.*, *pag.* 15 (*Edit. de Déforis*).

1. *Lit. Jac.* xx, — 2. *De iis qui init.*, *cap.* IX; *tom.* II, *col.* 340. — 3. *Serm.* LXXXIX, *c.* III.

qu'il dit : *Vous êtes le Christ, Fils de Dieu vivant*[1]*?*

XXXI. *L'adoration extérieure avouée par les ministres dans l'Eglise grecque.* — Mais vous voulez voir, dites-vous, une adoration dans les formes, c'est-à-dire une adoration bien marquée à l'extérieur; car elle ne devait pas être déniée à Jésus-Christ. Pourquoi me la demandez-vous? Les ministres vous l'ont marquée par des faits constants, comme vous la demandez. Aubertin et la Roque ont rapporté entre autres passages celui de Théodoret, où il est porté qu'on *adore les sacrés symboles*, non pas comme des symboles, mais comme *étant ce qu'ils ont cru être*[2], c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ; et celui de saint Cyrille de Jérusalem, où il avertit le fidèle de quelle sorte, et avec quel respect il doit tendre *la main sur laquelle il doit recevoir le roi*[3]; quelle précaution il doit apporter à ne laisser pas tomber à terre la moindre parcelle du don précieux; car *c'est de même*, lui dit-il, *que si vous vous laissiez arracher un de vos membres;* comment enfin il doit *s'incliner devant le sacré calice en forme d'adoration.*

Aubertin subtilise ici sur les diverses adorations qu'il est obligé d'avouer, contre les maximes de sa secte, les unes du premier ordre, et les autres du second; et il avoue qu'on en rendait une à l'Eucharistie, mais du second rang[4]. Tous les ministres le suivent d'un commun accord. Remarquez donc le fait avoué et constant, qu'en effet il n'y avait pas moyen de nier après des paroles si expresses des saints Pères. Les ministres distinguent encore curieusement les marques d'honneur, ou par le prosternement, ou par la génuflexion, ou par une simple inclination du corps; et ils prétendent que cette dernière, qu'on rendait à l'Eucharistie, n'était pas la plus grande, ni par conséquent la souveraine. Voilà les derniers efforts pour éluder l'adoration de l'Eucharistie. Mais quelle grossière imagination de distinguer la nature de l'adoration par la simple posture du corps! Le prosternement, dit-on, est la plus grande. Eh! peut-on nier qu'on ne se soit prosterné devant Dieu, devant ses anges, devant ses prophètes, devant l'arche où il reposait, devant les rois et devant tous ceux qui portaient le caractère de sa puissance? Qu'on me distingue par la posture du corps ces diverses adorations. J'avoue que saint Cyrille ne parle ici que d'une adoration par la seule inclination du corps; car il parle du moment de la réception, qui n'eût pas été compatible avec le prosternement, quoiqu'il pût avoir précédé, comme en effet on le verra par d'autres passages. Mais sans ici nous y arrêter et sans en avoir besoin, j'avoue sans difficulté qu'au moment de la réception on était debout, et dans la même posture où tous les fidèles, excepté les pénitents, adoraient Dieu dans la prière publique. Alors donc on rendait son adoration en s'inclinant seulement : mais aussi n'est-ce pas précisément par la posture du corps qu'on reconnaît la nature de l'adoration; c'est par l'intention et les circonstances; et ici on marquait l'adoration souveraine, en disant, comme on vient de voir par des passages exprès, qu'on adorait ce qu'on recevait, *comme étant le Roi*, le Souverain même, comme étant ce *qu'on en croyait*, c'est-à-dire son corps et son sang, la chose du monde la plus adorable, à cause de son union avec le Verbe.

1. *Matth.*, XVI. 16. — 2. *Alb.*, *lib.* II, *pag.* 432, 803, 822; *La Roq.*, *Hist. de l'Euch.*, *III. part.*, *chap.* IV, *etc.*; *Theod.*, *Dial.* 2. — 3. *Cyril.*, *Cat.* V, *Mystag. suprà.* — 4. *Alb. La Roq.*, *ibid.*

XXXII. *Passages célèbres de saint Ambroise et de saint Augustin.* — De même, pour venir aussi à l'Eglise d'Occident, quand saint Ambroise et saint Augustin embarrassés d'un endroit des psaumes[1], qui semblait porter à adorer l'escabeau des pieds du Seigneur, c'était à dire la terre, comme ils l'entendaient, s'en démêlent, en disant que cette terre qu'il faut adorer, était la chair de Jésus-Christ. « Que personne ne mange, dit saint Augustin, » qu'il ne l'ait premièrement adorée : que les apô- » tres avaient adorée, dit saint Ambroise, et qu'on » adorait encore aujourd'hui dans les mystères. » Ils parlaient sans doute de l'adoration souveraine, puisqu'ils parlaient de celle que les apôtres rendaient à Jésus-Christ présent, et de celle qu'on ne pouvait rendre à aucune créature, mais seulement à celui qui a créé le ciel et la terre : on rendait donc dans l'Eucharistie à la chair de Jésus-Christ comme présente, une adoration souveraine.

Non, dit-on, cette adoration était adressée à la chair de Jésus-Christ dans sa gloire. Mais qui ne voit au contraire qu'il s'agit ici d'une adoration extérieure qu'on rendait à un objet déterminé et présent? Car c'est pour cela que saint Ambroise remarque que les apôtres avaient adoré Jésus-Christ, *pendant qu'il était sur la terre*; et qu'il dit qu'encore aujourd'hui on *l'adore dans l'Eucharistie;* pour montrer qu'il y faut trouver, comme du temps des apôtres, une adoration envers Jésus-Christ présent.

Saint Augustin a quelque chose encore de plus exprès; et quoique vous ayez lu cent fois ce passage, trouvez bon, je vous en conjure, que je vous en représente encore une fois les paroles essentielles, pour vous faire mieux observer les chicanes de vos anciens pasteurs. « David a dit : *Adorez » l'escabeau des pieds du Seigneur :* il a dit que la » terre était l'escabeau des pieds du Seigneur. » C'est par où saint Augustin commence : puis il ajoute que cette terre qu'il faut adorer comme l'escabeau des pieds du Seigneur, c'est la chair unie au Verbe; *que nul ne mange*, dit-il, *sans l'avoir premièrement adorée.* Ne voyez-vous pas qu'il nous parle de la marque sensible du culte que tout le monde est d'accord qu'on rendait à l'Eucharistie en la recevant? Autrement il n'avait que faire de parler ici des mystères, ni de la manducation de la chair de Jésus-Christ; car ce n'était pas seulement à cette occasion que les fidèles reconnaissaient la majesté souveraine de Jésus-Christ dans sa gloire; mais parce qu'en prenant la chair du même Sauveur, on lui rendait un honneur visible, et un honneur qui se terminait à un objet présent. C'est avec beaucoup de raison que saint Augustin fait ressouvenir ses auditeurs de cette pratique ordinaire, pour leur faire observer une marque sensible de culte, une adoration spéciale et spécialement terminée à la chair de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi il ajoute : *Quand donc vous vous inclinez et vous prosternez*, (voilà en passant le prosternement qu'Aubertin nous demandait;) mais ce n'est pas là

1. *Ps.* XCVIII. 5. *Ambr. de Spir. S.*, *lib.* III, *cap.* II, *n.* 79; *tom.* II, *col.* 681; *Aug.*, *tract. in Psal.* XCVIII, *n.* 9; *tom.* IV, *col.* 1065.

maintenant ce que je veux vous faire observer : disons donc : *Quand vous vous inclinez et vous prosternez devant quelque terre que ce soit*, *Ad quamlibet terram*, devant quelque portion que ce soit de la sainte Eucharistie, où cette chair qui est terre, vous est présentée ; ou, comme ce ministre veut qu'on le traduise, car cela m'est indifférent : *Quand vous vous inclinez et vous prosternez devant cette chair, quoiqu'elle soit de la terre; ne la regardez pas comme de la terre, mais regardez-y le Saint dont elle est l'escabeau*, c'est-à-dire le Fils de Dieu ; *car c'est pour l'amour de lui que vous l'adorez.* Vous voyez donc clairement qu'en communiant on s'inclinait et on se prosternait devant quelque chose. Ce n'était pas indéfiniment par une inclination ou prostration, aussi bonne d'un côté que d'un autre, comme serait celle qu'on adresserait à Jésus-Christ dans sa gloire, où personne ne le voyait : c'était déterminément devant quelque chose qu'on vous présentait, devant quelque chose qu'on allait manger, devant quelque chose qu'il fallait nécessairement adorer avant que de le recevoir, et l'adorer comme le Saint des saints, c'est-à-dire, comme Dieu même qui y résidait, et par conséquent par un culte souverain. C'est par cette pratique ordinaire, c'est par ce culte marqué que saint Augustin établit qu'on pouvait adorer la terre; non par une adoration du second ordre, comme on adore une image ou une relique, ainsi que le prétend Aubertin, mais comme on adore la vérité même.

XXXIII. *Adoration dans l'Ordre romain et dans les anciens Sacramentaires.* — Vous devez être content sur l'adoration ; et quand on vous dira après cela qu'elle ne paraît ni dans l'Ordre romain, ni dans les vieux Sacramentaires, vous conclurez, non qu'il n'y en eût point dans la célébration de l'Eucharistie, puisqu'il est constant par tant d'endroits, et même avoué par les ministres, qu'il y en avait une très-expresse ; mais qu'on n'avait pas besoin de marquer une chose si commune, et dont le peuple était si bien instruit par les sermons, par les catéchismes, et par la pratique même. Ce qui en passant peut servir de preuve, que les choses les plus reçues et les plus constantes, surtout celles de pratique, ne se trouvent pas toujours dans les endroits où l'on s'imaginerait qu'elles devraient être le mieux exprimées.

Mais encore que rien n'obligeât d'énoncer dans l'Ordre romain une pratique aussi connue que celle dont il s'agit; quand néanmoins il y a eu quelque raison particulière de la marquer, on ne l'a pas oubliée. Par exemple, lorsque le pontife allait célébrer; comme en approchant de l'autel il devait marquer son respect à l'Eucharistie qui était posée dessus, il est expressément porté dans l'ancien Ordre romain, *qu'en inclinant sa tête vers l'autel il y adore la sainte* (c'est-à-dire, visiblement l'hostie déjà consacrée, comme elle est appelée partout), *et demeure toujours incliné jusqu'au verset prophétal*[1], c'est-à-dire, jusqu'au verset du psaume qu'on devait chanter, comme la suite le montre. Et encore en un autre endroit[2] : « Les acolytes présentent la » boîte couverte avec la sainte, et le sous-diacre la » tenant ouverte, montre la sainte au pontife ou au » diacre qui le précède : alors, dit-on, le pontife ou » le diacre inclinant la tête salue la sainte; » ce qu'on ne pratique point lorsqu'on présente au pontife *sur la patène les oblations qui n'ont encore été immolées*[1], c'est-à-dire, consacrées *par personne;* car à celles-là on ne leur rend aucun culte. Et voilà manifestement dans l'Ordre romain l'oblation déjà immolée, qu'on appelait autrement, *formée et consacrée*[2]*;* la voilà, dis-je, réservée (pour quelle fin? ce n'est pas de quoi il s'agit ici), et en même temps adorée avec distinction de celles qui n'étaient pas encore consacrées.

Au reste, il ne faut nullement douter de l'antiquité de ces Ordres ou livres Rituels romains; tant à cause de la vénérable antiquité des volumes où on les trouve, qu'à cause aussi des circonstances du temps et du témoignage d'Amalarius qui les rapporte, comme étant alors, c'est-à-dire, au commencement du neuvième siècle, dans un usage constant, ancien et reçu.

On a encore une preuve expresse d'adoration dans un de ces vieux Sacramentaires; où vos docteurs vous disaient qu'il n'y en avait point, puisque la sainte oblation y est appelée, *le sacrifice adorable qu'on offre pour la rémission des péchés*[3]. Qu'on me dise quelle autre victime on pourrait offrir pour la rémission des péchés, si ce n'était Jésus-Christ même? Et cela étant, y avait-il rien de plus naturel que de nommer ce sacrifice, adorable? Ces petits mots qui se disent naturellement sont la preuve la plus concluante d'une vérité dont on est plein, qu'on ne cherche point à dire, mais qui vient d'elle-même dans la prière.

XXXIV. *L'endroit précis de l'adoration dans l'ancienne Eglise.* — S'inquiéter maintenant pourquoi on a fait l'élévation dans l'antiquité; si c'a été pour marquer l'exaltation du corps de Notre Seigneur à la croix, comme le disent les uns, ou en signe d'oblation, comme le veulent les autres, ou pour exciter le peuple à l'adoration, comme on le fait à présent dans l'élévation aussitôt qu'on a consacré; et si cette élévation, ou les génuflexions qu'on fait à présent ont toujours été pratiquées; ou depuis quand on a reçu l'Eucharistie à genoux; c'est se tourmenter en vain. Il suffit que l'Orient et l'Occident, et toute l'Eglise universelle aient constamment adoré Jésus-Christ comme présent dans l'Eucharistie, d'une adoration souveraine, en quelque endroit de la messe que c'ait été. Pour moi, je croirai facilement que, durant l'action du sacrifice, l'adoration extérieure qu'on rendait à Jésus-Christ se confondait avec celle qu'on rendait à Dieu par Jésus-Christ même : de sorte qu'on ne se mettait non plus à genoux devant Jésus-Christ, qu'on avait fait devant le Père éternel dans toute l'action du sacrifice. Mais quand il fallait faire quelque action particulière envers le corps de Jésus-Christ, comme lorsqu'on le portait de la prothèse à l'autel dans le sacrifice des présanctifiés, ou quand on s'approchait pour le recevoir ; alors l'adoration était si marquée, qu'il n'y avait point à douter du sentiment de l'Eglise pour cette adorable victime. Tout le reste qu'on pourrait

1. *Ord. rom.*, *t.* x, *Bibl. PP.*, *pag.* 2, *et ap. Mabil. Ord.*, *I. Rom.*, *pag.* 8; *Ord. II*, *pag.* 43; *Eucolog. Amalar.*, *p.* 551, *etc.* — 2. *Idem*, *pag.* 13.

1. *Ord. rom.*, *t.* x, *Bibl. PP.*, *pag.* 9. — 2. *Idem*, *pag.* 115. — 3. *Miss. Gall. vet. Miss.* 39; *Mabil.*, *de Lit. Gall.*, *pag.* 377; *Thom.*, *pag.* 491.

avoir ajouté, selon la perpétuelle coutume de l'Eglise, pour établir davantage la vérité de la présence, quand elle a été contestée, n'est que l'effet ordinaire de la vigilance des pasteurs, qui, lorsque quelque dogme a été combattu ou obscurci, n'ont jamais manqué de l'inculquer par quelque chose de si marqué et de si fort, qu'il fût capable de confondre les plus rebelles et de réveiller les plus endormis.

En tout cela on n'invente rien. Par exemple, dans cette occasion on n'adore pas de nouveau, puisqu'on a toujours adoré, comme on vient de voir; mais on rend l'adoration, ou plus sensible, ou plus fréquente; et si après tout cela on demande où l'on a pris cette adoration; qu'on le demande à l'ancienne Eglise où on la voit si constante.

XXXV. *Conclusion de la matière de l'adoration. Passage de saint Jérôme sur les vaisseaux sacrés.* — Pour l'Ecriture, il n'y a rien de plus insensé que de nous demander d'autres passages, pour l'adoration, que ceux où il est porté que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et une personne adorable du culte suprême. Et de trouver si étrange qu'on n'ait pas marqué dans les Evangiles l'adoration des apôtres envers Jésus-Christ caché dans l'Eucharistie, pendant qu'il n'en paraît pas davantage pour Jésus-Christ visible au milieu d'eux; vous avez avoué souvent que c'est la chose du monde la plus ridicule.

Enfin, puisqu'il est constant que la foi en Jésus-Christ comme présent emporte la véritable et parfaite adoration, qui est l'intérieure; disputer pour l'extérieure qui en est le signe, c'est trop ignorer ce que c'est que d'adorer. Et c'est pourquoi toute l'Eglise en Orient et en Occident, dès les siècles les plus purs, a cru trouver dans la présence réelle un fondement légitime d'adoration, non-seulement pour tous les hommes, mais encore, comme on a vu, pour tous les anges : ce qu'elle a même porté si loin, qu'elle a étendu sa vénération jusqu'aux vaisseaux sacrés qui servent au ministère de l'Eucharistie. Je ne puis ici m'empêcher de vous rapporter un passage où saint Jérôme, un si grand docteur, loue Théophile d'Alexandrie, de ce qu'il avait soutenu contre Origène que les choses inanimées étaient capables de sanctification : « Afin, » dit-il[1], que les ignorants apprennent avec quelle » vénération il faut recevoir les choses saintes, et » servir au ministère de l'autel de Jésus-Christ, et » qu'ils sachent que les calices sacrés, les saints » voiles, et les autres choses qui appartiennent au » culte de la passion de Notre Seigneur, ne sont » pas sans sainteté comme choses vides et sans sen» timent; mais que par leur union avec le corps et » le sang de Jésus-Christ elles doivent être adorées » avec une pareille majesté que le Seigneur même. » Ce ne lui est pas assez de dire que ces vaisseaux sont saints et sacrés, et méritent une singulière vénération : il ajoute que l'honneur qu'ils ont d'être unis au corps et au sang de Jésus-Christ, par un contact si réel, y laisse une impression si grande et si vive de la majesté du Seigneur, qu'elle les rend dignes d'une pareille adoration; ce qui sans doute ne serait pas, si ce corps et ce sang qu'ils touchent étaient autre chose que le Seigneur même. Car c'est à la source même et à l'objet primitif de l'adoration qu'il faut être immédiatement uni, pour être ainsi associé au même culte : et c'est pourquoi saint Jérôme regardant le sacré calice, la patène, le voile sacré où l'on enveloppe le corps de Jésus-Christ, comme sanctifiés par ce contact, y voit une extension de la majesté de Jésus-Christ, qui leur attire une extension du même culte, comme l'honneur qu'on rend aux rois s'étend jusqu'aux lieux où ils habitent, et jusqu'à la chaire où on a coutume de les voir assis. En effet, il n'y a personne parmi nous, tant soit peu touché des sentiments de piété, qui, à la vue du sacré calice, de la patène, et des linges où il voit tous les jours Jésus-Christ posé, ne se souvienne à quoi ils servent et à quoi ils touchent, et ne soit porté par ce souvenir à faire paraître quelque marque et comme une effusion du respect qu'il sent pour Jésus-Christ. Les Pères, avec qui la foi de la présence réelle nous est commune, ont senti le même respect; et les protestants, qui ont éteint cette foi, ne sentent rien.

XXXVI. *Principe pour expliquer le reste des difficultés proposées au commencement. L'Eglise s'offre elle-même dans son sacrifice.* — Il reste maintenant à vous expliquer les prières de la liturgie, qu'on vous a fait croire indignes d'une oblation qui serait Jésus-Christ même. Mais il n'y aura plus de difficulté, si vous songez seulement que l'Eglise qui offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même, comme je vous l'ai déjà dit[1].

Le prêtre commence le premier, et à l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation : c'est ce que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les dons sacrés, comme on fait un peu avant la consécration. Autrefois dans l'ancienne loi on mettait la main sur la victime[2], en signe qu'on s'y unissait, et qu'on se dévouait à Dieu avec elle : c'est ce que témoigne le prêtre en mettant ses mains sur les dons qu'il va consacrer.

Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment, et le prêtre dit alors au nom de tous : « Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette » oblation de notre servitude, et de toute votre fa» mille; » où nous apprenons, non-seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux.

L'Eglise explique encore cette oblation par ces paroles : « Nous vous prions, ô Seigneur, qu'en » recevant cette oblation spirituelle, vous nous fas» siez devenir nous-mêmes un présent éternel qui » vous soit offert : *Nosmetipsos tibi perfice munus » æternum*[3] : » ce que l'Eglise répète souvent en d'autres paroles; et c'est aussi la doctrine de saint Augustin en plusieurs endroits[4], lorsqu'il enseigne que l'Eglise apprend tous les jours à s'offrir elle-même à Dieu dans le sacrifice qu'elle lui offre.

L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offert à l'autel, confirme cette vérité. Car outre

1. *Epist. Hier. ad Theoph. ante ejusdem Theoph. I. Epist. Pasch. nunc Ep.* LXXXVIII; *tom.* IV, *part. II*, *col.* 728.

1. Ci-dessus, num. 3. — 2. *Lev.*, I, 4; III *et* VIII. 14, 15. *etc.* — 3. *Dom.* II *post Pentec.* — 4. *De Civ.*, *lib.* V, *cap.* 19, 20; *tom.* VII, *col.* 255 *et seq.*

qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui, et qu'on lui veut rendre; les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit : ce qui a fait dire à saint Augustin, que toute la cité rachetée était le sacrifice éternel de la Trinité sainte.

Lorsqu'on portait ainsi son pain et son vin, chacun portait aussi avec ses dons, ses vœux et ses besoins particuliers pour être offerts à Dieu avec eux; et l'Eglise accompagnait cette oblation par cette prière : « Soyez propice, ô Seigneur, à nos » prières, et recevez d'un œil favorable ces obla- » tions de vos serviteurs et de vos servantes; afin » que ce que chacun vous a offert en l'honneur de » votre nom, profite à tous pour leur salut; par » Jésus-Christ Notre Seigneur[1]. »

Quoique cette cérémonie, d'offrir en particulier son pain et son vin, ne subsiste plus, le fond en est immuable; et nous devons entendre que ce sacrifice doit en effet être offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux tous que le prêtre y assiste.

Mais lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui.

Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice : de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière, qu'il ne soit offert par des saints.

XXXVII. *Comment on demande à Dieu d'avoir notre oblation pour agréable.* — Voilà une claire résolution de toute la difficulté, s'il y en avait; car il y a dans ce sacrifice Jésus-Christ qui est offert, et il y a l'homme qui l'offre : le sacrifice est toujours agréable du côté de Jésus-Christ qui est offert; il pourrait ne l'être pas toujours du côté de l'homme qui l'offre, puisqu'il ne peut l'offrir dignement qu'il ne soit lui-même assez pur pour être offert avec lui, comme on a vu. Quelle merveille y a-t-il donc que l'Eglise demande à Dieu qu'il rende notre sacrifice agréable en tout, et autant à proportion du côté des fidèles qui le présentent, que du côté de Jésus-Christ qui est présenté?

C'est visiblement le sens de cette prière : « Nous » vous offrons, ô Seigneur, le pain de vie, le calice » de salut que nous vous prions de regarder d'un » œil propice, et les recevoir comme vous avez » reçu les présents de votre serviteur le juste Abel, » et le sacrifice de notre père Abraham, et le saint » sacrifice, l'hostie sans tache que vous a offerte » Melchisédech votre souverain sacrificateur[2]. » Où il est clair qu'on veut comparer, non pas le don avec le don, puisque constamment l'Eucharistie, en quelque manière qu'on la puisse prendre, est bien au-dessus des sacrifices anciens, mais les personnes avec les personnes; et c'est pourquoi on ne nomme que les plus saints de tous les hommes : Abel, le premier des justes, Abraham, le père commun de tous les croyants; et on réserve en dernier lieu Melchisédech qui était au-dessus de lui, puisque lui-même il lui a offert la dîme de ses dépouilles, et en a reçu en même temps, avec le pain et le vin, les prémices du sacrifice de l'Eucharistie.

1 *Dom.* V *post Pentec.* — 2. *Can. Miss.*

Et pour mieux entendre ceci, il faut savoir que l'esprit de ce sacrifice est qu'ayant Jésus-Christ présent, nous le chargions de nos vœux; ce que saint Cyrille nous a déjà dit par ces paroles : « Nous » faisons à Dieu toutes nos demandes sur cette » hostie propitiatoire[1]; » et c'est aussi ce que l'Eglise exprime par cette Secrète à Pâques, et aux jours suivants : « O Seigneur, recevez les prières » de votre peuple avec l'oblation de ces hosties; » c'est ce qu'on répète sans cesse. Et on a raison de demander, que comme les dons sont agréables, les prières qu'on offre avec eux, et pour ainsi dire sur eux, le soient aussi, comme l'étaient celles d'Abel et des autres saints qui ont levé à Dieu des mains innocentes, et lui ont offert leurs dons avec une conscience pure.

Car la perfection de ce sacrifice n'est pas seulement que nous offrions et recevions des choses saintes; mais encore que nous qui les offrons, et qui y participons, soyons saints. De là cette célèbre proclamation avant la réception des mystères : *Les choses saintes sont pour les saints.* Selon la coutume de l'Eglise, on n'admettait à les recevoir que ceux qui étaient admis à les offrir, c'est-à-dire, ceux dont la charité venait, comme dit saint Paul[2], *d'un cœur pur, d'une bonne conscience, et d'une foi qui ne fût pas feinte.*

XXXVIII. *Pourquoi on emploie dans l'oblation le ministère des anges.* — Dans cet esprit on se joignait avec les saints anges; d'autant plus qu'on savait très-bien qu'ils présentaient nos prières à Dieu sur l'autel, qui représentait Jésus-Christ, comme on le voit manifestement dans l'Apocalypse[3].

Vos anciens ministres qui éludent tout, et jusqu'aux passages les plus clairs, veulent que l'ange qui présente à Dieu les prières des saints soit Jésus-Christ même, qui souvent, disent-ils, est appelé ange. Mais visiblement c'est tout brouiller; et pour ne point ici parler des autres endroits de l'Ecriture, jamais dans l'Apocalypse Jésus-Christ n'est appelé de ce nom. Partout où il y paraît, il y porte un caractère de majesté souveraine, avec le nom de Roi des rois, et de Seigneur des seigneurs. Mais l'ange, qui paraît ici pour présenter les prières, est de même nature que les autres que saint Jean fait agir partout dans ce divin livre, de même nature que les sept anges dont il parle dans ce même endroit, dans le même chapitre VIII où il est parlé de l'ange de la prière, qui aussi, pour cette raison, est appelé simplement *un autre ange*, un ange comme les autres, et qui n'a rien de plus relevé.

Voilà, monsieur, quel est l'ange qui offre à Dieu nos prières sur l'autel céleste. De là venait la tra-

1. *Cat.* V. *Mystag. ubi sup.* — 2. *I. Tim.*, I. 5. — 3. *Apoc.*, VIII. 3

dition constante de toute l'Eglise qui reconnaissait un ange qui présidait à l'oraison et à l'oblation sacrée, comme on le voit dans les Pères les plus anciens[1]. Quand on dit qu'un ange y présidait, et présentait nos oraisons, il faut entendre que tous les saints anges se joignaient à lui en unité d'esprit; et parce que l'esprit de ce sacrifice est d'unir à Dieu toutes les créatures, et surtout les plus saintes, pour lui rendre en commun la reconnaissance de leur servitude, il ne faut pas s'étonner si on priait les saints anges d'y intervenir.

On s'était déjà joint avec eux dès le commencement du sacrifice, lorsqu'on avait chanté l'hymne séraphique, c'est-à-dire, le trois fois Saint, et qu'on avait dit dans la préface : « Il est juste, ô Père » éternel, que nous vous bénissions par Jésus-» Christ Notre Seigneur, par qui les anges louent » votre sainte Majesté, les Dominations l'adorent, » les Puissances la redoutent avec tremblement : » parmi lesquels nous vous conjurons que vous » nous commandiez de mêler nos voix, en disant » de tout notre cœur, Saint, Saint, Saint. »

La suite de cette prière demandait qu'après nous être joints avec les saints anges, nous désirassions de les joindre avec nous dans nos oblations, ne doutant point qu'elles ne fussent d'autant plus agréables, qu'elles seraient encore offertes par leurs mains; et c'est le sens de cette prière : « Nous vous » conjurons, ô Dieu tout-puissant : commandez que » ces choses soient portées par votre saint ange à » votre autel sublime, afin que nous tous qui rece-» vrons de la participation de cet autel le sacré » corps et le sacré sang de votre Fils, nous soyons » remplis de toute grâce et de toute bénédiction » spirituelle, par le même Jésus-Christ Notre Sei-» gneur. »

Porter jusqu'à Dieu nos oblations, les élever jusqu'au ciel où il les reçoive, ou les faire parvenir jusqu'à son trône; c'est dans le langage commun de l'Ecriture les lui présenter de telle sorte, et avec une conscience si pure, qu'elles lui soient agréables. Cette façon de parler est tirée du rit des anciens sacrifices. Nous avons vu qu'on élevait la victime; c'était en quelque sorte l'envoyer à Dieu, et le prier par cette action de la recevoir : ce qui paraissait plus sensible dans les holocaustes, dont la fumée se portant en haut, s'allait mêler avec les nues, et semblait vouloir s'élever jusqu'au trône de Dieu. Les prières qu'on y joignait, semblaient aussi aller avec elle; et c'est ce qui faisait dire à David : *Que ma prière, ô Seigneur, soit dirigée jusqu'à vous comme l'encens*[2]; c'est-à-dire, comme la fumée de la victime brûlée : car c'est ici ce que veut dire le mot *incensum*, quoique nous ayons approprié notre mot d'encens, qui en vient, à cette espèce de parfum qu'on appelle *thus* en latin. C'est pour cela que cet ange de l'Apocalypse paraît un encensoir à la main; et il est dit que *la fumée de son encens*[3], c'est-à-dire, *les saintes prières* qui partaient d'un cœur embrasé du Saint-Esprit, *montaient devant Dieu de sa main*, c'est-à-dire, qu'elles lui étaient agréables. C'est aussi ce qu'on appelle dans l'Ecriture le sacrifice de bonne odeur devant le Seigneur; lorsque l'oblation se faisait avec un cœur pur, et que la prière, partant d'une conscience innocente, s'élevait à Dieu avec la fumée de l'holocauste. Il arrivait même quelquefois, comme dans le sacrifice de Manué[1], que la flamme de l'holocauste s'élevait extraordinairement, et semblait se porter jusqu'au ciel; et Dieu donnait cette marque de l'agrément qu'il trouvait dans le sacrifice.

Il ne faut donc pas s'étonner, si l'Eglise, accoutumée au langage de l'Ecriture, en élevant le calice avant la consécration, fait cette prière : « Nous vous » l'offrons, ô Seigneur, afin qu'il monte devant vous » comme une agréable odeur; » c'est-à-dire, comme on a vu, que l'oblation lui en plaise : et c'est encore ce qu'on demande dans la prière dont il s'agit après la consécration, lorsqu'on prie que *ces choses*, c'est-à-dire, *les dons sacrés, soient portés au ciel par les anges.*

Mais pour entendre le fond de cette prière, et lever toutes les difficultés qu'on y veut trouver, il faut toujours se souvenir que ces choses dont on y parle, sont à la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ; mais qu'elles sont ce corps et ce sang avec nous tous, et avec nos vœux et nos prières, et que tout cela ensemble compose une même oblation, que nous voulons rendre en tout point agréable à Dieu, et du côté de Jésus-Christ qui est offert, et du côté de ceux qui l'offrent, et qui s'offrent aussi avec lui. Dans ce dessein, que pouvait-on faire de mieux que de demander de nouveau la société du saint ange qui préside à l'oraison, et en lui de tous les saints compagnons de sa béatitude; afin que notre présent monte promptement et plus agréablement jusqu'à l'autel céleste, lorsqu'il sera présenté en cette bienheureuse compagnie? Il ne sera pas inutile ici de remarquer qu'au lieu que notre canon ne parle que d'un seul ange, on parle, dans l'Ambrosien, de tous les anges, pour expliquer la sainte union de tous ces bienheureux esprits, qui en effet font tous par consentement ce qu'un d'eux fait par exercice et par une destination particulière.

Nous devons donc nous unir avec eux tous, avec eux nous élever à ce sublime autel de Dieu; car c'est nous dans la vérité qui devons y monter en esprit. Nous nous y élevons; nous y portons, pour ainsi dire, Jésus-Christ avec nos vœux et nous-mêmes, lorsque élevés au-dessus du monde, et unis aux bienheureux esprits, nous ne respirons que les choses célestes; car il faut encore entendre ici que Jésus-Christ ne vient à nous qu'afin de nous ramener à lui dans sa gloire. Nous le regardons sur l'autel; mais ce n'est pas en lui comme sur l'autel que notre foi se repose entièrement : nous le contemplons dans sa gloire, d'où il vient à nous sans la quitter, et où aussi il nous élève; afin qu'étant avec lui à l'autel céleste, nous en sentions découler sur nous toutes les bénédictions et grâces spirituelles par le même Jésus-Christ Notre Seigneur, ainsi que porte la fin de cette prière.

Il paraît donc clairement que cette élévation, que nous souhaitons de notre sainte Victime jusqu'au sublime autel de Dieu, n'est pas ici demandée par rapport à Jésus-Christ, qui est déjà au plus haut des cieux; mais plutôt par rapport à nous, et aux bénédictions que nous devons recevoir en nous élevant avec Jésus-Christ à cet autel invisible.

1. *Tert.*, *de Orat. sub fin.*; *Orig. cont. Cels.*, *lib.* VIII, *n.* 36, *tom.* I, *p.* 769. — 2. *Ps.*, CXL. 2. — 3. *Apoc.*, VIII. 4.

1. *Judic.*, XIII. 20.

Et lorsque nous demandons l'intercession du saint ange, vous avez très-bien entendu que ce n'est pas un médiateur que nous nous donnons, comme si Jésus-Christ ne suffisait pas : encore moins le donnons-nous pour tel à Jésus-Christ même, comme on nous l'a reproché, ou à son Eucharistie, que sa seule institution rendrait très-agréable, sans que l'ange s'en mêlât. Mais ce qui est saint par soi-même, ainsi qu'il a été dit, est encore plus agréablement reçu lorsqu'il est offert par des saints : c'est pourquoi l'Eglise implore l'ange pour l'offrir à Dieu avec elle, mais toujours par Jésus-Christ, par lequel elle a déjà reconnu dès la préface de ce sacrifice, que les anges adoraient Dieu et louaient sa majesté sainte.

XXXIX. *Pourquoi on y emploie l'intercession des saints.* — Il n'y a pas plus de difficulté d'associer les saints à cette oblation. Ainsi quand nous demandons que ce sacrifice, agréable à Dieu par sa propre institution et par son auteur, lui soit encore plus agréable par les prières de ses saints, nous ne demandons autre chose, si ce n'est qu'à l'agrément qui vient de la chose se joigne encore l'agrément qui vient du côté de ceux qui se joignent à nous pour l'offrir : ce que l'on conclut encore, *Par Jésus-Christ Notre Seigneur;* afin que nous entendions qu'à la vérité il y a au ciel des intercesseurs qui prient et offrent avec nous; mais qu'ils ne sont écoutés eux-mêmes que par le grand intercesseur et médiateur Jésus-Christ, par qui seul tous ont accès, et autant les anges que les hommes, autant les saints qui règnent que ceux qui combattent.

Et afin que vous compreniez une fois quel est l'esprit de l'Eglise dans cette intercession des anges et des saints, écoutez, monsieur, cette préface d'une messe qu'on trouve dans un volume qui a plus de mille ans[1] : « O Seigneur! ce bienheureux confes- » seur se repose maintenant dans votre paix : ins- » pirez-lui donc, ô Dieu miséricordieux, d'intercé- » der pour nous auprès de vous; afin que l'ayant » rendu assuré de sa propre félicité, vous le rendiez » soigneux de la nôtre : par Jésus-Christ Notre Sei- » gneur. »

Remarquez que c'est par Jésus-Christ qu'on demande à Dieu, non-seulement l'effet des prières que font les saints, mais encore l'inspiration et le désir de les faire. Ceux qui vous ont fait sur le canon tant de mauvaises railleries, seront peut-être encore assez ignorants ou assez hardis, pour en faire de beaucoup plus grandes sur ce circuit où l'on nous fait adresser à Dieu, afin qu'il inspire aux saints de prier pour nous; comme si ce n'était pas plus tôt fait de demander à Dieu immédiatement ce que nous voulons qu'il se fasse demander lui-même par les saints. Mais par ces raisonnements profanes, il faudrait supprimer toute prière, et celle qu'on adresse immédiatement à Dieu autant que toutes les autres; car Dieu ne sait-il pas nos besoins? ne sait-il pas ce que nous voulons quand nous le prions? et n'est-ce pas lui-même qui nous inspire nos prières? Surtout, pourquoi lui demande-t-on quelque chose pour les autres? et pourquoi prier nos frères de prier pour nous? Le feront-ils comme il faut, si Dieu ne leur en inspire la volonté? A quoi bon ce circuit avec Dieu? et n'est-ce pas le plus court de le laisser faire? Que si on répond ici que Dieu nonobstant cela veut qu'on le prie, et qu'on le prie pour les autres, et qu'on prie les autres de prier pour soi; parce qu'encore qu'il n'ait que faire de nos prières, ni pour accorder nos besoins, ni pour les savoir, il nous est bon de prier en toutes ces manières, et que nous devenons meilleurs en le faisant : qu'on n'appelle plus tout cela un circuit inutile, mais un sincère exercice de la charité, que Dieu honore constamment, lorsqu'il inspire ou qu'il exauce de telles prières. Et parce qu'il veut établir une parfaite fraternité entre tous ceux qu'il veut rendre heureux ou dans le ciel ou dans la terre, il inspire non-seulement aux fidèles, mais encore aux saints anges et aux saints hommes qui sont dans le ciel, le désir de prier pour nous; parce que c'est une perfection aux saints hommes qui sont nos semblables, de s'intéresser pour notre salut, et une autre perfection aux saints anges qui ne le sont pas, d'aimer et de révérer en nous la nature que le Fils de Dieu a cherchée jusqu'à s'y unir en personne. Nous pouvons donc demander à Dieu qu'il leur inspire ces prières qui l'honorent, parce que nous lui pouvons demander tous les moyens dont il lui plaît de se servir pour manifester sa gloire; mais il faut le demander par Jésus-Christ, par qui seul tout bien nous doit arriver.

Vous avez donc raison de n'écouter pas ceux qui vous disent que la doctrine, où l'on emploie les saints pour intercesseurs, ruine l'intercession de Jésus-Christ. Mais vous eussiez pu remarquer que ce qu'on blâme dans la liturgie n'est qu'une suite de cette doctrine; puisqu'on n'y fait qu'employer et les saints hommes et les saints anges, afin qu'ils se joignent à nous pour rendre notre oblation, en tant qu'elle vient de nous, plus sainte et plus agréable.

XL. *Ce que c'est qu'offrir à l'honneur des saints.* Quant à ce qu'on trouve si étrange que nous offrions Jésus-Christ à l'honneur des saints, c'est-à-dire pour honorer leur mémoire, et remercier Dieu de la gloire qu'il leur a donnée; c'est qu'on ne fait pas de réflexion sur la nature de ce sacrifice. Car pour qui est-ce en effet que Jésus-Christ s'est offert, si ce n'est pour nous mériter la gloire? Que pouvons-nous donc offrir à Dieu en action de grâces pour les saints, si ce n'est la même victoire par laquelle ils ont été sanctifiés?

Que si vous voulez entendre expliquer cette vérité à l'Eglise même, écoutez cette Secrète magnifique : « Nous vous immolons, ô Seigneur, solennel- » lement ces hosties, pour honorer le sang répandu » de vos saints martyrs, et en célébrant les mer- » veilles de votre puissance, par laquelle ils ont » remporté une si grande victoire[1]. » Et encore : « Nous vous offrons, ô Seigneur, dans la mort pré- » cieuse de votre martyr, ce saint sacrifice d'où le » martyre même a pris sa source[2]. » C'est en effet en célébrant dans ce sacrifice la mémoire de la mort de Notre Seigneur que les martyrs ont appris à mépriser leur vie, et à se rendre avec lui les victimes du Père éternel. Il n'y a donc rien de plus convenable que d'honorer dans ce sacrifice les vertus qui en sont l'effet et le fruit : l'honneur qu'on y rend

1. *Mabill., Musæi Ital., t. I, part. II, p. 318.*

1. *Secret. de SS. Basilid. Cyrin. Nabor., etc.,* 12 *jun.* — 2. *Fer. 5. post Dom. III Quadrages.*

aux saints est d'y être nommés à son saint autel et devant sa face, devant Dieu en actions de grâces, et en éternelle commémoration des merveilles qu'il a opérées en eux.

C'est en vérité être trop grossier, et avoir l'esprit trop bouché aux choses célestes, que de ne pas voir que l'honneur des saints n'est pas tant leur honneur que l'honneur de Dieu, qui est *admirable en eux*[1], dont *la mort est précieuse devant lui*[2], qui ne cessent de *le bénir, et de lui chanter qu'il est leur gloire, leur salut, leur espérance, la gloire de leur vertu; celui d'où leur vient toute leur force, et le seul qui les élève*[3]. Aussi *est-il glorifié dans l'assemblée des saints*[4]; c'est en lui seul qu'ils se réjouissent, *parce que c'est le Seigneur qui les a élus, c'est le Dieu d'Israël qui est leur roi.* L'Eglise répète sans cesse ces passages de l'Ecriture, et c'est Dieu qu'elle loue dans ses serviteurs. *O Dieu*, dit-elle, dans une Collecte de la messe pour un martyr[5], *ô Dieu, qui êtes la force des combattants, et la palme des martyrs.* Et là même, dans la Préface : « Il est juste de vous louer, ô Seigneur, en ce jour » où nous vénérons la mémoire de votre martyr, et » que pour la gloire de votre nom nous tâchons de » lui donner de justes louanges. » Et encore dans une autre messe[6] : « Que vos œuvres vous louent, » ô Seigneur, et que vos saints vous bénissent; » parce que vous êtes la gloire de leur vertu et de » leur force, et que c'est vous qui leur avez donné, » et le courage de vous confesser dans le combat, » et la gloire dans la victoire. » Et encore plus brièvement, mais avec une égale force, dans le Missel de Gélase[7] : « Comme les présents que nous vous » offrons pour vos saints, rendent témoignage à la » gloire de votre puissance; ainsi, ô Seigneur, nous » vous prions qu'ils nous fassent sentir les effets du » salut qui nous vient de vous. » Vous voyez ce que c'est qu'offrir pour les saints; c'est célébrer la grandeur et la puissance de Dieu dans les grâces qu'ils en ont reçues. L'Eglise ne se lasse point d'inculquer cette vérité; et pour rapporter toutes les manières dont elle l'explique, il faudrait transcrire ici tout le Missel.

XLI. *Des bénédictions qu'on fait sur l'Eucharistie avant et après la consécration.* — Ce qu'on vous a objecté sur les bénédictions est maintenant aisé à résoudre. Le mot de bénir en général marque une bonne parole, *benedicere.* En cette sorte on bénit Dieu, lorsqu'on célèbre ses louanges, et en ce sens il n'y a nul doute qu'on ne puisse bénir Jésus-Christ; mais ce n'est pas de cette bénédiction dont il s'agit, c'est de la bénédiction dont on bénit les fidèles, quand on prie sur eux, et dont on bénit les sacrements, quand on les consacre. Cette bénédiction est toujours une bonne parole; et c'est dans cette parole que consiste la bénédiction de l'Eglise. Mais on l'accompagne ordinairement du signe de la croix, en témoignage que c'est par la croix de Jésus-Christ que toute bénédiction spirituelle descend sur nous. C'est ainsi qu'on bénit les fidèles, et c'est ainsi qu'on bénit les sacrements. Mais il faut ici observer que la bénédiction dont on consacre les sacrements s'étend plus loin; puisqu'on ne les bénit que pour bénir, consacrer et sanctifier l'homme qui y participe : de sorte que cette bénédiction a deux effets, l'un envers le sacrement, et l'autre envers l'homme. Cela étant, il n'y a plus de difficulté; car lorsqu'on bénit les dons, c'est-à-dire, le pain et le vin, avant la consécration, cette bénédiction a ses deux effets, et envers le sacrement même qu'on veut consacrer, et envers l'homme qu'on veut sanctifier par le sacrement. Mais, après la consécration, la bénédiction déjà consommée par rapport au sacrement, ne subsiste que par rapport à l'homme qu'il faut sanctifier par la participation du mystère. C'est pourquoi les signes de croix qu'on fait après la consécration, sur le pain et sur le vin consacrés, se font en disant cette prière : « Afin, dit-on, que » nous tous, qui recevons de cet autel le corps et » le sang de votre Fils, soyons remplis en Jésus-» Christ de toute grâce et bénédiction spirituelle : » où l'on voit manifestement que ce n'est point ici une bénédiction qu'on fasse sur les choses déjà consacrées, mais une prière où l'on demande qu'étant saintes par elles-mêmes, elles portent la bénédiction et la grâce sur ceux qui en seront participants.

Les Grecs expriment ceci d'une autre manière. On trouve dans leur liturgie une prière qui pourrait surprendre ceux qui n'en pénétreraient pas toute la suite; car ils y prient pour les dons sacrés, même après la consécration, après qu'ils ont répété cent fois qu'ils sont le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ, et même en les adorant comme tels, ainsi qu'il paraîtra bientôt. Mais voici toute la suite de cette prière, qui en fait entendre le fond et lève toute difficulté : « Prions, disent-ils[1], pour » les précieux dons offerts et sanctifiés, sur-célestes, » ineffables, immaculés, divins, qu'on regarde avec » tremblement et avec frayeur à cause de leur sain-» teté; afin que le Seigneur, qui les a reçus en son » autel invisible en odeur de suavité, nous rende en » échange le don de son Saint-Esprit. » Par où l'on voit que cette prière ne tend plus à sanctifier les dons, qu'au contraire on juge déjà pleins de toute sainteté, et dignes de plus grands respects, mais à sanctifier ceux qui les reçoivent.

C'est, comme dit un théologien de l'Eglise grecque[2], qu'encore que le corps sacré de notre Sauveur soit plein de toute grâce, et que la vertu médicinale qui y réside soit toujours prête à couler, et pour ainsi dire à échapper de toutes parts; néanmoins il y a des villes, comme dit saint Marc[3], *où il ne peut faire plusieurs miracles à cause de l'incrédulité* de leurs habitants. On prie donc dans cette vue, qu'il sorte une telle bénédiction, si efficace et si abondante, de ce divin corps, que l'incrédulité même soit obligée de lui céder, et soit entièrement dissipée.

Concluez de tout ceci que les bénédictions qu'on fait sur le corps de Jésus-Christ avec des signes de croix, ou ne regardent pas ce divin corps, mais ceux qui doivent le recevoir, ou que si elles le regardent c'est pour marquer les bénédictions et les grâces dont il est plein, et qu'il désire répandre sur nous avec profusion, si notre infidélité ne l'en empêche; ou enfin, si on veut encore le prendre en cette sorte, on bénit en Jésus-Christ tous ses

1. *Ps.*, LXVII. 36. — 2. *Ps.*, CXV. 15. — 3. *Ps.*, LXXXVIII. 17. 18. — 4. *Idem*, 8, 19. — 5. *Miss. Franc. Miss.* 17. *de undec. Martyr.* — 6. *Idem*, *Miss.* 18. — 7. *Gélas.*, *lib.* II. *Sac.* I. A. *Miss.* 22; *Thom.* 153.

1. *Liturg. Jac.*, *t.* II. *Bib. PP. G. L.*, *p.* 9 *Miss. Chrys.*, *p.* 81. — 2. *Cabas. Lit. exp.*, *cap.* XXXIV. — 3. *Marc.*, VI 5.

membres, qu'on offre dans ce sacrifice comme faisant un même corps avec le Sauveur, afin que la grâce du chef se répande abondamment sur eux.

XLII. *Le signe et la vérité joints ensemble dans l'Eucharistie, et pourquoi.* — Il n'est pas besoin de répondre ici aux chicanes que l'on nous fait sur le mot sacrement : puisque vous ne proposez sur ce sujet aucune difficulté, c'est apparemment que vous en êtes plus avant que cela. Vous savez trop que si l'on appelle l'Eucharistie un sacrement, c'est à cause premièrement, que c'est un secret et un mystère au même sens que les Pères ont parlé du sacrement de la Trinité, du sacrement de l'Incarnation, du sacrement de la Passion, et ainsi des autres : qu'outre cela c'est un signe, non point à l'exclusion de la vérité du corps et du sang, mais seulement pour marquer qu'ils y sont contenus sous une figure étrangère; et enfin que dans cette vie, et durant ce pèlerinage, ce qui est vérité, à un certain égard, est un gage et une figure à un autre. Ainsi l'Incarnation de Jésus-Christ nous est la figure et le gage de notre union avec Dieu : ainsi Jésus-Christ né, Jésus-Christ mort, Jésus-Christ ressuscité, nous figure en sa personne tout ce qui doit s'accomplir dans tous les membres de son corps mystique et en cette vie et en l'autre. Mais après avoir compris des vérités si constantes, vous n'avez pas dû être embarrassé de cette postcommunion[1] : « O Seigneur, que vos sacrements opèrent » en nous ce qu'ils contiennent; afin que ce que » nous célébrons en espèce ou en apparence, » ou comme vous voudrez traduire, « *quod nunc specie* » *gerimus*, nous le recevions dans la vérité même; » *rerum veritate capiamus.* » Cela, dis-je, ne devait pas vous embarrasser; au contraire, vous deviez entendre que ce que contiennent les sacrements, c'est Jésus-Christ, la vérité même, mais la vérité cachée et enveloppée sous des signes, suivant la condition de cette vie. Il ne convient pas à l'état de pèlerinage, où nous sommes, d'avoir ni de posséder Jésus-Christ tout pur. Comme nous ne voyons ces vérités que par la foi et à travers de ce nuage, nous ne possédons aussi sa personne que sous des figures. Il ne laisse pas d'être tout entier dans ce sacrement, puisqu'il l'a dit; mais il y est caché à notre vue, et n'y paraît qu'à notre foi. Nous demandons donc qu'il se manifeste, que la foi devienne vue, et que les sacrements soient enfin changés en la claire apparition de sa gloire.

C'est ce qu'on demande en d'autres paroles dans une autre oraison : « Nous vous prions, ô Seigneur, » que nous recevions manifestement ce que nous » touchons maintenant dans l'image d'un sacre» ment[2]. » Vous voyez dans toutes ces prières que nous n'y demandons pas d'avoir autre chose dans la gloire que ce que nous avons ici; car nous avons tout, puisque nous avons Jésus-Christ où tout se trouve : mais nous demandons que ce tout se manifeste; que les voiles qui nous le cachent soient dissipés; que nous voyions manifestement Jésus-Christ Dieu et homme, et que par son humanité, qui est le moyen, nous possédions sa divinité, qui est la fin où tendent tous nos désirs.

XLIII. *Ce que veut dire le* SURSUM CORDA *et le* GRATIAS AGAMUS. — C'est la fin où tend ce sacrifice; et c'est pourquoi toutes les Eglises, en Orient comme en Occident, sont convenues de le commencer par ces paroles : *Sursum corda*, Le cœur en haut : à cause non-seulement qu'il faut s'élever au-dessus des sens et de toute la nature pour concevoir Jésus-Christ présent sous des apparences si vulgaires, mais à cause principalement que Jésus-Christ ne s'y offre pour nous et ne s'y donne à nous, que pour exciter le désir d'être bientôt dans sa gloire.

Dès l'origine du monde tous ceux à qui Dieu s'est manifesté tendaient à voir Jésus-Christ. *Abraham a vu son jour, quoique de loin, et il s'en est réjoui*, dit le Sauveur[1]. Et ailleurs : *Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Combien de rois et de prophètes ont désiré de voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, et d'ouïr ce que vous écoutez, et ne l'ont pas ouï[2] !* Jésus-Christ a parlé ainsi, encore que cette vue où on le voit en sa chair mortelle ne soit pas ce qui rassasie le cœur de l'homme; mais c'est enfin que notre bonheur est de le voir : et ce bonheur de le voir nous manquant dans l'Eucharistie, elle ne nous rassasie pas entièrement, elle ne fait qu'irriter notre désir. C'est quelque chose à l'épouse de savoir l'époux dans la maison, et d'en sentir déjà pour ainsi dire, les parfums; mais si on n'ouvre la porte, si on ne perce les voiles, en un mot, si elle ne voit, les rigueurs de l'absence ne finissent pas, mais plutôt elles se font mieux sentir.

Jésus-Christ connaît ce langage; et en disant : *Je m'en vais*, il nous accoutume à l'entendre de sa présence sensible. Près de retourner à son Père, il dit qu'il s'en va, comme s'il avait oublié qu'il nous devait laisser son corps et son sang : mais non, car écoutez comme il parle : *Je m'en vais, et vous ne me verrez plus*[3]. Quand on aime, tout le bonheur est de voir; toute autre grâce ne contente pas; et c'est pourquoi l'Eucharistie même, j'oserai le dire, est une absence pour un cœur qui aime et qui veut voir. *Tant que nous sommes dans ce corps,* dit saint Paul[4], *nous sommes éloignés de Notre Seigneur; car nous marchons par la foi et non par la vue, et nous désirons sans cesse d'être plus tôt éloignés de ce corps, et d'être présents à Notre Seigneur;* présents par la claire vue, comme il vient de dire : tout ce qui n'est point la claire vue, tout ce qui se fait par la foi est une absence pour nous, et nulle présence ne nous satisfait que celle de la claire vue. C'est pourquoi Jésus-Christ disait : *Je m'en vais, et vous ne me verrez plus ;* ce qu'il inculque sans cesse dans le même endroit : *Un peu de temps et vous me verrez ; encore un peu de temps, et vous ne me verrez plus, parce que je m'en vais à mon Père*[5]; faisant toujours consister le mal de l'absence dans la privation de la vue. Et un peu plus bas, parlant de son retour à la fin du monde : *Je vous verrai encore une fois, et votre cœur se réjouira, et personne ne vous ôtera votre joie*[6]. *Ce sera*, comme dit saint Paul[7], lorsque *je le connaîtrai comme j'en suis connu;* c'est-à-dire, que je le verrai comme j'en suis vu; et lors, comme dit saint Jean[8], que *nous lui serons faits semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est.*

1. *Postcom. Sabb. Quat. temp. Septemb.* — 2. *In Ambros.*, 30 *Decemb. in Orat. S. Ir. apud Pamel.*, t. 1, *pag.* 310.

1. *Joan.*, VIII. 56. — 2. *Luc.*, X. 23, 24. — 3. *Joan.*, XVI. 10. — 4. *II. Cor.*, V. 6, 7. — 5. *Joan.*, XVI. 16. — 6. *Idem*, 22. — 7. *I. Cor.*, XIII. 12. — 8. *I. Joan.*, III. 2.

Jusqu'à ce que cela soit, nous avons beau l'avoir dans l'Eucharistie très-réellement présent; comme nous ne le voyons pas, et que *nous marchons par la foi*, notre amour, j'ose le dire, le tient pour absent, parce qu'il n'a point la présence qui nous rend heureux, et qui contente le cœur : et le Sauveur, qui le sait, ne regarde pas son corps et son sang comme faisant dans l'Eucharistie notre parfaite félicité; sa gloire nous y est cachée, et jusqu'à ce qu'elle nous paraisse, rien ne sera capable de nous rassasier. C'est pourquoi, en s'en allant, c'est-à-dire, comme il l'a lui-même expliqué, en se cachant à nos yeux, et disparaissant d'avec nous selon la présence visible, *il nous laisse un autre consolateur*[1], un consolateur invisible, un consolateur au dedans, en un mot, le Saint-Esprit, qui, animant notre foi et notre espérance, adoucit nos gémissements et rend notre pèlerinage plus supportable.

Il faut avouer que les disciples de Jésus-Christ perdirent une grande consolation, quand ils perdirent sa sainte présence. Les apôtres avaient le bonheur de le voir et de l'entendre toujours; une Marthe, une Marie, un Lazare, avaient celui de le loger dans leur maison, de le nourrir, de soutenir les infirmités qu'il avait volontairement revêtues. Ce leur fut même après sa mort une espèce de consolation de le voir dans son tombeau, de l'oindre de leurs parfums, de préserver par leur baume sa sainte chair de la corruption dont les corps morts sont menacés, encore qu'une onction d'une nature plus haute préservât assez Jésus-Christ. Mais enfin la douleur des femmes pieuses s'adoucissait par ces devoirs, et Madeleine ne se consolait pas d'avoir perdu, croyait-elle, cette douce consolation avec le corps de son Sauveur[2].

Jésus-Christ a bien senti dans ses serviteurs ce plaisir de le secourir dans sa vie mortelle, et de porter la douceur de cette assistance jusqu'à ses membres ensevelis. De là vient que dans le murmure qui s'éleva contre Marie pour l'avoir si richement parfumé dans un festin, comme pour commencer à l'ensevelir, lui qui prend toujours le parti des pauvres, pour qui on disait que cette dépense aurait été mieux employée : Non, dit-il[3], *vous avez toujours les pauvres avec vous, et vous leur pourrez faire du bien quand vous voudrez.* Remarquez cette dernière parole, que saint Marc, ou plutôt saint Pierre, de qui saint Marc l'avait apprise, a aussi si bien remarquée : *Mais pour moi vous n'avez plus rien à me faire;* plus aucun secours à me donner; c'est ici le dernier devoir, puisque déjà on m'embaume pour m'ensevelir : tant il sentait de consolation dans les siens, à le voir, à le servir, à le secourir, à lui rendre tous ces devoirs qu'on rend aux personnes qu'on voit, avec qui on vit et on converse, et qu'on croit encore voir et servir, lorsqu'on rend à leur corps mort les derniers devoirs.

Elevons donc notre cœur en haut dans ce sacrifice. C'est déjà l'élever beaucoup que de croire Jésus-Christ présent, pendant qu'on l'y voit si peu; mais il faut l'élever encore jusqu'à désirer de le voir, et de le voir dans sa gloire. Car si sa présence visible, durant les jours de sa chair, était si désirable et si consolante, que sera-ce de le voir tel qu'il est, et de lui devenir semblable, comme nous disait tout à l'heure son disciple bien-aimé?

1. *Joan*, XIV. 16. — 2. *Joan.*, XX. 13. — 3. *Marc.*, XIV. 7.

C'est le sens de cette parole, *Le cœur en haut;* et le peuple ayant répondu, *Nous l'avons élevé au Seigneur*, on continue en disant, *Rendons grâces au Seigneur notre Dieu;* par où non-seulement on confesse que cela même qu'on a élevé son cœur à Dieu, est un effet de sa grâce, dont il faut le remercier, mais encore on reconnaît que toutes nos prières et nos sacrifices sont fondés sur l'action de grâces, parce que nous avons déjà reçu avec Jésus-Christ, où tout est, le fond de tout ce que nous demandons et attendons; si bien que nos demandes et nos espérances ne tendent qu'à déployer et développer, comme il a déjà été dit, ce que nous avons déjà en Jésus-Christ. Et c'est pourquoi le sacrifice de l'Eucharistie ou d'actions de grâces est le propre sacrifice de la nouvelle alliance; ce qui, loin d'empêcher que ce sacrifice ne soit en même temps propitiatoire et impétratoire, lui donne au contraire ces qualités, dont l'action de grâces est le fondement, ainsi qu'il a été dit[1].

XLIV. *Parfaite conformité des liturgies grecques et latines; qu'elles conviennent même aujourd'hui sur l'essentiel de la consécration.* — Vous voyez, par toutes les choses que j'ai rapportées, la parfaite unité d'esprit qui règne dans les liturgies de toutes les Eglises chrétiennes. On pourrait rapporter encore beaucoup d'autres choses, qui la marquent si parfaitement, qu'il n'y a pas moyen de douter que toutes ces liturgies ne viennent dans le fond de la même source, c'est-à-dire, des apôtres mêmes : et c'est aussi pour cette raison que les Eglises les ont rapportées aux apôtres, qui ont été leurs fondateurs, comme celle de Jérusalem à saint Jacques, et celle d'Alexandrie à saint Marc; parce qu'encore qu'on y ait ajouté beaucoup de choses accidentelles, le fond n'en peut venir que de ce principe, et qu'on n'y a rien ajouté que de convenable à ce qu'on y trouvait déjà.

Après cela, monsieur, vous devez croire que la diversité qu'on vous a fait remarquer entre la liturgie romaine et celle des Grecs, touchant la consécration, n'est pas si grande que vous le pensez : car d'abord elles conviennent toutes deux à réciter l'institution de l'Eucharistie et les paroles de Notre Seigneur; ce qui se trouve unanimement dans toutes les liturgies sans en excepter une seule. Secondement, elles conviennent encore, comme on a vu, à demander à Dieu qu'il change les dons au corps et au sang de Jésus-Christ; en sorte que la différence, qu'on vous représente si grande entre les églises, est uniquement que l'une a mis devant les paroles de Jésus-Christ cette prière que l'autre y a mise après.

Or, afin de vous faire entendre combien est légère cette différence, il faut encore savoir que, du commun consentement des deux Eglises, la vertu qui change les dons, et en fait le corps et le sang, consiste essentiellement dans les paroles de Notre Seigneur : ce qu'il serait aisé de vous faire voir par la tradition constante des Pères grecs et latins. Mais la chose est si peu douteuse, que les Grecs mêmes d'aujourd'hui qui semblent mettre la forme de la consécration précisément dans la prière où on

1. Ci-dessus, n. XIII.

demande que le Saint-Esprit change les dons, après qu'on a récité les paroles de Notre Seigneur, ne laissent pas d'avouer que la force est dans ces paroles qu'il a prononcées, et que la prière dont il s'agit ne fait qu'en appliquer aux dons proposés la toute-puissante vertu, comme on applique le feu à la matière combustible[1]. Ainsi ce sont les paroles de Notre Seigneur qui sont en effet le feu céleste qui consume le pain et le vin : ces paroles les changent en ce qu'elles énoncent, c'est-à-dire, au corps et au sang, comme le dit expressément saint Chrysostome[2]. Et tout ce qu'on pourrait accorder aux Grecs modernes, ce serait en tout cas que la prière serait nécessaire pour faire l'application des paroles de Notre Seigneur : doctrine où je ne vois pas un si grand inconvénient, puisqu'enfin, devant ou après, nous faisons tous cette prière.

Et pour maintenant aller plus haut que les Grecs modernes, la tradition de l'Eglise grecque ne peut mieux paraître que par un passage célèbre de saint Basile, où pour établir qu'*il y a des dogmes non écrits*, qu'il faut recevoir comme venus *des apôtres avec autant de vénération que ceux qui sont écrits*, il allègue *les paroles de l'invocation dont on use* en consacrant l'Eucharistie, *lesquelles*, dit-il[3], *ne sont écrites nulle part; car nous ne nous contentons pas*, poursuit-il, *des paroles qui sont rapportées par l'Apôtre et les Evangiles*, c'est-à-dire, des paroles de Notre Seigneur, et du récit de l'institution; *mais nous y en ajoutons d'autres devant et après, comme ayant beaucoup de force pour les mystères, lesquelles nous n'avons apprises que de cette doctrine non écrite*.

Ce témoignage de saint Basile est d'autant plus considérable pour les Grecs, qu'ils lui attribuent encore aujourd'hui leur liturgie la plus ordinaire; et nous voyons clairement que ce Père met les paroles de l'Evangile pour le fond de la consécration, et celles qu'on *dit devant ou après*, comme ayant *beaucoup de force pour les mystères*.

Nous pouvons comprendre, parmi ces paroles auxquelles saint Basile attribue beaucoup de force, la prière dont il s'agit, et quoi qu'il en soit, pour en entendre *la force* et l'utilité, il ne faut que se souvenir d'une doctrine constante, même dans l'Ecole, qui est que dans les sacrements, outre les paroles formelles et consécratoires, il faut une intention de l'Eglise pour les appliquer : intention qui ne peut mieux être déclarée que par la prière dont il s'agit, et qui l'est également, soit qu'on la fasse devant, comme nous, soit qu'on la fasse après avec les Grecs.

XLV. *Explication du langage de l'Eglise dans les sacrements.* — Savoir maintenant s'il faut croire, comme semblent faire les Grecs d'aujourd'hui, que la consécration demeure en suspens, jusqu'à ce qu'on ait fait cette prière, comme étant celle qui applique aux dons proposés les paroles de Jésus-Christ où consiste principalement et originairement la consécration : quoi qu'en puissent dire les Grecs, je ne le crois pas décidé dans leur liturgie. Car l'esprit des liturgies, et en général de toutes les consécrations, n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en entendre aussi l'effet entier. Un exemple fera mieux voir ce que je veux dire. Dans la consécration du prêtre, les savants ne doutent presque plus, après tant d'anciens Sacramentaires qu'on a déterrés de tous côtés, que la partie principale ne soit l'imposition des mains avec la prière qui l'accompagne : car elle se trouve généralement, non-seulement dans tous les Sacramentaires aussi bien que dans les Pères et dans les conciles, surtout dans le quatrième de Carthage où elle est si expressément marquée[1], mais encore dans l'Ecriture en plusieurs endroits. C'est donc ici proprement le fond de la consécration du prêtre : aussi est-elle appelée de ce nom, *consécration* ou *bénédiction*, dans les anciens Sacramentaires, comme tout le monde sait. Ce qui toutefois n'empêche pas qu'après cette consécration, on ne dise encore en oignant les mains du prêtre : *Que ses mains soient consacrées par cette onction et par notre bénédiction*[2]; comme si la consécration était encore imparfaite. Mais non content de cette nouvelle consécration, si on peut l'appeler ainsi, l'évêque continue encore, et en présentant au prêtre le calice avec la patène, qu'il lui fait toucher, il lui dit : *Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice*[3]; comme s'il n'avait pas déjà reçu ce céleste pouvoir, et qu'on pût être prêtre sans cela. Que si quelqu'un s'obstine à dire que c'est là précisément qu'il est fait prêtre, quoiqu'on soit autant assuré qu'on le puisse être de semblables choses, que cette cérémonie n'a pas toujours été pratiquée; en tout cas, voici qui est sans réplique : c'est qu'à la fin de la messe, et après toutes ces paroles prononcées, lorsque constamment l'ordinand a été fait prêtre, puisque même il a dit la messe, et consacré avec l'évêque, l'évêque le rappelle encore pour lui imposer de nouveau les mains, en lui disant : *Recevez le Saint-Esprit, ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis*[4], etc. Quelqu'un peut-il dire qu'on soit prêtre sans avoir reçu ce pouvoir si inséparable de ce caractère? On lui dit néanmoins : *Recevez-le*, de même que s'il ne l'avait pas encore reçu. Pourquoi? si ce n'est qu'en ces occasions les choses qu'on célèbre sont si grandes, ont tant d'effets différents et tant de divers rapports, que l'Eglise ne pouvant tout dire, ni expliquer toute l'étendue du divin mystère en un seul endroit, divise son opération, quoique très-simple en elle-même, comme en diverses parties, avec des paroles convenables à chacune, afin que le tout compose un même langage mystique et une même action morale. C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Eglise parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire; très-contente que le tout se trouve dans le total de l'action, et qu'on y ait à la fin l'explication de tout le mystère la plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer.

Je ne sais s'il se trouvera quelqu'un qui n'aime pas mieux une manière si simple d'expliquer la consécration du prêtre, que de mettre en pièces, si

1 *Cabas. Lit. exp.*, *cap.* XXVII, XXVIII, XXIX. — 2. *Hom. de prod. Jud.*, *etc. Hom.* I *et* II, *n.* 6; *tom.* II, *pag.* 384 *et* 391. — 3. *De Spir. Sanc.*, *cap.* XXVII, *n.* 66; *tom.* III, *pag.* 51.

1. *Concil. Carth.* IV, *can.* 2, 3, 4 *et seq. Labb.*, *tom.* II, *col.* 1199 *et seq.* — 2. *Pont. Rom. in Ord. Presbyt.* — 3. *Idem.* — 4. *Ibidem.*

je l'ose dire, ce saint caractère en le divisant, je ne sais comment, dans des caractères partiels aussi peu intelligibles que peu nécessaires. Si l'on regarde de près toutes les ordinations, et surtout celle des évêques, on y trouvera le même esprit. On voit à peu près la même chose dans la Confirmation : l'invocation du Saint-Esprit, dont l'extension des mains est accompagnée, fait apparemment le fond de ce sacrement, sans préjudice de l'efficace qui accompagne l'application qu'on fait de cette prière à chacun en particulier; avec la sainte onction et l'actuelle imposition de la main sur la tête dans sa partie principale qui est le front : après quoi on ne laisse pas de dire encore : « Nous vous » prions, ô Seigneur, pour tous ceux que nous » avons oints de ce saint chrême, que le Saint-Esprit » survenant en eux, les fasse son temple, en y habi- » tant[1], » quoiqu'il soit déjà survenu. Mais c'est que l'Eglise ne se lasse point d'expliquer en plusieurs manières la grande chose qui vient d'être faite; et priant Dieu de la faire encore, elle exprime qu'il la fait toujours en la conservant, et en empêchant par sa grâce qu'elle ne demeure sans effet. Et quand dans l'Extrême-Onction, en appliquant l'onction sur tous les organes des sens et de la vie, on prie Dieu de pardonner les péchés, tantôt ceux qu'on a commis par la vue, puis ceux qu'on a commis par le toucher, et ainsi successivement par les œuvres et par la pensée; croit-on que les péchés se remettent ainsi par partie? nullement, mais on rend sensible au pécheur tous les péchés qu'il a commis, et tout ce que guérit en lui la simple et indivisible opération de la grâce. Et pour revenir à la messe, quand nous y demandons à Dieu, tantôt qu'il change le pain en son corps, tantôt qu'il ait agréable l'oblation que nous en faisons, tantôt que son saint ange la présente à l'autel céleste, tantôt qu'il ait pitié des vivants, tantôt que cette oblation soulage les morts; croyons-nous que Dieu attende à faire les choses à chaque endroit où on lui en parle? non sans doute. Tout cela est un effet du langage humain, qui ne peut s'expliquer que par partie; et Dieu qui voit dans nos cœurs d'une seule vue ce que nous avons dit, ce que nous disons, et ce que nous voulons dire, écoute tout, et fait tout dans les moments convenables qui lui sont connus, sans qu'il soit besoin de nous mettre en peine en quel endroit précis il le fait. Il suffit que nous exprimions tout ce qui se fait par des actions et par des paroles convenables, et que le tout ensemble, quoique fait et prononcé successivement, nous représente en unité tous les effets et comme toute la face du divin mystère.

XLVI. *Application de la doctrine précédente à la liturgie des Grecs. L'objection des Grecs modernes résolue.* — Faites l'application de cette doctrine à la prière de Grecs, il n'y aura plus de difficulté. Après les paroles de Notre Seigneur, on prie Dieu qu'il change les dons en son corps et en son sang : ce peut être ou l'application de la chose à faire, ou l'expression plus particulière de la chose faite; et on ne peut conclure autre chose des termes précis de la liturgie.

Mais, dit-on, dans celle de saint Basile, qui est la plus ordinaire parmi les Grecs, après les paroles de Jésus-Christ, on appelle encore les dons antitypes, c'est-à-dire figures et signes; ce qu'on ne fait plus après la prière dont nous parlons. Je l'avoue, et sans disputer de la signification du mot d'antitype; en le prenant pour simple figure, au gré des protestants, tant pis pour eux; car écoutons la liturgie : « Nous approchons, ô Seigneur, de votre » saint autel, et après vous avoir offert les figures » du sacré corps et du sacré sang de votre Christ, » nous vous prions que votre Esprit-Saint fasse de » ce pain le propre corps précieux, et de ce vin le » propre sang précieux de Notre Seigneur. » On voit donc manifestement ce qui était la figure du corps devenir et être fait le propre corps; c'est-à-dire ce qui l'était en signe le devenir proprement et en vérité : en sorte qu'on ne sait plus ce que c'est, ni ce que le Saint-Esprit a opéré, ni ce que les mots signifient, si ce qu'on appelle le propre corps est encore comme auparavant une figure.

Vous me répondrez que cela est clair : car en effet, que pouvez-vous dire autre chose? mais que du moins il sera constant que ce changement se fait dans la prière. Point du tout; il n'est point constant, puisque nous venons de voir que dans ce langage mystique qui règne dans les liturgies, et en général dans les sacrements, on exprime souvent après, ce qui pourrait être fait devant; ou plutôt, que pour dire tout, on explique successivement ce qui se fait peut-être tout à une fois, sans s'enquérir des moments précis : et en ce cas nous avons vu qu'on exprime ce qui pouvait déjà être fait, comme s'il se faisait quand on l'énonce; afin que toutes les paroles du saint mystère se rapportent entre elles, et que toute l'opération du Saint-Esprit soit sensible.

Ainsi on pourrait entendre dans la liturgie des Grecs, que dès qu'on prononce les paroles de Notre Seigneur, où l'on est d'accord que consiste principalement toute l'efficace de la consécration; encore qu'on n'ait pas exprimé l'intention de les appliquer au pain et au vin, Dieu prévient la déclaration de cette intention : et c'est là, à mon avis, sans comparaison le meilleur sentiment, pour ne pas dire qu'il est tout à fait certain.

XLVII. *Preuve, par la liturgie des Grecs, que la consécration se consomme dans le récit des paroles de Notre Seigneur.* — C'est là, dis-je, le meilleur sentiment : tant à cause qu'il est plus de la dignité des paroles du Fils de Dieu qu'elles aient leur effet dès qu'on les profère, qu'à cause aussi que la liturgie semble elle-même nous conduire là. Car premièrement, les saintes paroles sont prononcées en élevant la voix, au lieu que devant et après on parle bas : elles sont de plus proférées sur le pain et sur le vin séparément en les bénissant, en tenant les mains dessus, en prenant le pain et le calice, comme il est dit que fit Jésus-Christ en les élevant, et en les montrant au peuple; en sorte que cette action est marquée en toutes manières, comme une action principale où l'on fait tout ce qu'a fait le Fils de Dieu, et par conséquent où l'on bénit et où l'on consacre comme lui. Ce qui fait aussi, en second lieu, que le peuple répond, *Amen :* comme on faisait aussi autrefois parmi les Latins, ainsi qu'il paraît par saint Ambroise[1], et même dans

1. *Pontif. Rom. de Confirm.*

1. *Lib. de Myst., cap.* IX, *n.* 54, *tom.* II, *col.* 339 *et seq.*

Paschase Radbert, pour ne pas descendre plus bas. Or cet *Amen* proféré par tout le peuple, dans des circonstances aussi marquées que celles qu'on vient de voir, paraît être parmi les Grecs, comme il l'a toujours été parmi nous, la reconnaissance d'un effet présent, plutôt qu'une simple déclaration de ce qui sera. C'est pourquoi, en troisième lieu, après le récit des saintes paroles, les Grecs ajoutent incontinent et avant la prière : « Nous vous offrons » des choses qui sont à vous : faites des choses qui » sont à vous[1]. » Par où nous avons montré qu'il faut entendre le corps et le sang formé du pain et du vin; et on répète ces paroles par deux fois : une fois après avoir dit : *Ceci est mon corps;* et une autre fois après avoir dit : *Ceci est mon sang;* afin de nous faire entendre que l'action est complète, et que ce qu'on ajoute dans la suite, doit être considéré comme une partie d'une simple et même action, où l'on ne fait qu'expliquer plus formellement ce qui vient d'être fait.

XLVIII. *Que tout ce qu'on vient de remarquer, dans la liturgie des Grecs, est très-ancien. Preuve par saint Germain, patriarche de Constantinople. Réflexion sur l'antiquité de la foi du changement de substance.* — Au reste, il ne faut pas croire que les choses que je viens de dire de la liturgie des Grecs, et qu'on y voit aujourd'hui, y aient été ajoutées par les derniers Grecs. Car on trouve, il y a neuf cents ans, leur liturgie telle qu'elle est à présent décrite dans toutes ses parties jusqu'aux moindres cérémonies, dans un Traité de saint Germain, patriarche de Constantinople, un des Pères que la Grèce révère le plus, et décrite comme chose ancienne[2], sans aussi que personne, pas même ses persécuteurs, qui avaient les empereurs à leur tête, lui aient fait un chef d'accusation de cette doctrine.

Remarquons donc en passant, que dès ce temps-là on trouve dans la liturgie de l'Église grecque ce que nous avons rapporté : « que les dons, qui au- » paravant étaient les figures du corps et du sang, » deviennent le propre corps et le propre sang, par » l'opération du Saint-Esprit[3]. » On y trouve la transmutation des dons sacrés très-vivement inculquée[4] : on y trouve par ce changement l'accomplissement de cette parole : *Je t'ai engendré aujourd'hui;* non-seulement selon la divinité, selon laquelle le Fils ne cesse d'être engendré dans l'éternité toujours immuable, mais encore selon le corps et selon le sang, qui sont encore aujourd'hui formés par le Saint-Esprit dans l'Eucharistie. On y trouve que par ce moyen Jésus-Christ demeure toujours présent au milieu de nous, non-seulement selon son esprit, mais encore selon son corps[5]. On y trouve enfin en cent endroits tout ce qui marque le plus une présence réelle; et ce qu'il y a de plus merveilleux, on trouve cette doctrine en Orient comme en Occident[6], et jusqu'aux Indes, cent ans devant Paschase, que les protestants en veulent faire l'auteur, et à vrai dire, de tout temps; puisqu'on ne peut se persuader qu'une nouveauté soit si promptement portée si loin, et remplisse tout l'univers, sans qu'on s'en soit aperçu en aucun endroit. Voilà ce qu'on trouve dans saint Germain, patriarche de Constantinople, et ce que l'Eglise grecque professait alors, comme chose qu'elle avait reçue de ses pères.

XLIX. *Remarque sur quelques liturgies de l'Eglise latine.* — Mais pour revenir à la consécration, il y a encore une preuve contre l'opinion des Grecs modernes dans le rit mozarabique et dans le *Sacramentaire* appelé gothique, qui assurément est le même dont usait l'Eglise gallicane, comme le Père Mabillon l'a démontré. Ces deux rits si conformes entre eux sont en même temps très-conformes au rit grec; et la prière où l'on demande la descente du Saint-Esprit pour sanctifier les dons, se trouve souvent après que les paroles de Jésus-Christ sont proférées; mais souvent elle se trouve devant, souvent même elle ne se trouve point du tout. Ce qui démontre, non-seulement que la place en est indifférente; mais encore qu'en elle-même on ne la tient pas si absolument nécessaire, et que les paroles de Jésus-Christ qu'on n'omet jamais, et qui se trouvent partout marquées si distinctement, sont les seules essentielles. D'où vient aussi que saint Basile, après les avoir marquées, dans le livre du Saint-Esprit, comme celles qui font le fond, se contente de dire des autres qu'*on fait devant et après*, qu'*elles ont beaucoup de force;* ce qu'on ne doit pas nier, puisque l'Eglise orientale et l'occidentale s'en servent également.

Que si après toutes ces raisons, et l'autorité de tant de Pères grecs et latins, qui mettent précisément la consécration dans les paroles divines, comme étant sorties de la bouche du Fils de Dieu, et les seules toutes-puissantes; les Grecs persistent encore dans le sentiment de quelques-uns de leurs docteurs, et ne veulent reconnaître la consécration consommée, qu'après la prière dont nous parlons; en ce cas, que ferons-nous, si ce n'est ce qu'on a fait à Florence, de n'inquiéter personne pour cette doctrine; et ce qu'on a fait à Trente, où, sans déterminer en particulier en quoi consiste la consécration, on a seulement déterminé ce qui arrivait quand elle était faite[1]?

Pour moi, dans les catéchismes et dans les sermons, je proposerai toujours la doctrine qui établit la consécration précisément dans les paroles célestes, comme théologiquement très-véritable, ainsi qu'on a fait dans le Catéchisme du concile; mais je ne crois pas que j'osasse jamais condamner les Grecs, qui ne sont pas encore parvenus à l'intelligence de cette vérité. Quoi qu'il en soit, il n'y a nul doute qu'il ne faille faire, comme on a fait au concile de Lyon, comme on a fait au concile de Florence, et comme on a fait encore dans toute l'Eglise, qui est de laisser chacun dans son rit, puisqu'on demeure d'accord que les deux rits sont anciens et entièrement irrépréhensibles. Et peut-être faudrait-il encore laisser à chacun ses explications, puisqu'en recevant les Grecs, soit en particulier, comme on en reçoit tous les jours, soit même en corps, on n'a dressé aucune formule pour en ce point leur faire quitter leur sentiment : ce qu'on a fait apparemment à cause des autorités que les Grecs apportent pour eux, qui ne sont pas méprisables; mais dans la discussion desquelles je ne crois pas que vous vouliez m'engager; puisque vous voyez assez, sans y en-

1. *Liturg. Bas.*, *tom.* II, *p.* 679 *et* 693; *Chrys.* 78, *tom.* XII, *p.* 791. — 2. *Germ. Pat. CP. Rer. Ecc. contemp. Idem*, *p.* 131. — 3. *Idem*, *p.* 159. — 4. *Ibid.*, 158, 159. — 5. *Ibid.*, 156, 157. — 6. *Ibid.*, 150.

1. *Sess.* XIII, *cap.* III, *can.* IV.

trer, la parfaite uniformité de l'Orient et de l'Occident dans l'essentiel.

L. *Pour qui on offre le sacrifice. Ce que signifie ce* POUR *dans le langage ecclésiastique.* — Il n'y a plus qu'à vous dire un mot sur cette expression de la liturgie de saint Chrysostome : *Nous offrons pour la sainte Vierge et pour les martyrs.* Nous avons déjà répondu à une semblable difficulté dans le Missel de Gélase[1] ; et vous n'y trouverez aucun embarras, si vous considérez premièrement, qu'on ne prie jamais pour les saints, mais qu'on offre seulement pour eux ; et secondement, que ce *pour*, dans le langage ecclésiastique, ne signifie pas qu'on offre pour leur obtenir quelque grâce : on offre pour eux au même sens qu'on offre en plusieurs Secrètes pour la sainte ascension de Notre Seigneur, et ainsi du reste ; c'est-à-dire pour en rendre grâces, et pour en honorer la mémoire. On offre à proportion pour les saints, ainsi qu'il a été dit, en rendant grâces pour eux, en mémoire de leurs vertus et des grâces qu'ils ont reçues : *Pro commemoratione*, comme on parle ; ὑπὲρ μνήμης, comme dit saint Cyrille de Jérusalem[2] ; pour leur honneur, pour leur gloire, pour leur louange, comme dit un ancien *Sacramentaire* de l'Eglise gallicane[3] : « Que ces » présents, ô Seigneur, vous soient agréables pour » la conversion de nos âmes et la santé de nos » corps ; pour la louange des martyrs, et pour le » repos des morts. » Vous voyez en peu de paroles ce qu'on fait pour ces deux sortes de morts : on rend grâces pour les uns, on prie pour les autres ; on offre pour célébrer les louanges des uns, et pour procurer le soulagement des autres. Bien plus, on emploie ceux-là pour intercesseurs ; on prie pour obtenir à ceux-ci la parfaite rémission de leurs péchés : et il y a, en un mot, une si grande distinction entre les morts qui sont nommés dans la liturgie, que ce qu'on demande pour quelques-uns de ces morts, c'est qu'ils soient bientôt placés en la compagnie des autres. C'est ce qui se trouve également dans les liturgies grecques et latines, même dans celle de saint Chrysostome[4], où l'on offre pour la sainte Vierge et pour les martyrs ; car on ajoute aussitôt après : « Par les prières desquels nous » vous prions de nous regarder en pitié. » A quoi on joint la prière « pour le repos et la rémisssion » des péchés des âmes des morts ; afin que Dieu les » place où paraît son éternelle lumière : » tant est grande la différence qu'on met entre les saints et le commun des fidèles. Pour un peu que vous hésitiez sur une vérité si constante, je vous promets, Dieu aidant, de vous éclaircir d'une manière à ne vous laisser aucun scrupule. Mais cet ouvrage est déjà plus grand que je ne voulais ; et je ne veux plus vous rapporter qu'un seul passage de saint Augustin, aussi beau qu'il est connu : « On peut » acquérir, dit-il[1], dans cette vie une sorte de per- » fection à laquelle les saints martyrs sont parve- » nus. De là vient que nous avons une pratique » dans la discipline ecclésiastique, que les fidèles, » ceux qui ont été baptisés et qui sont instruits dans les mystères, « savent bien : c'est qu'à l'endroit où » l'on récite à l'autel de Dieu le nom des martyrs, » on ne prie pas pour eux ; mais on prie pour les » autres morts, dont on y fait aussi la mémoire : » car c'est faire injure au martyr que de prier pour » lui, puisque nous devons être recommandés à Dieu » par ses prières. »

Comment peut-on résister à l'autorité d'un si grand docteur, qui premièrement dépose d'un fait, et d'un fait qu'il ne pouvait ignorer ; puisque c'était son propre fait, s'agissant des paroles de la liturgie, qu'il récitait tous les jours comme évêque ; et d'un fait public et constant dont il prend tout le peuple à témoin ? *C'est*, dit-il, *à l'endroit que les fidèles savent ;* parce que les catéchumènes, qui n'étaient pas initiés, ne le savaient pas. Qu'on dise maintenant à saint Augustin qu'il imposait publiquement à son peuple jusque dans la chaire, sur un fait important de la religion, ou bien qu'il n'entendait pas la liturgie qu'il récitait tous les jours, et que tous les jours il expliquait à son troupeau.

Que si cela vous paraît, à ne rien dissimuler, de la dernière impudence, priez Dieu pour ceux qui sont réduits à dire une si grande absurdité pour défendre leur doctrine, non-seulement sur ce point, mais encore sur tous les autres que vous avez vus ; puisqu'enfin il n'y a point de salut pour eux, qu'en condamnant tous nos Pères, et en démentant toutes les prières qu'on fait à Dieu depuis tant de siècles, en Orient comme en Occident, et par toute la terre habitable.

1. Ci-dessus, *n.* XLI. — 2. *Catec. Myst.* V, *p.* 328. — 3. *Sacr. Gallic., Mabill. Mus. Ital., p.* 286. — 4. *Liturg. Chrys., tom.* XII, *p.* 792.

1. *Serm.* XVII. *de verbis Ap., cap.* I ; *nunc Serm.* CLIX, *n.* I ; *tom.* V, *col.* 765.

LETTRE PASTORALE DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

AUX NOUVEAUX CATHOLIQUES DE SON DIOCÈSE,

POUR LES EXHORTER A FAIRE LEURS PAQUES, ET LEUR DONNER DES AVERTISSEMENTS NECESSAIRES CONTRE LES FAUSSES LETTRES PASTORALES DES MINISTRES.

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux : Aux nouveaux catholiques de notre diocèse : SALUT ET BÉNÉDICTION EN NOTRE SEIGNEUR.

I. *Qu'il faut venir faire la pâque dans l'Eglise catholique.* — A l'approche du saint jour de Pâques, vous devez être touchés d'un saint désir de communier avec vos frères. C'est Jésus-Christ même qui vous invite à ce banquet de paix; et vous devez croire qu'il vous dit par ma bouche : *J'ai désiré d'un grand désir de manger cette pâque avec vous*[1]. Car encore qu'il désire toujours de faire la pâque avec ses disciples; que le cénacle et la grande salle où il veut faire ce festin soit toujours prête, l'Eglise toujours ouverte, et la table toujours dressée : c'est néanmoins principalement dans ces saints jours qu'il appelle ses enfants à son banquet; et vous êtes, mes chers frères, de tous ses enfants ceux qu'il désire le plus de voir à sa table, puisque c'est là que vous donnerez la dernière marque de votre sincère union avec son Eglise.

Souvenez-vous du saint roi Ezéchias et de la pâque solennelle qu'il célébra dans Jérusalem[2]. Il ne se contenta pas d'y appeler tous ceux de Juda, c'est-à-dire, ceux qui étaient toujours demeurés dans l'unité du peuple de Dieu, dans le culte du sanctuaire, et dans la soumission au vrai sacerdoce que Dieu avait établi par Moïse. Il résolut, de concert avec le conseil et tout le peuple de Jérusalem, d'envoyer ses messagers aux dix tribus schismatiques, qui, dès le temps de Roboam, s'étaient séparées d'avec Juda et d'avec le temple; et *il leur adressa des lettres, afin que, convertis de tout leur cœur au Dieu de leurs pères*[3], ils vinssent avec leurs frères, dont ils avaient abandonné la communion, célébrer la pâque au lieu que le Seigneur avait choisi.

Pendant que les envoyés de ce pieux prince *allaient en diligence de ville en ville, plusieurs se moquaient d'eux, et quelques-uns acquiesçant aux conseils d'Ezéchias*, et à la douce invitation de leurs frères, *venaient* célébrer la pâque *dans Jérusalem*[4], au lieu d'unité et de paix. C'est, mes frères, le traitement qu'éprouve l'Eglise. Depuis cette malheureuse défection du siècle passé, depuis cette funeste apostasie qui a arraché à l'Eglise des nations entières, et qui semblait préparer les voies au règne de l'Antechrist, selon la prédiction de l'Apôtre[5], nous n'avons cessé de rappeler dans la mémoire de nos frères errants, ces bienheureux jours où nos Pères mangeaient ensemble le pain de vie, et gardaient, selon le précepte de saint Paul, le sacré lien de la fraternité chrétienne. Mais plusieurs, prévenus de la haine aveugle que leurs ministres leur inspiraient, se moquaient de nous; et quelques-uns se ressouvenant de notre ancienne unité dont ils portent l'impression dans le sein par le baptême, sont revenus à Jérusalem, c'est-à-dire à l'Eglise catholique, où Dieu a établi pour jamais son nom et la profession du christianisme.

1. *Luc.*, XXII 15 — 2. *II Paralip.*, XXX. — 3. *Idem*, 5, 6 *et seq.* — 4. *Ibid.*, 10, 11. — 5. *II. Thess.*, II. 3.

Enfin la grâce de Dieu s'est déclarée abondamment en nos jours. Un roi aussi religieux et aussi victorieux qu'Ezéchias, a invité les prévaricateurs d'Israël à revenir à l'unité de Juda, c'est-à-dire, les errants et les schismatiques à revenir aux pacifiques et aux orthodoxes; et nous avons vu quelque chose de ce qui est écrit dans le saint prophète Osée : *En ce temps les enfants de Juda et les enfants d'Israël s'assembleront et établiront sur eux un même chef*[1] : c'est-à-dire, que les catholiques et les schismatiques reconnaîtront d'un commun accord le chef que Dieu leur a donné, Jésus-Christ dans le ciel, et sur la terre saint Pierre, qui vit dans ses successeurs pour gouverner le peuple de Dieu suivant sa parole. Ainsi les séparés dont il était dit : *Appelez-les ceux pour qui il n'y a point de miséricorde*, sont venus *en aussi grand nombre que le sable de la mer*, afin de recevoir la miséricorde : *et au lieu qu'on leur disait : Vous n'êtes pas mon peuple, on les nomme les enfants du Dieu vivant*[2].

II. *Que les pasteurs de l'Eglise catholique sont les seuls véritables pasteurs.* — Je ne m'étonne pas, mes très-chers frères, que vous soyez revenus en foule et avec tant de facilité à l'Eglise où vos ancêtres ont servi Dieu. Le fond même du christianisme, et comme je l'ai déjà dit, le caractère du baptême vous y rappelaient secrètement : aucun de vous n'a souffert de violence, ni dans sa personne ni dans ses biens. Qu'on ne vous apporte point ces lettres trompeuses, que des étrangers travestis en pasteurs adressent sous le titre de *Lettres pastorales aux protestants qui sont tombés par la force des tourments.* Outre qu'elles sont faites par des gens qui n'ont jamais pu prouver leur mission, ces lettres ne vous regardent pas : loin d'avoir souffert des tourments, vous n'en avez pas seulement entendu parler. J'entends dire la même chose aux autres évêques : mais pour vous, mes frères, je ne vous dis rien que vous ne disiez tous aussi bien que

1. *Osée*, I. 11. — 2. *Idem*, I. 6, 10.

moi. Vous êtes revenus paisiblement à nous, vous le savez. Quand j'ai prêché la sainte parole, le Saint-Esprit vous a fait ressentir que j'étais votre pasteur. Je vous ai vus autour de la chaire avec le même empressement que le reste du troupeau : la saine doctrine entrait dans votre cœur à mesure qu'on vous l'exposait telle qu'elle est ; et les doutes que l'habitude, plutôt que la raison, élevait encore dans vos esprits, cédaient peu à peu à la vérité. Vous n'avez pu vous empêcher de reconnaître que j'étais à la place de ceux qui ont planté l'Evangile dans ces contrées : vous les avez révérés en ma personne, quoique indigne. Je ne vous ai point annoncé d'autre doctrine que celle que j'ai reçue de mes saints prédécesseurs : comme chacun d'eux a suivi ceux qui les ont devancés, j'ai fait de même. Regardez tout ce que nous sommes d'évêques autour de vous, et dans toute l'étendue de ce royaume : nous avons tous la même gloire, que nous ne laisserons pas affaiblir. Dans cette succession on n'a jamais entendu un double langage. Les évêques séparés de notre unité, tels que sont ceux d'Angleterre, de Suède et de Danemarck, au moment de leur séparation, ont manifestement renoncé à la doctrine de ceux qui les avaient consacrés. Il n'en est pas ainsi parmi nous : toujours unis à la chaire de saint Pierre, où dès l'origine du christianisme on a reconnu la tige de l'unité ecclésiastique, nous n'avons jamais condamné nos prédécesseurs ; et nous laissons la foi des Eglises telle que nous l'avons trouvée. Nous pouvons dire, sans craindre d'être repris, que jamais on ne montrera dans l'Eglise catholique aucun changement que dans des choses de cérémonie et de discipline, qui dès les premiers siècles ont été tenues pour indifférentes. Pour ces changements insensibles qu'on nous accuse d'avoir introduits dans la doctrine ; dès qu'on les appelle insensibles, c'en est assez pour vous convaincre qu'il n'y en a point de marqués, et qu'on ne peut nous montrer d'innovation par aucun fait positif. Mais ce qu'on ne peut nous montrer, nous le montrons à tous ceux qui nous ont quittés : en quelque partie du monde chrétien qu'il y ait eu de l'interruption dans la doctrine ancienne, elle est connue ; la date de l'innovation et de la séparation n'est ignorée de personne. S'il y avait eu de tels changements parmi nous, les auteurs en seraient nommés ; l'esprit de vérité qui est dans l'Eglise les aurait notés, et le nom en serait infâme, comme celui des Arius, des Nestorius, des Pélage, des Dioscore et des Bérenger. Ainsi tout ce qu'on vous a dit de ces insensibles changements dans la doctrine, dont jamais on n'a produit aucun exemple dans l'Eglise chrétienne, n'est qu'une accusation en l'air, qui ne se trouve soutenue par aucun fait ; et lorsque vous entendez la doctrine que je vous annonce, et celle que vous annoncent les autres évêques catholiques, vous ne devez nullement douter que vous n'entendiez dans nos discours ceux qui nous ont les premiers prêché l'Evangile, et dans ceux-là les apôtres ; et dans les apôtres, celui qui a dit : *Allez, enseignez, et baptisez ; et voilà je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles*[1].

Ainsi quand les ministres vous disaient que vous n'aviez point à vous mettre en peine de la succession des chaires et des pasteurs, pourvu que vous eussiez la bonne doctrine et la véritable intelligence de l'Ecriture, ils séparaient ce que Jésus-Christ a voulu rendre inséparable : et c'est en vain qu'ils se glorifiaient de l'intelligence des Ecritures, en rejetant les moyens par où il a plu à Dieu de la transmettre. Il a voulu qu'elle vînt à nous de pasteur en pasteur et de main en main, sans que jamais on aperçût d'innovation. C'est par là qu'on reconnaît ce qui a toujours été cru, et par conséquent ce que l'on doit toujours croire : c'est, pour ainsi dire, dans ce *toujours* que paraît la force de la vérité et de la promesse ; et on le perd tout entier dès qu'on trouve de l'interruption en un seul endroit. *Ce que je vous ai enseigné*, dit saint Paul[1], *laissez-le comme en dépôt à des gens fidèles, qui puissent eux-mêmes en instruire d'autres*. Séparer la saine doctrine d'avec cette chaîne de la succession, c'est séparer le ruisseau d'avec le canal : et se vanter de l'intelligence de l'Ecriture, quand on reconnaît qu'on a perdu la suite de la tradition dans les pasteurs, c'est se vanter d'avoir conservé les eaux après que les tuyaux sont rompus.

III. *Que l'auteur de la fausse Lettre pastorale à ceux qui sont tombés, imite en vain le langage de saint Cyprien, dont la doctrine le condamne comme un faux pasteur.* — N'écoutez donc pas, mes bien-aimés, les paroles de mensonge, et ne vous laissez pas séduire à ces prétendues Lettres pastorales, qu'on vous adresse de tant d'endroits et en tant de formes différentes. Celle qui a pour titre : *Lettre pastorale aux protestants de France, qui sont tombés par les tourments*, n'en est pas meilleure pour être pleine des paroles que ce grand évêque et ce grand martyr saint Cyprien adressait aux fidèles de Carthage, pour les exhorter à la pénitence et au martyre. Ceux qui osent imiter les vrais pasteurs, et qui tiennent le langage de saint Cyprien, devraient considérer s'ils peuvent à aussi bon titre s'attribuer l'autorité pastorale. Qu'ils consultent ce saint martyr : il leur apprendra que l'*Eglise est une, que l'épiscopat est un* : que pour le posséder légitimement, il faut pouvoir remonter par une succession continuelle *jusqu'à la source de l'unité*[2], c'est-à-dire, jusqu'aux apôtres, et jusqu'à celui à qui Jésus-Christ a dit *uniquement* pour fonder son Eglise sur l'unité : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle ; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, etc.*[3] ; et encore après sa résurrection, *Pais mes brebis*[4]. Le même saint Cyprien leur apprendra que de cette source des apôtres, consommés dans une parfaite unité, sont sortis tous les pasteurs : que c'est par là que l'épiscopat est un, non-seulement dans tous les lieux, mais encore dans tous les temps : que l'Eglise comme un soleil porte ses rayons par tout l'univers ; mais que c'est la même lumière qui se répand de tous côtés : qu'elle étend ses branches et fait couler ses ruisseaux par toute la terre ; mais qu'il n'y « a qu'une » source, un chef, un commun principe, une même » souche, et enfin une même mère, riche dans les » fruits qu'elle pousse de son sein fécond. » De

1. *Matth.*, XXVIII. 19, 20.

1. *II. Tim.*, II. 2. — 2. *Cypr.*, *lib. de Un. Eccl.*, *p.* 195. — 3. *Matth.*, XVI. 18, 19. — 4. *Joan.*, XXI. 17.

peur qu'on ne s'imagine qu'il puisse arriver des cas où il soit permis de se séparer de l'unité de l'Eglise, ou de réformer sa doctrine, il ajoute ces belles paroles, que je vous prie, mes frères, de considérer : « L'Epouse de Jésus-Christ ne peut jamais être adultère; elle ne peut être corrompue, » et sa pudeur est inviolable. Celui qui se sépare » de l'Eglise pour se joindre à une adultère, » c'est ainsi qu'il traite les sectes séparées de l'unité de l'Eglise, « n'a point de part aux promesses de Jésus-Christ; c'est un étranger, c'est un profane, » c'est un ennemi. Il ne peut avoir Dieu pour père, » puisqu'il n'a pas l'Eglise pour mère. » C'est en vain qu'il en prétend dissiper l'unité sainte : elle est fondée sur l'unité du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. « Et on croira, poursuit-il, que l'unité, qui » est appuyée sur un si ferme fondement, se puisse » dissoudre? Celui qui ne tient pas à cette unité de » l'Eglise, ne tient pas à la loi de Dieu; il n'a pas » la foi du Père et du Fils, il n'a pas la vie et le » salut. »

Ne sentez-vous pas, mes frères, combien la méthode dont on se servait dans vos églises prétendues, est opposée à celle de saint Cyprien? Vos ministres vous disaient sans cesse que croire l'Eglise sans examiner, c'est sans examiner croire des hommes sujets à faillir; et que, pour connaître la vraie Eglise à qui l'on peut croire, il faut, par la discussion des questions particulières, connaître auparavant la vraie foi enseignée par les Ecritures. Mais vous voyez que saint Cyprien prend bien une autre méthode. Pour confondre *par un argument facile et abrégé*[1], comme il se l'était proposé, les hérésies et les schismes, il allègue l'autorité de l'Eglise : il ne connaît rien de plus manifeste; et loin de permettre d'examiner l'Eglise par l'examen de ses dogmes, il veut qu'on la connaisse d'abord, et qu'on tienne pour assuré qu'on n'a ni la loi de Dieu, ni la foi, ni le salut, ni la vie, quand on n'est pas dans son unité.

Ce grand homme a toujours suivi la même méthode. Lorsqu'Antonien, un de ses confrères dans l'épiscopat, hésitait à condamner Novatien, et voulait auparavant être informé de sa doctrine, saint Cyprien lui fit cette grave réponse[2] : « Quant à ce » qui regarde la personne de Novatien, puisque » vous désirez qu'on vous apprenne quelle hérésie » il a introduite, vous devez savoir, mon cher frère, » avant toutes choses, que nous n'avons pas besoin » de rechercher curieusement ce qu'il enseigne, » puisqu'il enseigne hors de l'Eglise : quel qu'il » soit, il n'est pas chrétien, puisqu'il n'est pas » dans l'Eglise de Jésus-Christ. »

Ainsi quand on se sépare de l'unité, et qu'à l'exemple de Novatien, on *envoie de nouveaux apôtres pour établir ses nouvelles institutions*[3] et ses nouveaux dogmes, en un mot, pour dresser une nouvelle Eglise; quoiqu'on se vante comme lui de réformer l'Eglise, et de la réduire à une doctrine plus pure, aussi bien qu'à une discipline plus régulière, loin d'être admis à prouver qu'on est dans la vraie Eglise à cause de la vraie doctrine qu'on prétend enseigner, on est convaincu au contraire qu'on ne peut pas avoir la vraie doctrine, quand on n'est pas dans l'Eglise, et qu'on en veut dresser une nouvelle.

Que ces faux pasteurs, qui se sont vantés d'être *extraordinairement envoyés pour dresser de nouveau l'Eglise tombée en ruine et désolation*[1], écoutent saint Cyprien : qu'ils reconnaissent sur quelles maximes il fondait son épiscopat; et puisqu'ils ne peuvent pas nous montrer une mission semblable à la sienne, qu'ils cessent d'imiter le langage d'un si grand évêque, et de s'en attribuer l'autorité.

IV. *Combien les hérétiques abusent de ce passage de l'Evangile :* SI DEUX OU TROIS S'ASSEMBLENT EN MON NOM, JE SUIS AU MILIEU D'EUX. *Explication de ce passage par saint Cyprien, et conviction des pasteurs sans mission.* — Vous leur avez souvent ouï dire, que vous n'aviez pas besoin de vous mettre en peine où était l'Eglise, puisque Jésus-Christ avait prononcé, qu'*en quelque lieu que se trouvent deux ou trois personnes assemblées en son nom, il y est au milieu d'elles*[2]. Il y a longtemps que les hérétiques et les schismatiques abusent de ce passage; ils s'en servaient dès le temps de saint Cyprien, pour autoriser les assemblées qu'ils tenaient à part. Mais ce saint martyr, les confond par les paroles précédentes, où Jésus-Christ parle en cette manière : *Si deux d'entre vous s'unissent ensemble sur la terre, mon Père qui est dans le ciel, leur accordera tout ce qu'ils demanderont;* où ce qui paraît d'abord, c'est que ces deux qui s'accordent, doivent être dans le corps, dans l'unité chrétienne, dans la commune fraternité. *Si deux*, dit-il, *d'entre vous;* c'est-à-dire, comme l'entend saint Cyprien[3], si deux ou trois enfants de l'Eglise, deux ou trois qui soient ensemble dans la communion, s'assemblent au nom de Jésus-Christ, il sera au milieu d'eux, et écoutera leurs prières. Secondement, dit ce saint docteur, il est nécessaire que ces deux ou trois s'unissent. « Et, poursuit saint Cyprien, comment peut-on s'unir avec quelqu'un, quand on » n'est pas uni avec le corps de l'Eglise, et avec » toute la fraternité? Comment peuvent deux ou » trois être assemblés au nom de Jésus-Christ, s'il » est constant dans le même temps qu'ils sont séparés de Jésus-Christ et de son Evangile? CAR CE » N'EST PAS NOUS QUI NOUS SOMMES SÉPARÉS D'AVEC » EUX; MAIS C'EST EUX QUI SE SONT SÉPARÉS D'AVEC » NOUS; et puisque les hérésies et les schismes » sont toujours postérieurs à l'Eglise, pendant » qu'ils se sont formés des conventicules différents » et de diverses assemblées, ils ont quitté le chef » et l'origine de la vérité. » Prêtez l'oreille, mes frères, à cette décision de saint Cyprien : c'est ceux qui viennent après, c'est ceux qui se séparent de l'Eglise qu'ils trouvent établie, c'est ceux qui se font de nouvelles assemblées, qui dès là sont incapables de s'assembler au nom de Jésus-Christ : et loin qu'il leur soit permis de justifier leur séparation et leurs nouvelles assemblées, en soutenant qu'ils y enseignent l'Evangile, et que Jésus-Christ est avec eux; *il est constant* au contraire, selon la doctrine de saint Cyprien, qu'ils sont séparés de Jésus-Christ et de l'Evangile, dès qu'ils se séparent de l'Eglise, et qu'ils se reconnaissent obligés à en dresser une nouvelle.

1. *Cypr., lib. de Un. Eccl., p.* 194. — 2. *Ep.* LII *ad Anton., p.* 73. — 3. *Idem.*

1. *Confes. de foi, art.* XXXI. — 2. *Matth.*, XVIII. 19. — 3. *Cyp., de Un. Eccl.*, p. 198.

Et afin qu'on entende mieux de quelle Eglise ce saint martyr a voulu parler, c'est de l'Eglise qui reconnaît à Rome le chef de sa communion, et dans *la place de Pierre* l'éminent *degré de la chaire sacerdotale*[1]; qui y reconnaît *la chaire de Pierre et l'Eglise principale, d'où l'unité sacerdotale a tiré son origine*[2]; enfin, qui y reconnaît un pontife d'un sacerdoce si éminent, que l'empereur, qui portait parmi ses titres celui de souverain pontife, « le » souffrait dans Rome avec plus d'impatience, qu'il » ne souffrait dans les armées un césar qui lui dis» putait l'empire[3]. »

Que ces faiseurs de lettres pastorales, qui se parent des lambeaux de saint Cyprien, ne prennent-ils sa doctrine tout entière? Puisqu'ils se servent des paroles de ce saint martyr pour vous exhorter au martyre, que ne vous disent-ils avec lui[4] : « Qu'il ne peut y avoir de martyr que dans l'Eglise; » que lorsqu'on est séparé de son unité, c'est en » vain qu'on répand son sang pour la confession du » nom de Jésus-Christ; que la tache du schisme » ne peut être lavée par le sang, ni ce crime expié » par le martyre : » que la charité ne peut être hors de l'Eglise, et qu'ainsi quelques tourments qu'on endure hors de son sein, on est de ceux dont saint Paul a dit : *Quand je livrerais mon corps jusqu'à brûler, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien*[5]. Si donc ces prétendus pasteurs veulent parler le langage et s'attribuer l'autorité des véritables pasteurs, qu'ils nous montrent l'origine de leur ministère; et que, comme saint Cyprien et les autres évêques orthodoxes, ils nous fassent voir qu'ils sont descendus de quelque apôtre : qu'ils nous fassent voir parmi eux la chaire éminente, où toutes les Eglises gardent l'unité, où reluit principalement la concorde et la succession de l'épiscopat. Ouvrez vous-mêmes, mes frères, les livres que vous appeliez votre *Histoire ecclésiastique :* c'est Bèze qui l'a composée. Ouvrez l'histoire de ces faux martyrs dont on voudrait vous faire augmenter le malheureux nombre; vous trouverez que les premiers qui ont dressé en France les églises que vous appeliez réformées, étaient des laïques établis pasteurs par des laïques, et par conséquent toujours laïques, qui ont osé toutefois prendre la loi de Dieu en leur bouche, et administrer sans pouvoir les saints sacrements. Souvenez-vous de Pierre le Clerc, cardeur de laine. Je ne le dis pas par mépris de la profession, ni pour ravilir un travail honnête; mais pour taxer l'ignorance, la présomption et le schisme d'un homme, qui sans avoir de prédécesseur ou de pasteur qui l'ordonne, sort tout à coup de la boutique pour présider dans l'Eglise. C'est lui qui a dressé l'Eglise prétendue réformée de Meaux, la première formée dans ce royaume en l'an 1546. C'est lui qui a érigé une chaire profane et sacrilége contre le successeur de saint Faron et de saint Saintin. Ceux qui ont fondé les autres Eglises, n'ont rien de plus relevé : tous laïques créés pasteurs par des laïques, contre tous les exemples de l'antiquité; contre la pratique universelle de l'Eglise chrétienne, où jamais on n'a vu de pasteur qui ne fût ordonné par d'autres pasteurs; contre l'autorité de l'Ecriture, où le Saint-Esprit ne nous prescrit ni ne nous montre que ce moyen de perpétuer le ministère ecclésiastique. Voilà, mes frères, l'origine du ministère sous lequel vous étiez. Que si un Luther, un Bucer, un Zwingle, un Pierre martyr, si d'autres prêtres et d'autres religieux, légitimement ordonnés dans l'Eglise catholique, se sont faits ministres des troupeaux errants, sans parler des autres raisons qui condamnent leur témérité, il a fallu, pour exercer ce ministère nouveau, apostasier de la foi de ceux qui les avaient consacrés. On les avait faits prêtres, en leur disant qu'on leur donnait le pouvoir de *transformer par leur sainte bénédiction le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et de les offrir en sacrifice pour les vivants et pour les morts*[1] : ils avaient été consacrés dans cette foi; mais il a fallu y renoncer pour exercer ce nouveau ministère. Ainsi ils portent sur leur front la marque d'innovation; et les troupeaux séparés reconnaissaient si peu l'ordination et la mission qu'ils avaient reçue dans l'Eglise, que cet imbécille évêque de Troyes[2] (je ne le nomme pas ainsi de moi-même, c'est l'*Histoire ecclésiastique* de Bèze qui nous en donne cette idée[3]), après avoir embrassé la Réformation prétendue, n'obtint qu'avec peine et avec beaucoup de prières qu'on lui permît d'être ministre : tant on croyait inutile tout ce qu'on avait reçu auparavant. Ainsi tous ces fondateurs des Eglises prétendues sont des gens sans autorité et sans mission. C'est de là que sont descendus ceux qui composent ces Lettres pastorales : et cependant, si Dieu le permet, ils feront les Cyprien et les Athanase. Mais leur erreur est manifeste; et quoiqu'ils tâchent de contrefaire le langage des saints évêques, puisqu'ils n'en ont ni la succession, ni l'autorité, ni la doctrine, vous ne les pouvez regarder que *comme de faux apôtres et des ouvriers trompeurs, transformés*, comme dit saint Paul[4], *en apôtres de Jésus-Christ*.

V. *Que les prétendues Lettres pastorales sont pleines d'excès et d'une aigreur insupportable contre nous. Emportement de la Lettre qui a pour titre :* A CEUX QUI GÉMISSENT SOUS LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE. *Calomnie insupportable sur les litanies et sur la prière des saints.* — Aussi ne voyez-vous, dans les écrits qu'ils vous adressent, qu'un zèle amer, des sentiments outrés, et un abus manifeste de la parole de Dieu. L'auteur de *la Lettre aux protestants tombés par la crainte des tourments*, traite ceux qui *se sont rendus*, comme il parle, *avant le combat*, c'est-à-dire, sans être tourmentés, comme des gens pour qui il n'y a point de miséricorde; et leur appliquant un passage de saint Paul, par où il ne leur laisse que le désespoir, il ne daigne même pas les exhorter à la pénitence.

Un autre imprime une Lettre avec ce titre : *A nos frères, qui gémissent sous la captivité de Babylone*, et renouvelle par ce seul titre toutes les applications aussi vaines qu'injurieuses de l'Apocalypse, qu'on n'a cessé de vous faire pour vous rendre l'Eglise odieuse. Tout y est digne d'un commencement si emporté. Il ne vous parle que *de l'horreur que vous devez avoir pour le papisme :* afin de *vous*

1. *Epist.* LII *ad Anton., pag.* 68. — 2. *Epist.* LIV *nunc* LV *ad Corn., pag.* 86. — 3. *Epist.* LII. *ad Anton., pag.* 69. — 4 *Lib. de Unit. Eccl., pag.* 198 *et seq.* — 5. *I. Cor.*, XIII. 3.

1. *Pontif. de Ord. Sacerd.* — 2. *Antoine Caracciol.* — 3. *Hist. Eccl. de Beze, liv.* II *et* IV. — 4. *II. Cor.*, XI. 13.

conserver, comme il parle, *dans cette juste horreur pour le papisme, et telle qu'il mérite : n'oubliez pas*, poursuit-il, *à vous en mettre continuellement dans l'esprit toutes les laideurs; et ne les regardez pas à travers ces adoucissements, comme les docteurs du mensonge les font regarder aujourd'hui.* Vous entendez bien ce langage. Vous reconnaissez ce même esprit qui a fait dire aux ministres, que l'*Exposition de la doctrine catholique* que j'ai publiée, encore qu'elle soit tirée mot à mot du saint concile de Trente, et que pour cette raison tant d'évêques, tant de cardinaux, tant de docteurs, tout le clergé de France, le Pape même, et enfin toute l'Eglise l'ait approuvée, n'était pas notre doctrine véritable, mais un adoucissement trompeur, où toute l'Eglise et le Pape même était entré de concert avec moi pour vous surprendre. Quel prodige ne peut-on pas croire, quand on croit de telles choses? Mais ceux qui vous séduisaient n'avaient que ce moyen de conserver l'horreur qu'ils vous inspiraient pour nous dès le commencement de la réformation prétendue. S'ils ne vous eussent déguisé nos sentiments, il n'y eût pas eu moyen de pousser jusqu'au schisme *cette horreur* qu'ils vous donnaient de l'Eglise. Une haine si violente ne peut être entretenue qu'en continuant les mêmes calomnies; et quand ils vous exhortent à rejeter *les adoucissements* du papisme pour en considérer sans cesse *toutes les laideurs*, si vous entendez leur langage, c'est-à-dire qu'il faut juger de nos sentiments, non par la profession publique que nous faisons, mais par ce que nos ennemis déclarés nous imputent, et ne connaître notre religion que dans leurs calomnies. Sans cela ne voyez-vous pas qu'ils n'oseraient dire, comme fait cet auteur emporté, que notre religion *fût la religion du démon;* une religion *de brutaux*, toute pleine *d'idolâtrie* et *de cérémonies judaïques et païennes?*

Ouvrez les yeux, mes chers frères : reconnaissez la malignité et le zèle amer de ceux qui dès le commencement vous ont voulu faire les martyrs du schisme. Je ne prétends pas ici entrer dans des controverses : mais en quelle conscience peut-on vous écrire, qu'on vous *fait dire dans une langue barbare des litanies à l'honneur des créatures et au déshonneur du Créateur?* Lisez-les ces litanies, puisque vous les avez entre les mains, non-seulement dans la langue latine, que ces emportés veulent appeler barbare, mais encore dans la langue française. Est-ce dire des litanies *au déshonneur du Créateur*, que de dire d'abord : *Seigneur, ayez pitié de nous : Christ, ayez pitié de nous : Christ, écoutez-nous : Christ, exaucez-nous : Père éternel, qui êtes Dieu; Fils rédempteur du monde, qui êtes Dieu; Saint-Esprit, qui êtes Dieu, ayez pitié de nous : Sainte Trinité, qui êtes un seul Dieu, ayez pitié de nous?* Après avoir posé ce fondement de notre espérance, est-ce parler *à l'honneur de la créature et au déshonneur du Créateur*, que de dire : *Sainte Marie, priez pour nous : Sainte Mère de Dieu, priez pour nous : Saints Anges, priez pour nous : Saint Pierre, priez pour nous :* et le reste? Cette manière de nommer les saints dans les litanies, ne les met-elle pas visiblement, comme l'ont enseigné tous nos docteurs, plutôt au rang de ceux qui prient, qu'au rang de ceux qui sont priés? Mais quelque utiles que nous paraissent leurs prières, ce n'est pas là que s'arrêtent nos dévotions. Nous revenons aussitôt après à Jésus-Christ, que nous conjurons par tous ses mystères, et par tous les noms qu'il a pris pour nous assurer de ses bontés, de nous délivrer de tous les maux, dont le plus grand et le plus terrible est la mort dans le péché. Nous continuons la Litanie en priant Dieu de bénir tous les enfants de l'Eglise, et de les combler de ses grâces, dont on fait un pieux dénombrement. Enfin on invoque par trois fois l'Agneau qui ôte les péchés du monde; et après un psaume admirable, et plusieurs autres prières adressées à Dieu, le pontife lui expose les vœux de son peuple, qu'il le prie d'écouter favorablement pour l'amour de son Fils Jésus-Christ Notre Seigneur. Voilà ces litanies qu'on chante *à l'honneur des créatures et au déshonneur du Créateur*. Est-ce donc s'éloigner de Dieu, est-ce faire injure au Créateur, que de commencer par lui, de finir par lui, et au milieu de se joindre à la troupe de ses amis, afin de le prier en leur compagnie? Qu'a-t-on à dire après cette prière, *Priez pour nous?* N'est-elle pas de mot à mot de saint Paul[1] en plusieurs endroits? En est-elle plus injurieuse envers le Créateur, quand on l'adresse dans le même esprit aux saints qui vivent avec lui? Laissons à part cette chicane, s'ils nous entendent ou non : chicane, dis-je encore une fois, puisqu'on ne peut pas dire des saints anges qu'ils ne nous entendent pas, eux dont il est écrit expressément qu'ils présentent à Dieu nos prières[2]. Cette raison n'empêche donc pas qu'on ne leur dise, *Anges saints, priez pour nous;* et il en faudrait venir à cette chicane, de distinguer les âmes bienheureuses d'avec les saints anges, avec lesquels elles sont unies par les mêmes lumières, par les mêmes grâces et par une éternelle société. Mais laissons encore une fois cette chicane : pour décider la question si nos litanies sont au déshonneur du Créateur, n'est-ce pas assez qu'il soit clairement révélé de Dieu, que cette prière, *Priez Dieu pour nous*, n'éloigne pas de Dieu? Mais la chose n'est-elle pas évidente par elle-même? A-t-on le cœur éloigné de Dieu, où met-on sa dernière fin, où met-on son cœur et sa confiance, quand on dit, *Priez Dieu pour nous*, si ce n'est en Dieu? Mais par qui demandons-nous que les saints prient, si ce n'est par Jésus-Christ? Le concile de Trente et toutes les prières de l'Eglise ne font-elles pas foi que les saints mêmes ne sont écoutés, et ne peuvent rien obtenir pour nous, que par Jésus-Christ? Ainsi démonstrativement la prière que nous leur faisons de prier pour nous, loin d'affaiblir notre confiance envers Dieu et envers le Sauveur, la présuppose tout entière, autant qu'une semblable invitation que nous faisons à nos frères qui sont sur la terre.

VI. *Calomnies du même auteur sur les images. Que les accusations qu'on nous fait sur ce sujet viennent d'ignorance et d'une crainte superstitieuse.* — Mais on veut que nos images, et l'honneur que nous leur rendons, fassent horreur. Encore une fois, mes frères, ne disputons pas, ne nous jetons pas sur la controverse; mais permettez que je parle en simplicité et avec une cordialité fraternelle et paternelle, à ceux qui n'ont pas encore eu la force de

1. *I. Thess.*, v. 25. — 2. *Apoc.*, VIII, 3, 4, 5.

sortir de leurs vains scrupules. Croiriez-vous faire injure à Dieu de baiser, comme nous faisons, le livre de l'Evangile, de vous lever par honneur, quand on le porte en cérémonie, et d'incliner la tête devant? Les ministres, direz-vous, ne nous ont point appris cela : je le sais, et la sécheresse de leurs dévotions ne porte pas à ces actions tendres et affectueuses, encore qu'elles témoignent et qu'elles excitent la dévotion et la ferveur intérieure. Mais cela, reprendrez-vous, n'est pas écrit. Quelle erreur que de vouloir que tout soit écrit jusque dans le moindre détail! N'est-ce pas assez pour la perfection de l'Ecriture sainte, que les fondements le soient? et l'Eglise, fidèle interprète des fondements de la foi que l'Ecriture contient, ne peut-elle pas être une garantie suffisante de tout le reste? Mais, mes frères, sans disputer, je vous demande : Est-il écrit quelque part qu'il soit bon de jurer sur l'Evangile? en faisait-on difficulté dans la nouvelle Réforme? Et en même temps, est-ce par l'encre, ou par le papier, ou par les lettres et les caractères qu'on jure? n'est-ce pas par la vérité éternelle que ces choses représentent? Comment traiteriez-vous ceux qui craindraient de faire ce serment, et comment appelleriez-vous ce vain scrupule? ne le traiteriez-vous pas de faiblesse et de crainte superstitieuse? Mais qu'est-ce que l'image de la croix, si ce n'est une autre manière d'écrire ce qui est écrit dans l'Evangile, et ce qui en est l'abrégé, que Jésus-Christ est notre Sauveur par la croix? Si cela n'est pas véritable, s'il n'est pas vrai que Jésus-Christ nous ait rachetés par la croix, qu'on cesse, comme disait un saint pape, de le prêcher et de l'écrire. Que si c'est véritablement un mystère de foi et de piété, pourquoi ne le pas écrire en toutes les manières dont il le peut être? Et pourquoi cette écriture des images ne serait-elle pas aussi vénérable, que celle qu'on fait sur le papier? le papier et les caractères ne sont-ils pas, aussi bien que les traits de la sculpture et de la peinture, des ouvrages de main d'homme? Mais qui ne voit qu'on regarde en toutes ces choses, non ce qu'elles sont, mais ce qu'elles signifient; et que ce n'est pas une moindre erreur et une moindre superstition de craindre que l'honneur qu'on rend à l'image se termine au marbre ou au métal, que de craindre qu'on s'arrête au papier et à l'encre, quand on touche l'Evangile pour jurer dessus?

Vous vous étonnerez, mes frères : je parle encore aux infirmes qui conservent de malheureux restes de leurs anciennes erreurs : vous vous étonnerez, dis-je, qu'on puisse vous traiter de superstitieux; et vous répondrez que du moins ce n'est pas là votre vice. Mais, dites-moi cependant, quelle est la crainte qui vous empêche de faire votre prière à Jésus-Christ à genoux devant son image, aussitôt que devant un pilier ou une muraille? car enfin, vous serez toujours devant quelque chose. Pourquoi donc ne pas choisir aussitôt une image de Jésus-Christ, qu'une paroi blanche? Cette image est-elle devenue incompatible avec nos dévotions, à cause qu'elle nous en représente le plus cher objet? Mais je vois, mes bien-aimés, ce que vous craignez : vous craignez que votre génuflexion, au lieu d'aller à Jésus-Christ, n'aille au bois ou à l'ivoire; comme si cette génuflexion allait par elle-même à quelque chose, et que ce ne fût pas votre intention qui la dirigeât où elle va. Mais ne savez-vous pas bien que votre intention est d'adresser vos vœux à Jésus-Christ même? Ou craignez-vous que Jésus-Christ ne le sache pas? ou craignez-vous que ce langage du corps ne lui signifie autre chose, que ce que toute l'Eglise et vous-même, qui vous conformez à ses intentions, avez dessein de signifier et de faire? Reconnaissez donc une bonne fois que c'est une grossière ignorance, une pitoyable faiblesse, et une véritable superstition, que de craindre d'honorer en effet le bois, quand vous avez intention d'honorer Jésus-Christ.

Mais vous craignez, dites-vous, de ne prendre pas assez à la lettre la défense du Décalogue. A la bonne heure : prenez-la donc entièrement à la lettre, et dites, qu'il est aussi peu permis de faire des images, parce qu'il est écrit : *Tu n'en feras pas*[1], que de se prosterner devant, à cause qu'il est écrit : *Tu ne te prosterneras point devant elles*[2]. Entendez donc, mes chers frères, qu'il est défendu de faire des images et de se prosterner devant elles, dans l'esprit des païens, en croyant qu'elles sont remplies d'une vertu divine, ou que la divinité s'incorpore en elles, comme les païens le croyaient; en un mot, dans le dessein de les servir, d'y mettre comme eux sa confiance, et de leur dire avec eux : *Délivrez-moi, parce que vous êtes mon Dieu*[3] *:* car c'était là le vrai caractère et le fond de l'idolâtrie, comme Isaïe nous l'apprend en ce lieu, et comme toute l'Ecriture l'enseigne. Et ne dites pas que si les païens eussent cru ces choses, ils auraient été grossiers au delà de toute mesure; car c'est aussi ce qu'ils étaient : et ce n'est pas en vain que ce saint prophète ajoute dans le passage que je viens de citer : *Ils ne savent pas, ils n'entendent pas; ils n'ont point d'yeux, ils n'ont point de sens ni d'intelligence; ils ne font point de réflexion dans leur cœur, et ils ne connaissent ni ne sentent rien*[4]. En est-ce assez pour vous faire voir que la grossièreté de l'idolâtrie allait en effet au delà de toutes bornes, et jusqu'à incorporer la divinité, qu'elle croyait corporelle, dans la matière? Lorsque dans la suite des temps les philosophes se sont élevés au-dessus de cette commune erreur du genre humain, il me serait aisé de vous faire voir qu'ils y retombaient toujours par quelque endroit; et qu'en tout cas, comme l'Apôtre les en convainc[5], ils confirmaient l'impiété du culte public en y adhérant. Mais sans entrer dans ces discussions, et pour nous tenir à l'Ecriture, vous voyez ce qu'elle condamne, quand elle défend les images. Le Catéchisme de la nouvelle Réforme en demeure d'accord[6] : il dit, comme je l'ai remarqué ailleurs[7], et il ne m'est point pénible de le répéter, puisqu'il vous est nécessaire de l'entendre; il vous dit, ce Catéchisme, que les images que Dieu défend dans le Décalogue, c'est celles où l'on croit représenter la Divinité, comme si elle était corporelle, et celles que l'on regarde *comme si Dieu s'y démontrait à nous*. On ne peut dire que nous ayons cette croyance, sans une insupportable calomnie. On avoue que nous croyons de la nature divine et de la création, tout ce qu'on en peut croire

1. *Exod.*, XX. 4. — 2. *Idem*, 5. — 3. *Is.*, XLIV. 17. — 4. *Is.*, XLIV. 18, 19. — 5. *Rom.*, I. 32. — 6. *Cat. des P. R. Dim.* 23. — 7. *Avertis. de l'Expos.*

de plus pur; avec cette croyance, il est impossible que nous soyons idolâtres. Nous ne servons pas les images; mais nous nous servons des images pour nous rendre plus attentifs aux pieux objets qui excitent notre foi. Quand vous dites que le peuple y attache sa confiance, vous jugez témérairement votre frère : il est soumis à l'Eglise, qui démêle si exactement ce qui appartient à l'original, d'avec ce qui appartient à la représentation; et puisqu'il est soumis à ses décrets, pourquoi ne vouloir pas croire qu'il y conforme ses intentions et ses sentiments? Si vous voyez quelquefois un cierge allumé devant l'image d'un saint, vous voulez croire que c'est pour servir l'image. Vous vous trompez; c'est pour dire que ce saint est la lumière du monde, et qu'il en faut ou suivre la doctrine, ou imiter les vertus. S'il arrive qu'on jette de l'encens devant des reliques, ou si vous voulez, devant quelque image, c'est pour dire que la doctrine et les exemples des saints sont la bonne odeur de Jésus-Christ, et qu'il faut, qu'à leur exemple, nous répandions devant Dieu et dans l'Eglise un parfum semblable. Lorsque vous en jugez autrement, vous jugez le serviteur d'autrui, contre le précepte de l'Apôtre[1]. Mais vous ne persuaderez jamais, ni à un Français que son langage vulgaire puisse signifier autre chose que ce que l'usage a voulu; ni aux enfants de l'Eglise que le langage des cérémonies puisse avoir une autre signification que celle que les décrets et l'usage de l'Eglise y ont attachée. Et quand des particuliers n'auraient pas des intentions assez épurées, l'infirmité de l'un ne fait pas de préjudice à la foi de l'autre. Et quand il y aurait de l'abus dans la pratique de ces particuliers, n'est-ce pas assez que l'Eglise les en reprenne? Et quand on ne les reprendrait pas assez fortement, autre chose est ce qu'on approuve, autre chose ce qu'on tolère. Et quand on aurait tort de tolérer cet abus, je ne romprai pas l'unité pour cela; et pour m'éloigner d'une chose qui ne me peut faire aucun mal, je ne m'irai pas plonger dans l'abîme du schisme où je périrais. Saint Augustin avoue qu'il voyait beaucoup de pratiques superstitieuses qu'il ne pouvait approuver, « et qu'il n'osait pas toujours reprendre avec une » entière liberté, pour ne point scandaliser des per- » sonnes ou pieuses ou emportées et turbulentes[2]. » Il ne laissait pas d'être pur de ce qu'il y avait d'iniquité dans ces pratiques. « L'Eglise, poursuit le » même Père, au milieu de la paille et de l'ivraie » où elle se trouve, tolère beaucoup de choses : » mais ni elle n'approuve, ni elle ne fait ce qui est » contre la foi et les bonnes mœurs. » Ce que l'Eglise tolère n'est pas notre règle, mais ce qu'elle approuve; et ceux qui se servent de semblables choses pour vous aigrir contre nous, et empêcher un aussi grand bien que celui de la réunion, sont maudits de Dieu.

VII. *Injustes reproches sur les cérémonies, sur le service en langue latine, et sur l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Que c'est les prétendus réformés qui sont charnels et grossiers, et non pas nous, comme ils nous en accusent.* — Pour ce qui est des *cérémonies païennes et judaïques*, dont cette Lettre emportée dit que notre culte est rempli; où sont-elles? Est-ce le signe de la croix? L'avons-nous pris des Juifs et des païens, à qui la croix est folie et scandale? Est-ce l'huile que nous employons dans les sacrements, selon le précepte de saint Jacques[1]? Est-ce l'eau bénite que nous prenons en mémoire de notre baptême, ou le pain bénit, reste précieux des agapes ou festins de charité des chrétiens, et symbole de notre union? Quand on aurait appliqué à de saints usages quelques-unes des cérémonies indifférentes ou des Juifs ou des païens, pour attacher les esprits à de plus saints objets, serait-ce un crime? Mais peut-être que vous vous plaignez de ce que le prêtre paraît à la messe, tantôt les mains élevées au ciel, selon que l'Apôtre le prescrit[2], tantôt les mains jointes, pour témoigner plus d'ardeur quand les choses le demandent; ou de ce que, toutes les fois qu'il commence une nouvelle action, il se tourne vers le peuple pour lui donner et en recevoir le salut en signe de communion. Les ministres sont-ils choqués des habits sacrés que leurs frères les protestants d'Allemagne, et leurs frères, encore plus chers, les protestants d'Angleterre, ont retenus aussi bien que la plupart des cérémonies, et veulent-ils que ces choses, qui vous paraissent ou utiles ou indifférentes dans les pays étrangers, ne vous inspirent de l'horreur, que lorsque vous les verrez pratiquer par vos concitoyens et dans l'Eglise catholique?

Ils ne songent en effet, qu'à répandre du venin sur tout ce que nous faisons. J'aurai d'autres occasions de vous instruire du service en langue vulgaire, et je l'ai déjà fait souvent de vive voix. Mais que veut dire cet emporté ministre par ces paroles : *Ne vous accoutumez jamais à ce langage barbare, qui dérobe aux oreilles du peuple la religion, et qui ne laisse plus rien que pour les yeux?* N'est-ce pas une visible calomnie d'imputer à l'Eglise catholique qu'elle veuille cacher au peuple les mystères, après que le saint concile de Trente a fait ce décret[3] : « Que de peur que les brebis ne demeurent sans » nourriture, et qu'il ne se trouve personne pour » rompre aux petits le pain qu'ils demandent, les » pasteurs leur expliqueront dans la célébration de » la messe, principalement les dimanches et les » fêtes, quelque chose de ce qu'on y lit, et quel- » qu'un des mystères de ce très-saint sacrifice? » Ce n'est donc pas l'intention de l'Eglise de vous cacher les mystères; mais au contraire de vous en exposer tous les jours quelque partie, avec tant de soin, qu'ils vous deviennent connus et familiers. Les livres qu'on vous a mis entre les mains vous expliquent tout; et ceux qui vous persuadent qu'on vous veut ôter la connaissance des adorables secrets de la religion, ne songent qu'à vous remplir d'aigreur et d'amertume contre vos frères.

Mais voici la grande plainte : c'est qu'on vous fait adorer du pain. Je vous ai déjà déclaré que je n'entre point dans les controverses : mais je vous dirai seulement que ce reproche est semblable à celui que nous font les sociniens, et que nous faisaient autrefois les disciples de Paul de Samosate. En niant la divinité de Jésus-Christ, ils nous accusent d'être idolâtres, et s'imaginent avoir un culte plus pur que le nôtre, à cause qu'ils ne rendent

1. *Rom.*, XIV, 4. — 2. *August.*, *Epist.* LV *al.* CXIX, *ad Jan.*, *cap.* XIX, *n.* 31, *tom.* II, *col.* 142.

1. *Jac.*, V, 14, 15. — 2. *I. Tim.*, II, 8. — 3. *Concil. Trid.*, *Sess.* XXII, *cap.* VIII.

pas les honneurs suprêmes à un homme. Mais pendant qu'ils se glorifient d'être plus spirituels que nous, et de rendre à la Divinité une adoration plus pure, ils sont en effet charnels et grossiers, parce qu'ils ne suivent que leurs sens et un raisonnement humain, qui leur persuade qu'un homme ne peut pas être Dieu. On vous veut rendre spirituels de la même sorte : on se vante de purifier votre culte, en vous obligeant à croire qu'il n'y a sur la sainte table que le pain que vous y voyez, et que le corps de Jésus-Christ, que vous n'y voyez pas, n'y est pas aussi et n'y peut pas être. En cela que faites-vous autre chose que de suivre la chair et le sang? Que si à l'exemple du catholique vous vous éleviez au-dessus, si vous vous rendiez capables de croire que Jésus-Christ a pu se cacher lui-même sous la figure du pain, pour exercer notre foi; qui vous pourrait empêcher d'entendre aussi simplement ces paroles, *Ceci est mon corps*[1], que ces paroles, *le Verbe était Dieu*, et *le Verbe a été fait chair*[2]? On vous prêchait autrefois que c'était une action inhumaine et contraire à la piété, que de manger par la bouche du corps de la chair humaine, et encore la chair de son père. Ce titre d'anthropophages et de mangeurs de chair humaine que les ministres nous donnaient, nous faisait passer pour des brutaux dans l'esprit de leurs aveugles sectateurs; et il n'y avait violence qu'ils ne se crussent obligés de faire aux paroles de Jésus-Christ, plutôt que d'y reconnaître un sens si barbare. Maintenant qu'on s'est radouci, et qu'en faveur des luthériens on est demeuré d'accord que cette manducation de la chair de Notre Seigneur, qu'on trouvait si odieuse, n'a aucun venin; qu'elle n'a rien qui répugne à la piété, ni à l'honneur de Dieu, ni au bien des hommes; en sorte que les luthériens, qui la croient et la pratiquent aussi bien que nous, sont dignes de la sainte table et vrais membres de Jésus-Christ : qui vous oblige à violenter les paroles de Jésus-Christ, et d'y introduire par force une figure dont on ne trouve dans l'Ecriture aucun exemple? Mais si nous sommes des idolâtres, à cause que nous adorons Jésus-Christ dans l'Eucharistie; que seront les luthériens? Il n'est pas vrai, quoi que l'on vous dise, qu'ils n'adorent pas Jésus-Christ dans le sacrement de la Cène. Si vous les consultez, ils vous diront que n'y croyant Jésus-Christ que dans l'usage, ils ne l'y adorent aussi que dans l'usage, et que c'est pour l'y adorer dans l'usage qu'ils reçoivent à genoux ce saint sacrement. Mais quand ils ne lui rendraient aucune adoration extérieure, qui ne sait que ce n'est pas dans cet extérieur que consiste le service? L'acte de Foi, d'Espérance et de Charité rapporté à Jésus-Christ comme présent, n'est-ce pas une parfaite adoration qu'on lui rend? Et si c'est une idolâtrie que d'adorer Jésus-Christ dans le sacrement de la Cène, celui qui l'y adore intérieurement peut-il s'exempter d'être idolâtre? Comment donc peut-il avoir part à la table de Jésus-Christ et à l'héritage céleste? Pesez, mes frères, pesez un raisonnement si solide et tout ensemble si intelligible; vous verrez qu'on pardonne tout aux luthériens, qu'on outre tout contre nous, et qu'on ne tâche qu'à vous inspirer une horreur injuste contre notre culte.

VIII. *Qu'on ne peut nous accuser d'idolâtrie, sans blasphémer contre Jésus-Christ et contre les promesses données à l'Eglise. Passage remarquable de M. Claude.* — Enfin si c'est une idolâtrie que d'adorer Jésus-Christ dans le très-saint sacrement, où sont les vrais adorateurs depuis tant de siècles? Ne vous y trompez pas, mes frères; l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est aussi ancienne que l'Eglise. Mais pour ne vous dire que les choses dont on convient parmi vous, elle y est du moins établie et constamment décidée depuis Bérenger, c'est-à-dire il y a plus de six cents ans. L'enfer a-t-il prévalu durant tant de siècles? et ce qui devait toujours subsister jusqu'à la fin du monde, selon la parole de Jésus-Christ, a-t-il souffert une interruption si considérable?

Et de peur que vous ne croyiez que je vous veuille jeter dans une importune discussion de l'histoire des siècles passés; où étaient les vrais adorateurs, quand Zwingle et Calvin sont venus au monde? Car, pour Luther, il est constant que s'il a changé quelque chose dans l'adoration, ce n'a été que bien tard. En tout cas où étaient-ils, ces adorateurs véritables, dans les commencements de Luther et du nouvel Evangile? Vous en revenez à ces sept mille inconnus au prophète Elie, qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal. Mais enfin, ces sept mille se seront du moins déclarés, quand ils auront vu paraître les réformateurs. J'ai pressé M. Claude d'en nommer un seul qui, se joignant à ces réformateurs prétendus, leur ait dit : J'ai toujours cru comme vous; jamais je n'ai adhéré à la foi romaine, ni à la messe, ni à la présence réelle, ni à l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie[1]. A cette demande si précise, à ce fait si clairement posé, qu'a répondu ce ministre si fécond en subtilités? « M. de Meaux, dit-il[2], s'imagine-t-il que les » disciples de Luther et de Zwingle dussent faire » des déclarations formelles de tout ce qu'ils avaient » pensé avant la Réformation, et qu'on dût insérer » ces déclarations dans les livres? » Vous voyez qu'il n'a eu personne à nommer; et cette réponse peut passer pour un aveu solennel, qu'en effet il ne sait personne qui ait fait une semblable déclaration. De dire que cela ne s'écrive pas; et que, pendant qu'on objectait de tous côtés et dans tous les livres aux réformateurs prétendus que la doctrine qu'ils enseignaient était inconnue quand ils sont venus, ils ne se soient jamais avisés de dire qu'un très-grand nombre de ceux qui les suivaient avaient toujours cru comme eux : c'est une illusion manifeste. Cependant quoiqu'ils aient rempli l'univers de lettres, d'histoires, de traités, et que mille et mille fois ils se soient mis en devoir de satisfaire le monde sur la nouveauté qu'on leur objectait; jamais ils n'ont nommé ces partisans qu'on suppose qu'ils avaient parmi nous : et encore à présent M. Claude ne les peut trouver, quoiqu'on le presse d'en nommer du moins quelques-uns. Mais au lieu de nous contenter sur cette demande, il nous allègue le progrès soudain de la Réformation, *qui marque*, dit-il[3], *que la matière était extrêmement disposée.* Comme si le désir de s'affranchir des vœux, des jeûnes, de la continence, de la confession, des

1. *Matth.*, XXVI. 26. — 2. *Joan.*, I. 1, 14.

1. *Conf.*, *Réflex.* XIII; voy. ci-dessus, *pag.* 241. — 2. *Rép. au Disc. de M. de Cond. pag.* 228. — 3. *Rép. au Disc. de M. de Cond.*, *pag.* 228.

mystères qui passaient les sens, de la sujétion aux évêques qui étaient en tant de lieux princes temporels; la jouissance des biens d'église; le dégoût des ecclésiastiques trop ignorants, hélas! et trop scandaleux; le charme trompeur des plaisanteries et des invectives, et celui d'une éloquence emportée et séditieuse; le pouvoir accordé aux princes et aux magistrats de décider des affaires de la religion, et à tous les hommes de se rendre les arbitres de leur foi, et de n'en plus croire que leur propre sens; enfin la nouveauté même, n'avait pas été l'attrait qui jetait en foule dans la nouvelle Réforme les villes, les princes, les peuples, et jusques aux prêtres et aux moines apostats. Pendant que les catholiques alléguaient aux réformateurs et à leurs disciples ces causes de leur révolte, c'était le temps de répondre que ce n'était pas d'aujourd'hui qu'ils avaient eu ces pensées; ils auraient dû même s'en expliquer auparavant. Car enfin, on a supposé dans les nouvelles Lettres pastorales, que, selon la doctrine de saint Paul[1], *ce n'est pas assez de croire de cœur à justice; mais qu'il faut encore confesser de bouche à salut, et glorifier Dieu du corps et de l'esprit, puisqu'il est le rédempteur de l'un et de l'autre.* C'est ainsi que parle la Lettre adressée *aux tombés;* et celle qui est écrite *aux oppressés de Babylone*, ne s'explique pas en termes moins formels : *Sachez que ce n'est pas assez de détester toutes ces choses de cœur, il faut les condamner de bouche.* Pourquoi donc ne pas déclarer ceux qu'on suppose avoir confessé avant la Réforme la doctrine qu'elle enseignait? Cependant on n'en rapporte aucun : tant il est vrai qu'il n'y en avait point du tout. Et il paraît au contraire que les premiers réformateurs, prêtres et moines pour la plupart, avaient été consacrés dans la foi que nous professons, comme nous l'avons déjà vu; et ceux qu'ils ont entraînés dans leur rébellion les ont regardés comme des hommes extraordinaires, qui leur apprenaient une nouvelle doctrine. Où étaient donc, au nom de Dieu, ceux qui croyaient bien; pendant que tout le monde, et aussi bien les réformateurs que ceux qui les ont suivis, croyaient comme nous?

Gardez-vous bien, mes chers Frères, de regarder cette question comme une question inutile ou curieuse : il s'agit de vérifier les promesses de l'Evangile. M. Claude demeure d'accord qu'en vertu de ces promesses de Jésus-Christ : *Enseignez et baptisez, je serai toujours avec vous*[2]; il faut entendre, je serai toujours avec vous enseignants et baptisants. D'où il s'ensuit de son aveu, que Jésus-Christ *promet à son Eglise d'être avec elle et d'enseigner avec elle sans interruption jusqu'à la fin du monde*[3]. Et encore : *Il y aura toujours une Eglise, et Jésus-Christ sera toujours au milieu d'elle baptisant avec elle et enseignant avec elle*[4]. Sans doute c'est par les pasteurs qu'elle exercera ce ministère : c'est donc avec les pasteurs qu'il a promis de baptiser et d'enseigner. Qu'on nous explique comment peuvent mal baptiser et mal enseigner, ceux avec qui Jésus-Christ baptise et avec qui Jésus-Christ enseigne.

M. Claude nous oppose l'expérience; et pour montrer que cette force invincible que nous attribuons au ministère ecclésiastique, en vertu des promesses de Jésus-Christ, ne lui convient pas, il nous rapporte beaucoup de passages d'Hérivé, de saint Bernard, d'Alvare Pélage[1], et des autres qui dans les siècles précédents ont déploré les désordres du clergé, et en ont désiré la réformation. Je n'entreprends pas ici d'examiner ces passages : vous les pouvez lire; et si vous en trouvez un seul où ces auteurs se soient plaints de la transsubstantiation, ou du sacrifice, ou de l'adoration de l'Eucharistie, ou enfin d'aucun des points de doctrine, sur lesquels Luther et Calvin ont fait rouler leur Réformation, je veux bien abandonner la cause. Mais si au contraire parmi tant de passages ambitieusement rapportés, il ne s'en trouve pas un seul qui regarde le moins du monde ces choses; avouez que les prétendus réformateurs n'ont pris de ces hommes vénérables que le nom de Réformation, et n'ont fait qu'abuser le monde par un titre spécieux.

IX. *Blasphèmes des prétendues Lettres pastorales contre l'Eglise catholique, et même contre l'Eglise ancienne.* — N'écoutez donc plus leurs dangereux discours. N'appelez plus Réformation un schisme affreux qui a désolé la chrétienté; et tournez contre les ennemis de la réunion l'horreur qu'ils tâchent de vous inspirer pour vous. Car y a-t-il rien de plus digne d'horreur que de vous faire haïr l'Eglise? que de vous représenter comme Babylone, celle qui porte sur le front le nom de Jésus-Christ, et qui met en lui seul sa confiance? que de faire la mère des idolâtries et des prostitutions, celle qui, dès l'origine du christianisme jusqu'à nos jours, ne cesse d'envoyer ses enfants par toute la terre, et jusque dans les régions les plus inconnues, pour y faire adorer le seul et vrai Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit? Ce n'est donc pas nous, mes frères, qui méritons cette juste horreur qu'on a pour l'idolâtrie; c'est ceux qui nous accusent faussement. Ceux qui portent contre un innocent un témoignage faux et calomnieux, sont punis du même supplice que mériterait le crime dont ils ont porté le témoignage, s'il avait été avéré : ainsi ceux qui nous accusent d'idolâtrie, pendant que nous confessons avec tant de pureté le nom de Dieu, méritent devant les hommes l'horreur qui est due à l'idolâtrie, et en recevront devant Dieu le juste supplice.

Mais surtout de quelle horreur sont dignes ceux qui font tomber cette accusation sur toute l'Eglise, et encore sur l'Eglise des premiers siècles? Il y a longtemps, mes frères, et c'est une chose avouée parmi les ministres, que dès le quatrième siècle, l'Eglise demandait les prières des martyrs et en honorait les reliques; et Vigilance s'étant opposé à cette pratique ancienne et universelle, fut tellement réprimé par les écrits de saint Jérôme, qu'il demeura seul dans son sentiment. Si c'est donc une idolâtrie de demander les prières des saints et d'en honorer les reliques; cet illustre quatrième siècle, oui, ce siècle où les prophéties du règne de Jésus-Christ se sont accomplies plus manifestement que jamais, où les rois de la terre, persécuteurs jusqu'alors du nom de Jésus, selon les anciens oracles, en sont devenus les adorateurs : ce siècle, dis-je, servait la créature; les prophéties du règne de Jé-

1. *Rom.*, x. 10. — 2. *Matth.*, XXVIII. 19, 20. — 3. *Rep. au Disc. de M. de Cond.*, voy. ci-dessus, *p.* 171. — 4. *Idem, pag.* 171, 221, *etc.*

1. *Rép. au Disc. de M. de Cond., pag.* 217 *et suiv.*

sus-Christ étendu sur les idolâtres s'y sont accomplies en les amenant dans une nouvelle idolâtrie; les Ambroise, les Augustin, les Jérôme, les Grégoire de Nazianze, les Basile, et les Chrysostome, que tous les chrétiens ont respectés jusques ici comme les docteurs de la vérité, ne sont pas seulement les sectateurs, mais encore les docteurs et les maîtres d'un culte impie, dont le seul Vigilance s'est conservé pur : tant le christianisme était mal fondé; tant le nom d'Eglise de Jésus-Christ est peu de chose dès les premiers siècles.

Pouvez-vous, mes frères, souffrir des ministres qui déshonorent par de tels opprobres la religion chrétienne? Ce n'est pas le seul outrage qu'ils font à l'Eglise; et sans sortir de la prétendue Lettre pastorale *à ceux qui sont tombés par les tourments*, vous y trouverez ce blasphème : « Ainsi vit-on dans » les premiers siècles l'Eglise tomber dans une » apostasie semblable à la vôtre, après avoir goûté » les douceurs mortelles du règne du grand Cons- » tantin. » O prodige inouï parmi les chrétiens! Les saints Pères ont reproché aux hérétiques qu'ils apostasiaient en se séparant de l'Eglise; mais que l'Eglise elle-même ait apostasié, qui l'entend sans horreur n'est pas chrétien : et vous ne pouvez regarder comme des pasteurs ceux qui ont proféré un tel blasphème. Mais ce blasphème est inséparable de la Réformation prétendue. Pour pouvoir dire avec quelque couleur qu'il faut sortir de l'Eglise comme d'une Babylone, il faut dire qu'auparavant l'Eglise elle-même avait apostasié. Si on lui eût reproché de moindres crimes que l'idolâtrie, on n'aurait pas pu arracher du cœur des fidèles la vénération qu'ils avaient pour elle; et ce n'était que par de tels excès qu'on en pouvait venir à la rupture.

X. *Exhortation aux nouveaux convertis, pour les inviter aux sacrements, et surtout à la sainte Eucharistie. Que la communion sous une espèce est suffisante. Témoignages de M. Claude et des autres ministres.* — Détestez-la donc, mes frères, et venez de tout votre cœur à notre unité. Commencez par la confession de vos péchés pour en recevoir la pénitence et l'absolution, conformément à cette parole : *Recevez le Saint-Esprit; ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; et ceux dont vous retiendrez les péchés, ils leur seront retenus*[1]. Ne croyez pas qu'il suffise, pour accomplir cette parole, de vous annoncer en général la rémission des péchés, comme faisaient les ministres; puisque Jésus-Christ n'a pas dit, Annoncez, mais *Remettez*; et qu'il ne s'agit pas de prononcer seulement en général, puisqu'il est ordonné d'user de discernement, et de retenir aussi bien que de remettre. Mais il ne faut pas s'étonner que de faux pasteurs n'osent pas agir suivant les termes de la commission que Jésus-Christ a donnée à ses véritables ministres. Reconnaissez, mes chers frères, quelle est la Réformation, où l'on réforme la commission donnée par Jésus-Christ même, et où l'on ôte avec la confession et le jugement des prêtres, le nerf de la discipline et le frein de la licence.

Ce n'est pas un moindre attentat d'avoir retranché de l'Eglise l'imposition des mains, par laquelle on donne le Saint-Esprit aux fidèles. Ce

1. *Joan.*, xx. 22, 23.

sacrement est prouvé par ces paroles expresses des Actes[1] : « Quand les apôtres qui étaient à Jé- » rusalem eurent appris que ceux de Samarie » avaient reçu la parole de Dieu, ils leur envoyè- » rent Pierre et Jean, qui étant venus, firent des » prières pour eux; afin qu'ils reçussent le Saint- » Esprit : car il n'était point encore descendu sur » eux, et ils avaient seulement été baptisés au nom » du Seigneur Jésus. Mais alors ils leur imposèrent » les mains et ils reçurent le Saint-Esprit. » Il a plu aux nouveaux réformateurs de décider de leur autorité, et sans aucun témoignage de l'Ecriture, que ce sacrement, quoique administré dans tous les siècles, et réservé selon la pratique des apôtres aux évêques leurs successeurs, n'était dans l'Eglise que pour un temps. Sous prétexte que le Saint-Esprit ne descend plus visiblement, ils ont prétendu qu'il ne descendait plus du tout, et que cette cérémonie était inutile. Ils auraient pu prétendre, avec autant de raison, qu'à cause que Satan n'afflige plus comme autrefois visiblement en leur chair ceux que l'Eglise lui livre[2], elle a perdu le pouvoir de les lui livrer par ses censures. Ne les croyez pas, mes frères, et ne soyez pas plus sages que toute l'antiquité. Apprenez soigneusement de vos pasteurs quel est l'effet de ce sacrement, et du saint chrême que nous bénissons à l'exemple de nos pères dès l'origine du christianisme. Vous devriez déjà nous avoir demandé avec ardeur un sacrement qui vous est si nécessaire pour fortifier votre foi naissante. Venez, mes frères, venez le recevoir de nos mains; venez, vous qui êtes proche; désirez, vous qui êtes loin; et j'irai vous porter ce don céleste.

Mais surtout préparez-vous à faire la pâque, et à manger la chair adorable de l'*Agneau* sans tâche, *qui ôte le péché du monde*. Qu'y a-t-il de plus désirable que d'exercer le droit de l'Epouse, de jouir du corps sacré de l'Epoux céleste, de lui livrer le sien, afin qu'il le sanctifie, de s'unir à lui corps à corps, cœur à cœur, esprit à esprit; afin d'être *consommé en un* avec lui[3], d'être *os de ses os et chair de sa chair*, et enfin *deux dans une même chair*, et tout ensemble dans *un même esprit* avec Jésus-Christ[4]? Ce n'est pas seulement l'esprit, c'est le corps qu'il faut préparer au corps de Jésus. Car depuis que le Verbe a été fait chair, le corps qu'il a pris est le moyen de nous unir à sa divinité; et pour consommer le mystère, c'est aussi en s'unissant à nos corps que le Fils de Dieu fait passer sa grâce et sa vertu dans nos âmes. Courez donc avidement au corps du Sauveur. Qu'aurez-vous à désirer davantage, quand vous y aurez trouvé, avec la divinité et toute la personne de Jésus-Christ, la source de la grâce et de la vie?

Il a dit : *Qui me mange, vivra pour moi.* Il a dit : *Qui mangera de ce pain, aura la vie éternelle.* Il a dit : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde*[5]. Quelle autre grâce recevrait-on avec le sang précieux? Et qui ne voit que l'un et l'autre, et les deux ensemble, ont une seule et même vertu? Ne devez-vous pas être contents de communier comme

1. *Act.*, VIII. 14, 15, 16, 17. — 2. *I. Cor.*, V. 4, 5. — 3. *Joan.*, XVII. 23. — 4. *Eph.*, V. 30; *I. Cor.*, VI. 16, 17. — 5. *Joan.*, VI. 52, 58, 59.

la pieuse antiquité communiait les malades; comme saint Ambroise a communié en mourant; comme saint Cyprien et les autres saints ont communié les enfants; comme les martyrs ont communié dans leurs maisons, et les solitaires dans leurs retraites[1]; comme plusieurs saints ont entendu que Jésus-Christ avait communié les deux disciples d'Emmaüs; comme les adversaires eux-mêmes communient ceux qui ont répugnance au vin, et ne croient pas les priver du sacrement de Jésus-Christ, encore qu'ils en fassent consister toute la vertu dans les espèces? Combien plus doit-on être content d'une seule espèce dans l'Eglise catholique, où la force du sacrement est mise en Jésus-Christ même? Croyez-vous que l'Eglise, cette bonne mère, voulût priver ses enfants de la grâce d'un sacrement, dont elle connaît si bien les douceurs et la vertu? ou que Jésus-Christ, qui lui a promis d'être toujours avec elle, l'eût permis? Sur la foi de cette promesse, M. Claude demeure d'accord qu'il y a toujours *une Eglise qui publie la foi*, *une Eglise à qui Jésus-Christ a donné un ministère extérieur, et par conséquent une Eglise qui a un extérieur et une visibilité*[2]. Il avoue qu'il faut reconnaître en vertu de cette promesse, *une subsistance perpétuelle du ministère dans un état suffisant pour le salut des élus de Dieu*[3], *pour édifier le corps de Christ, et pour amener tous ses élus et ses vrais fidèles à la perfection*[4]. S'il leur manque quelque chose d'essentiel à un aussi grand sacrement que celui de la communion, le ministère est-il suffisant au salut et à la perfection des fidèles? Est-ce être dans cet état, que de ne recevoir un tel sacrement qu'en violant le commandement de Jésus-Christ? C'est une vérité constante entre nous et les ministres, que l'Eglise ne peut pas être où les sacrements ne sont pas. Si donc les deux espèces sont absolument nécessaires à chaque fidèle, si le sacrement ne subsiste que dans la distribution de toutes les deux; les ministres devraient dire que tant qu'on n'a donné qu'une seule espèce, l'Eglise a été sans le sacrement de la Cène. Ils n'osent le dire néanmoins : ils sont forcés d'avouer qu'on se sauvait parmi nous du moins avant leur Réformation, et que la vraie Eglise y était. Il faut donc qu'ils avouent nécessairement que le sacrement de la Cène y était aussi, et par conséquent qu'il subsiste dans toute sa perfection, en ne distribuant qu'une seule espèce.

C'est aussi ce que M. Claude reconnaît d'une manière à ne laisser aucun doute à ceux qui le voudront lire attentivement. Voici comme il définit l'Eglise : « L'Eglise est les vrais fidèles qui font » profession de la vérité et de la piété chrétienne, » et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui » lui fournit les aliments nécessaires pour la vie » spirituelle, SANS LUI EN SOUSTRAIRE AUCUN[5]. » Il n'y a rien de plus essentiel à l'Eglise que ce qui entre dans sa définition. Il entre dans la définition de l'Eglise qu'elle soit *sous un ministère*, c'est-à-dire, sous des pasteurs qui lui fournissent tous les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, *sans lui en soustraire aucun*. Ce ministre convient sur ce fondement[1], et tous les ministres en sont d'accord, qu'au moins jusqu'à la Réformation prétendue, on faisait son salut sous le ministère des pasteurs latins, et de l'Eglise romaine, et que la véritable Eglise y était encore. Elle était donc sous un ministère qui lui fournissait tous les aliments nécessaires, *sans lui en soustraire aucun*, lors même qu'on avait cessé de donner la coupe, et la coupe ne peut pas être comptée parmi ces aliments nécessaires à la vie spirituelle.

Venez donc, mes chers frères, venez au banquet sacré de l'Eglise; et n'en faites pas consister la perfection dans les deux espèces, puisque les ministres mêmes sont forcés à reconnaître qu'on vous donne sous une seule tout l'aliment nécessaire à la vie spirituelle, sans vous en soustraire aucun. En effet, quel sujet auriez-vous de douter? Sur la foi de l'Eglise, vous vous contentez de votre baptême, encore que vous l'ayez reçu dans l'enfance sans l'autorité de l'Ecriture, et d'une manière, à ne regarder que la lettre, si différente de celle que Jésus-Christ a ordonnée, qu'il a lui-même observée le premier, et où ses apôtres ont mis la mystérieuse représentation de notre sépulture aussi bien que de notre résurrection avec Jésus-Christ. Vous entendez bien que je parle de l'immersion pratiquée dans le baptême durant tant de siècles, et comprise dans ces paroles de Notre Seigneur, *Baptisez*, c'est-à-dire, Plongez, et mettez entièrement sous les eaux. Si, sur la foi de l'Eglise vous êtes en repos de votre baptême, reposez-vous, sur la même foi, de votre communion, et ne vous privez pas de tout le sacrement, sous prétexte d'en désirer une partie. C'est le comble de mes vœux de vous voir à la sainte table consommer le mystère de votre paix et de votre réconciliation avec l'Eglise. Mais de peur que vous n'y mangiez votre jugement, et que faute de discerner le corps du Seigneur, vous ne vous en rendiez coupables, nous désirons, autant qu'il sera possible, de vous préparer nous-même à ce céleste banquet; et nous irons de paroisse en paroisse vous donner les instructions et les conseils nécessaires. Au reste, nous ne demandons point des perfections extraordinaires. Pourvu qu'on apporte à l'Eucharistie une ferme foi, une conscience innocente et une sainte ferveur, nous supporterons les restes de l'infirmité, nous souvenant de cette pâque d'Ezéchias dont nous vous avons parlé au commencement de cette Instruction. Plusieurs de ceux qui étaient revenus du schisme, n'avaient pas été sanctifiés autant qu'il était requis pour faire la pâque : « mais Ezéchias pria pour eux » en disant[2] : Le Seigneur, qui est bon, aura pitié » de ceux qui recherchent de tout leur cœur le Dieu » de leurs pères, et ne leur imputera pas de ce » qu'ils ne sont pas assez purifiés : et le Seigneur » l'écouta, et il s'apaisa sur le peuple. » Pourvu donc que, revenus à Dieu de tout votre cœur, vous le serviez dans le même esprit que vos pères, dans l'Eglise où ils l'ont servi, ce qui manque à votre foi encore infirme sera suppléé par la médiation de Jésus-Christ, dont Ezéchias était la figure; et la sainte Eucharistie sera votre force.

En attendant, mes chers frères, fréquentez les instructions et les catéchismes : envoyez-y vos en-

1. *Voyez le Traité de la Communion sous les deux espèces*, p. 450, 473, 492, 499. — 2. *Rép. au disc. de M. de Condom*, q. 4, p. 170. — 3. *Idem.* — 4. *Ibid.*, p. 171. — 5. *Ibid.*, p. 176.

1. *Rép. au disc. de M. Condom.*, q. 4, p. 176 *et suiv.* — 2. *II. Paralip.*, XXX. 18, 19.

fants. Que je n'entende plus dire qu'il y en ait parmi vous qui s'en éloignent, *de peur*, comme dit l'Apôtre[1], *que ne vous trouvant pas tels que je vous souhaite, vous ne me trouviez pas aussi tel que vous souhaitez.* Répondez-moi, mes frères; *lequel des deux voulez-vous, que j'aille à vous, avec la verge, ou avec l'esprit de douceur[2]?* S'il vous reste quelque scrupule, venez à nous avec confiance : à toute heure nous serons prêts à vous écouter, et *à vous donner non-seulement l'Evangile, mais encore notre propre vie, parce que vous nous êtes devenus très-chers[3]*. Ainsi vous serez sur la terre ma consolation et ma joie, et vous serez ma couronne au jour de Notre Seigneur[4]. Je sais que quelques esprits artificieux tâchent secrètement de vous inspirer la dissension, et vous annoncent des changements et des victoires imaginaires de la religion que vous avez quittée. Au défaut de toute apparence, l'Apocalypse ne leur manque pas; et ils font trouver tout ce qu'ils veulent aux esprits crédules, dans ses obscurités. Mais, sans vouloir faire le prophète, j'ose bien vous dire avec confiance, qu'un changement si inespéré, arrivé dans tout le royaume, ressent trop visiblement la main de Dieu pour n'être pas soutenu; et que la piété du roi, visiblement protégée de Dieu, mettra fin à ce grand ouvrage. L'œuvre de la réunion s'achèvera, œuvre de charité et de paix, *qui tournera le cœur des pères vers les enfants, et le cœur des enfants vers les pères[1]*; c'est-à-dire, qui fera revivre la foi de nos pères dans leurs enfants, longtemps séparés de leur unité, et ramènera les enfants à l'Eglise, où leurs pères ont servi Dieu, où leurs os reposent en paix, et où ils attendent la résurrection des justes.

Donné à Claye, le dimanche vingt-quatrième jour du mois de mars mil six cent quatre-vingt-six.

† J. BÉNIGNE, *évêque de Meaux.*

Par Monseigneur,

LEDIEU.

1. *II. Cor.*, XII. 20. — 2. *I. Cor.*, IV. 21. — 3. *I. Thess.*, II. 8. — 4. *I. Thess.*, II. 19, 20.

1. *Mal.*, IV. 6.

LETTRE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

A FRÈRE N., MOINE DE L'ABBAYE DE N.,

CONVERTI DE LA RELIGION PROTESTANTE A LA RELIGION CATHOLIQUE,

SUR L'ADORATION DE LA CROIX.

J'AI trop tardé, mon très-cher frère, à faire réponse à vos deux lettres et à votre écrit. La volonté pourtant ne m'a pas manqué, et je vous ai eu continuellement présent; mais je n'ai trouvé qu'à présent le loisir où j'eusse l'esprit tout à fait libre pour vous répondre. Je commencerai par vous dire que l'ardeur que vous ressentez pour le martyre est un grand don de Dieu, mais ne s'en présentant point d'occasion, il ne faut pas tant s'occuper de cette pensée, qui pourrait faire une diversion aux occupations véritables que votre état demande de vous. Songez que la paix de l'Eglise a son martyre. La vie que vous menez vous donnera un rang honorable parmi ceux qui ont combattu pour le nom de Jésus-Christ; et tout ce que vous aurez souffert dans les exercices de la pénitence vous prépare une couronne qui approche fort de celle du martyre. Saint Paul vous a marqué quelque chose de plus excellent que le martyre même, lorsqu'il a fait voir en effet quelque chose de plus grand dans la charité. Je vous montrerai, dit-il[1], une voie plus excellente; c'est celle de la charité, dont vous tirerez plus de fruit que vous n'en auriez quand vous auriez livré tous vos membres les uns après les autres à un feu consumant. Prenez donc cette couronne, mon cher frère, et consolez-vous en goûtant les merveilles et les excellences de la charité, comme elles sont expliquées dans cet endroit de saint Paul.

Je n'ai su que par votre lettre la disposition que votre saint abbé a faite de votre personne pour vous envoyer à l'abbaye de F... Ce qui me console le plus dans cet emploi, c'est l'attrait que je vois subsister dans votre cœur pour votre chère retraite, où Dieu vous a conduit par des voies si admirables : c'est là votre repos et votre demeure : c'est là que vous trouverez la manne cachée et la véritable consolation de votre âme dans le désert : et il n'y a pas de lieu sur la terre qui soit plus cher aux enfants de Dieu.

Votre grand écrit me fait voir la continuation de votre zèle pour la foi catholique, et la sainte horreur que Dieu vous inspire des conduites de l'hérésie; elle se sera beaucoup augmentée depuis que vous aurez su tout ce qui se passe dans les pays qui se glorifient du titre de Réformés. Je ne doute point, mon cher frère, qu'en voyant l'orgueil des méchants, vous n'attendiez avec foi ce jour affreux où *Dieu anéantira dans sa cité cette image* fragile du bonheur qui les éblouit[1], et que vous ne disiez souvent en vous-même : *Que sert à l'homme de gagner* ou de conquérir, non pas un royaume, mais

1. *I. Cor.*, XIII.

1. *Ps.*, LXXII. 20.

tout *l'univers, s'il perd son âme; et qu'est-ce qu'il donnera en échange pour son âme*[1]. La belle conquête, mon cher frère, que de se gagner soi-même, pour se donner à Dieu tout entier.

Pour venir maintenant à la matière que vous désirez que je traite, qui est celle de l'adoration de la croix, la difficulté ne peut être que dans la chose ou dans les termes. Dans la chose, il n'y en a point : on se prosterne devant les rois, devant les prophètes, devant son aîné, comme fit Jacob devant Esaü, devant les anges, devant les apôtres. S'ils refusent quelquefois cet honneur, les saints ne laissent pas de continuer à le leur rendre; et il n'y a rien de mieux établi dans l'Ecriture que cette sorte de culte.

Si on dit qu'on ne se prosterne pas de même devant les choses inanimées, cela est manifestement combattu par tous les endroits où il paraît qu'on se prosternait devant l'arche[2], comme devant le mémorial de Dieu. Daniel, en lui faisant sa prière, se tournait vers le lieu où avait été le temple[3]. La croix de Jésus-Christ est bien un autre mémorial, puisqu'elle est le glorieux trophée de la plus insigne victoire qui fut jamais. Quand Jésus-Christ a parlé de la croix, en disant qu'il la faut porter[4], il renferme sous ce nom toutes les pratiques de la pénitence chrétienne, c'est-à-dire, de toute la vie du chrétien, puisque la vie chrétienne n'est qu'une continuelle pénitence. Quand saint Paul dit qu'il ne veut *se glorifier que dans la croix de Jésus-Christ*[5], il a aussi compris sous ce nom toutes les merveilles du Sauveur, dont la croix est l'abrégé mystérieux. A la vue de tant de merveilles ramassées dans le sacré symbole de la sroix, tous les sentiments de piété et de foi se réveillent : on est attendri, on est humilié; et ces sentiments de tendresse et de soumission portent naturellement à en donner toutes les marques à la vue de ce sacré mémorial. On le baise par amour et par tendresse; on se prosterne devant par une humble reconnaissance de la majesté du Sauveur, dont la gloire était attachée à sa croix.

Lorsque, dans mon *Exposition*, j'ai parlé de s'incliner devant la croix[6], j'ai compris sous ce seul mot toutes les autres marques de respect; et j'ai voulu confondre les hérétiques, qui n'oseront imputer à idolâtrie cette humble marque de soumission envers le Sauveur, à la vue du sacré signal où se renferme l'idée et la représentation de toutes ses merveilles. Ce serait un trop grand aveuglement de supprimer devant la croix tous les témoignages des sentiments qu'elle fait naître dans les cœurs; mais si l'on a raison d'en faire paraître quelques-uns, on ne saurait porter trop loin cette démonstration de son respect. De sorte que, d'un côté, c'est une extrême folie de n'oser incliner la tête devant ce précieux monument de la gloire de Jésus-Christ; et de l'autre, ce n'en est pas une moindre de n'oser porter son respect jusqu'à la génuflexion et jusqu'au prosternement, puisque Jésus-Christ, à qui se terminent ces actes de soumission, mérite jusqu'aux plus grands.

On ne pouvait choisir un jour plus propre à lui rendre ces honneurs, que celui du vendredi saint : tout l'appareil de ce jour-là ne tend qu'à faire sentir aux fidèles les merveilles de la mort de Jésus-Christ; l'Eglise les ramasse toutes en montrant la croix, où, comme dans un langage abrégé, elle nous dit tout ce que le Sauveur a fait pour nous : on les voit toutes dans ce seul signal, et comme d'un coup d'œil : et de même que ce sacré caractère nous dit comme de la part de Jésus-Christ tout ce qu'il a fait pour nous, nous lui disons de notre côté, par les actes simples de prosternement et du saint baiser, tout ce que nous sentons pour lui : des volumes entiers ne rempliraient pas ce qui est exprimé par ces deux signes : par celui de la croix, qui nous dit tout ce que nous devons à notre Sauveur; et par celui de nos soumissions, qui expriment au dehors tout ce que nous sentons pour lui.

J'ai souvent représenté à ces aveugles chicaneurs, l'honneur que nous rendons en particulier et en public au livre de l'Evangile : on porte les cierges devant, on se lève par honneur quand on le porte au lieu d'où on le fait entendre à tout le peuple; on l'encense, on se tient debout en signe de joie et d'obéissance, pendant qu'on en fait la lecture; on le donne à baiser, et on témoigne par tout cela son attachement, non pas à l'encre et au papier, mais à la vérité éternelle qui nous y est représentée. Je n'en ai encore trouvé aucun assez insensé pour accuser ces pratiques d'idolâtrie. Je leur dis ensuite : Qu'est-ce donc que la croix, à votre avis, sinon l'abrégé de l'Evangile; tout l'Evangile dans un seul signal et dans un seul caractère? Pourquoi donc ne la baisera-t-on pas? et si on lui rend cette sorte d'honneur, pourquoi non les autres? pourquoi n'ira-t-on pas jusqu'à la génuflexion, jusqu'au prosternement entier? *Je ne sais que Jésus, et Jésus crucifié*, disait saint Paul[1] : Voilà tout ce que je sais ramassé et parfaitement exprimé dans la croix comme par une seule lettre : tous les sentiments de piété se réveillant au dedans, me sera-t-il défendu de les produire au dehors dans toute l'étendue que je les ressens, et par tous les signes dont on se sert pour les exprimer? En vérité, mon cher frère, c'est être bien aveugle que de chicaner sur tout cela; il ne faut qu'une seule chose pour confondre ces esprits contentieux; c'est que le culte extérieur n'est qu'un langage pour signifier ce qu'on ressent au dedans. Si donc à la vue de la croix tout ce que je sens pour Jésus-Christ se réveille, pourquoi à la vue de la croix ne donnerais-je pas toutes les marques extérieures de mes sentiments? Et cela, qu'est-ce autre chose que d'honorer la croix comme elle peut être honorée, c'est-à-dire, par rapport et en mémoire de Jésus-Christ crucifié?

Mais de tous les actes extérieurs qu'on fait en présence d'un si saint objet, celui qui lui convient le mieux, c'est la génuflexion et le prosternement : car la croix nous faisant souvenir de cette profonde humiliation de Jésus-Christ jusqu'à la mort, et à la mort de la croix, que pouvons-nous employer de plus convenable à la commémoration d'un tel mystère, que la marque la plus sensible d'un profond respect; et n'est-il pas juste que *tout genou fléchisse* au signal comme *au nom de Jésus, et dans les cieux et sur la terre, et jusque dans les enfers; et* non-seulement *que toute langue confesse* en parlant, mais que tout homme en se prosternant, recon-

1. *Matth.*, XVI. 26. — 2. *Jos.*, VII. 6, *etc.* — 3. *Dan.*, VI. 10. — 4. *Matth.*, XVI. 24. — 5. *Gal.*, VI. 14. — 6. *Expos. art.* V.

1. *I. Cor.*, II. 2.

naisse par le langage de tout son corps, *que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu son Père*[1].

Voilà, mon cher frère, ce qu'on fait quand on se prosterne devant la croix. La vraie croix où le Sauveur a été attaché, et celles que nous faisons pour nous en conserver le souvenir, attirent les mêmes respects, comme elles excitent les mêmes sentiments; et il n'y a de différence que dans les degrés, c'est-à-dire, du plus au moins, étant naturel à l'homme d'augmenter les marques de son respect et de son amour, selon qu'il est plus ou moins touché au dedans, et que les objets qui se présentent à ses sens sont plus propres à lui réveiller le souvenir de ce qu'il aime.

Les protestants demandent qui est-ce qui a requis ces choses de nos mains, et traitent ce culte de superstitieux, parce qu'il n'est pas commandé; et ils sont si grossiers, qu'ils ne songent pas que le fond de ces sentiments étant commandé, les marques si convenables que nous employons, non-seulement pour les exprimer, mais encore pour les exciter, ne peuvent être que louables, et agréables à Dieu et aux hommes. Qui est-ce qui nous a ordonné de célébrer la pâque en mémoire de la Résurrection de notre Sauveur, la Pentecôte en mémoire de la Descente du Saint-Esprit et de la naissance de l'Eglise, la Nativité de Notre Seigneur, et les autres fêtes tant de Jésus-Christ que de ses saints? Il n'y en a rien d'écrit. Hommes grossiers et charnels, qui n'avez que le nom de la piété, appellerez-vous du nom de superstition une si belle partie du culte des chrétiens, sous prétexte qu'elle n'est pas ordonnée dans l'Ecriture? Le fond en est ordonné : il est ordonné de se souvenir des mystères de Jésus-Christ, et par la même raison de conserver la mémoire des vertus de ses serviteurs, comme d'autant de merveilles de sa grâce, et d'exemples pour exciter notre piété. Le fond étant ordonné, qu'y avait-il de plus convenable que d'établir de certains jours, qui par eux-mêmes, et sans qu'il soit besoin de parler, excitassent les fidèles à se souvenir de choses si mémorables? La chose étant si bonne, les signes qu'on institue pour en perpétuer et renouveler le souvenir ne peuvent être que très-bons. Appliquez ceci à la croix, et aux saintes cérémonies par lesquelles nous l'honorons, vous y trouverez la même chose, parce que vous n'y trouverez que des moyens non-seulement très-innocents, mais encore très-convenables pour réveiller le souvenir de la mort salutaire de Jésus-Christ, avec tous les sentiments qu'elle doit exciter.

Voilà pour ce qui regarde les choses; après quoi c'est une trop basse chicane de disputer des mots : en particulier, celui d'adorer a une si grande étendue, qu'il est ridicule de le condamner, sans en avoir auparavant déterminé tous les sens. On adore Dieu, et en un certain sens, on n'adore que lui seul : on adore le Roi[2] : on *adore l'escabeau des pieds* du Seigneur[3], c'est-à-dire, l'arche : on *adore la poussière* que les pieds des saints ont foulée, et *les vestiges de leurs pas*[4] : on se prosterne devant; on les *lèche*, pour ainsi dire; et *Jacob adora le sommet du bâton* de commandement de Joseph, comme saint Paul l'interprète[5]. Voilà pour les expressions de l'Ecriture. En les suivant, les Pères ont dit, qu'on adore la crèche, le sépulcre, la croix du Sauveur, les clous qui l'ont percé, les reliques des martyrs et les gouttes de leur sang, leurs images, et les autres choses animées et inanimées. Avant que de condamner ces expressions, il faut distribuer le terme d'adoration à chaque chose, selon le sens qui lui convient; et c'est ce que fait l'Eglise, en distinguant l'adoration souveraine d'avec l'inférieure, et la relative d'avec l'absolue, avec une précision que les adversaires eux-mêmes, et entre autres le ministre Aubertin, sont obligés de reconnaître. Personne n'ignore le passage des anciens, où il est expressément porté qu'on adore l'Eucharistie; ces messieurs l'expliquent d'une adoration respective qu'on lui rendait, selon eux, comme étant représentative de Jésus-Christ, en quoi certainement ils se trompent, puisque s'il était ici question de rapporter ces passages, on y verrait clairement qu'on adore l'Eucharistie de l'adoration qui est due à la personne de Jésus-Christ qu'on y reconnaît présente. Mais quoi qu'il en soit, il est certain que la moindre adoration qu'on lui pût rendre était la relative, qui par conséquent demeure incontestable.

Selon cette distinction, l'on doit dire, que Dieu seul est adorable, parce qu'il l'est avec une excellence qui ne peut convenir qu'à lui : on dit, dans le même sens, qu'il est seul digne de louange, seul aimable, seul immortel, seul sage; parce qu'encore que ses créatures participent en quelque façon à toutes ces choses, ce n'est qu'en lui, ce n'est que par lui, ce n'est que par rapport à lui : il faut donc s'expliquer avant que de condamner, et ne pas chicaner sur les mots.

C'est ce qui fait l'explication du passage de saint Ambroise que vous alléguez, et le parfait dénouement de tous les passages qui semblent contraires en cette matière. Ce grand docteur, en parlant de sainte Hélène mère de Constantin, dit qu'ayant trouvé la vraie croix où Jésus-Christ avait été attaché, elle adora le Roi, et non pas le bois : il a raison : personne n'adore le bois : sa figure est ce qui le rend digne de respect, non à cause de ce qu'il est; mais à cause de ce qu'il rappelle à la mémoire. Le même saint Ambroise n'a pas laissé de dire ailleurs qu'on adore dans les rois la croix de Jésus-Christ; on adore donc la croix, et on ne l'adore pas à divers égards : on l'adore; car c'est devant elle qu'on fait un acte extérieur d'adoration quand on se prosterne. On ne l'adore pas; car l'intention et les mouvements intérieurs, qui sont le vrai culte, vont plus loin, et se terminent à Jésus-Christ même.

Saint Thomas attribue à la croix le culte de latrie, qui est le culte suprême : mais il s'explique en disant que c'est une latrie respective, qui dès-là en elle-même n'est plus suprême, et ne le devient que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ. Le fondement de ce saint docteur, c'est que le mouvement qui porte à l'image est le même que celui qui porte à l'original, et qu'on unit ensemble l'un et l'autre. Qui peut blâmer ce sens? personne sans doute : si l'expression déplaît, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait sans hésiter le P. Pétau : car l'Eglise n'a pas adopté cette expression de saint Thomas : mais on sera bien faible et bien vain, si

1. *Phil.*, II. 10, 11. — 2. *I. Reg.*, XXIV. 9. — 3. *Ps.*, XCVIII. 5. — 4. *Is.*, XLIX. 23; LX. 14. — 5. *Heb.*, XI. 21.

on est étonné de choses qui ont un sens si raisonnable. En vérité, cela fait pitié, et quand on songe que ces chicanes sont poussées jusqu'à rompre l'unité, cela fait horreur.

Ceux qui vous ont dit qu'on devait honorer ou adorer tout ce qui sortait du corps de Jésus-Christ, n'ont pas pris de justes idées de ce qu'on honore, d'où il faut exclure tout ce qui a certaines indécences : mais qu'on ne doive honorer tout ce qui serait sorti du corps du Sauveur pour l'amour qu'il avait pour nous, et qui servirait par conséquent à nous faire souvenir de cet amour, comme les larmes et le sang qu'il a versés pour nos péchés, comme les sueurs que ses saints et continuels travaux lui ont causées, et les autres choses de cette nature, on ne le peut nier sans être insensible à ses bontés. Savoir s'il reste quelque part ou de ce sang, ou de ces larmes, c'est ce que l'Eglise ne décide pas : elle tolère même sur ce sujet là les traditions de certaines Eglises, sans qu'on doive se trop soucier de remonter à la source : tout cela est indifférent, et ne regarde pas le fond de la religion. Je dois seulement vous avertir que le sang et les larmes qu'on garde comme étant sorties de Jésus-Christ, ordinairement ne sont que des larmes et du sang qu'on prétend sortis de certains crucifix dans des occasions particulières, et que quelques Eglises ont conservés en mémoire du miracle : pensées pieuses, mais que l'Eglise laisse pour telles qu'elles sont, et qui ne font ni ne peuvent faire l'objet de la foi.

Je suis bien aise, mon cher frère, que vous receviez cette lettre avant le vendredi saint; non que je croie que vous hésitiez sur l'adoration de la croix : vous êtes en trop bonne école pour cela : mais afin que vous la pratiquiez avec de plus tendres sentiments, en regardant tout le mystère de Jésus-Christ ramassé dans la seule croix, et tous les sentiments de la piété ramassés dans l'honneur que vous lui rendez.

C'est là, mon cher frère, que vous puiserez un invincible courage pour souffrir jusqu'à la fin le martyre où vous engage votre profession, vous contentant de la part que Jésus-Christ vous veut donner à ses souffrances et à sa couronne.

C'est là que vous formerez une sainte résolution de porter votre croix tous les jours; et ce joug que votre Sauveur a mis sur vos épaules vous sera doux.

C'est là enfin que vous serez embrasé d'un saint et immuable amour pour Jésus-Christ, qui a porté vos péchés sur le bois, qui vous a aimé, et qui a donné sa vie pour vous : et vous lui rendrez d'autant plus d'honneur, que l'état où vous le verrez sera plus humiliant.

Demandez à votre cher Père ma Lettre pastorale aux fidèles de mon diocèse : vous y trouverez beaucoup de difficultés sur le culte extérieur résolues, si je ne me trompe, assez nettement. J'aurai soin de vous envoyer tous mes ouvrages aussitôt qu'on le pourra, puisque vous le souhaitez.

J'adresse cette réponse au monastère de N., où je présume que vous pourrez être de retour, et d'où en tous cas votre cher Père voudra bien vous l'envoyer. Rendez-vous digne de porter son nom, et de la tendre amitié dont il vous honore : quand il trouvera à propos de vous élever aux ordres, nonobstant votre répugnance, je lui offre de bon cœur ma main, et je réglerai volontiers sur cela les voyages que je ferai à N., qui est assurément le lieu du monde où je m'aime le mieux après celui auquel Dieu m'a attaché. A vous de tout mon cœur, et sans réserve, mon très-cher frère, et fidèle ami.

† J. Bénigne, *Ev. de Meaux.*

A Versailles, le 17 mars 1691.

RÉGLEMENT DU SÉMINAIRE

DES FILLES DE LA PROPAGATION DE LA FOI,

ÉTABLIES EN LA VILLE DE METZ.

PRÉFACE.

L'esprit du monde est un esprit de confusion, parce que le monde marche dans les ténèbres, et il ne sait où il va, comme dit le Sauveur dans l'Evangile[1]. Au contraire, l'Esprit de Dieu est un esprit d'ordre; et les chrétiens étant enfants de lumière, doivent marcher honnêtement, et selon la règle qui leur est donnée. Or cette honnêteté des mœurs chrétiennes consiste principalement dans l'ordre, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : *Toutes choses se fassent parmi vous honnêtement et selon l'ordre*[2]. Et de là vient que ce même apôtre écrivant aux Colossiens, se réjouit particulièrement de l'ordre qu'il voit observé entre eux[3], apprenant par cette parole à toutes les congrégations chrétiennes, qu'elles n'ont rien de plus beau ni de plus nécessaire que l'ordre, qui en est l'âme et l'unique fondement. Suivant ces saintes instructions, les filles du Séminaire de la Propagation de la foi, établies en cette ville de Metz, sont exhortées en Notre Seigneur de méditer souvent en leur cœur ces réglements qui leur sont donnés par l'autorité de monseigneur l'Evêque. Que si elles sont fidèles à les garder, elles seront véritablement filles d'ordre; ainsi elles vivront en paix, et le Dieu de paix sera avec elles.

RÉGLEMENT POUR LES FILLES

DE LA PROPAGATION DE LA FOI.

CHAPITRE PREMIER.

Quel est l'établissement de ce séminaire, et des personnes qui y doivent être reçues.

I. Elles doivent considérer, avant toutes choses, pourquoi elles sont assemblées; elles sont appelées par la Providence divine à coopérer au salut des âmes en travaillant selon leur pouvoir à ramener à l'unité de l'Eglise celles que l'erreur en a séparées, et en servant de refuge aux filles juives et hérétiques qui se jetteront entre leurs bras pour être instruites dans la doctrine de vérité, et dans une piété vraiment chrétienne.

II. Pour exécuter un si grand dessein, et se rendre dignes d'une vocation si sainte, elles doivent être animées de zèle, détachées de l'amour des choses présentes, abandonnées à la vie apostolique, ne cherchant que Jésus-Christ seul, et les âmes pour lesquelles il a donné son sang. On examinera soigneusement si les filles qui seront présentées sont en disposition de vivre dans cet esprit.

III. Le séminaire ne pourra être composé que de douze sœurs, parmi lesquelles il est à propos qu'il y en ait quelques-unes (qui ne pourront excéder le nombre de sept) qui soient obligées à la maison par un vœu de stabilité relatif au présent réglement, lequel, pour éviter tout scrupule, déclare que ce vœu n'empêchera pas qu'elles ne puissent sortir, et être quelque temps hors de la maison avec licence, et pour bonnes causes approuvées par monseigneur l'évêque, ou ses grands vicaires, supérieurs de cette maison.

Pourra même ledit seigneur évêque ou ses grands vicaires susdits, du consentement desdites filles, les exempter tout à fait de l'obligation portée par ce vœu : auquel cas elles demeureront libres, l'intention de cette règle n'étant pas de les obliger autrement que sous cette condition; ce qui toutefois ne se fera pas aisément, ni sans bonne considération, au jugement desdits supérieurs; mais on ne pourra mettre hors les filles ainsi obligées, à moins qu'elles n'aient commis quelque faute notable, ou que l'on n'y remarque quelque défaut incorrigible tendant au renversement de la discipline et de l'ordre, et ce sur les plaintes de la communauté, et avec l'information et autres formalités en tels cas requises, y gardant toujours néanmoins toutes les voies de charité et de douceur possibles.

IV. Pour ce qui regarde les sœurs qui ne feront point de pareils vœux, elles ne laisseront pas d'être obligées à tous les mêmes exercices tant qu'elles seront dans le séminaire; et les sept sœurs attachées à la maison en la manière ci-dessus expliquée, venant à vaquer quelque place entre elles, subrogeront par élection celle d'entre les autres qu'elles trouveront la plus propre. En attendant ce temps-là, elles tâcheront de s'avancer à la perfection par les pratiques de charité, dans lesquelles elles seront exercées.

V. Toutes les sœurs qui se présenteront à la maison, après que l'on aura examiné de quel esprit elles sont poussées, ainsi qu'il a déjà été dit, y demeureront l'espace d'un an pour être éprouvées; elles feront neuf jours de retraite pour considérer leur vocation; et cependant l'une des douze sœurs du séminaire les instruira soigneusement pour faire une confession générale, par laquelle elles se prépareront à la sainte communion. Ensuite, si elles persévèrent dans leur bon dessein, elles seront reçues avec prières et actions de grâces par les voix et agrément des sœurs.

VI. On recevra parmi les douze sœurs du séminaire les nouvelles catholiques, après qu'elles auront persévéré deux années constamment dans la profession de la foi et dans la pratique de la piété, et en cas que l'on voie qu'elles aient grâce particu-

1. *Joan.*, XIII. 35. — 2. *I. Cor*, XIV. 40. — 3. *Colos.*, II. 5.

lière pour coopérer au salut des âmes dans l'esprit de cette maison.

VII. On ne recevra aucune fille, parmi les sœurs, qui ait de notables défectuosités de corps, ou des maladies invétérées, ou dont la race soit notée d'infamie.

VIII. La maison étant établie pour les âmes converties à la foi, on y recevra autant de nouvelles catholiques qu'elle en pourra porter, lesquelles demeureront jusqu'à ce que, par les soins que l'on prendra d'elles, elles soient rendues capables d'entrer en quelque honnête condition, et qu'on les y ait placées.

IX. Aussitôt que quelque fille entrera en la maison pour se convertir, on la mènera au chœur pour l'offrir à Dieu, et le prier d'achever son œuvre. Les sœurs lui chanteront en action de grâce le psaume *Laudate Dominum, omnes gentes;* et la fille qui se sera convertie glorifiera avec elles sa grande et infinie miséricorde.

X. On ne permettra pas qu'elles parlent à leurs parents qu'après qu'elles auront été soigneusement instruites et confirmées en la foi par l'espace de quinze jours. On les empêchera de converser familièrement avec ceux de la religion prétendue réformée, jusqu'à ce que l'on les voie entièrement confirmées. Elles seront soigneusement averties de ne les fréquenter qu'avec beaucoup de réserve et de retenue.

XI. Elles seront six mois en la maison : que si on les trouvait confirmées en la religion catholique avant ce temps-là, on leur cherchera condition au plus tôt : si elles sortent de leur condition par la volonté de leur maître ou maîtresse, ou par maladie, la maison leur sera ouverte, et leur servira de refuge. Que si elles sont chassées par leur faute, on ne les recevra point; mais on priera quelques personnes vertueuses de les recevoir, et on tâchera de les nourrir jusqu'à ce qu'elles soient entrées en quelque autre condition.

XII. Ne pourra cette maison, pour quelque considération que ce soit, être changée en monastère et religion. Si quelque sœur le propose, après avoir été avertie, elle sera obligée de se retirer, en lui rendant les biens qu'elle pourrait avoir apportés, et payant de sa part pour le temps qu'elle aura demeuré dans la maison.

CHAPITRE II.

Des vertus principales qui doivent être pratiquées dans le séminaire.

I. La première et la principale, c'est la charité fraternelle, qui doit être l'âme de ce séminaire, comme elle l'est de toute l'Eglise. Les sœurs la garderont entre elles par une sainte unité de cœur, *ayant toutes les mêmes sentiments*[1], conspirant unanimement à la même fin, c'est-à-dire, au salut des âmes; *se supportant les unes les autres*, *soigneuses de conserver l'unité d'esprit par le lien de paix*[2].

II. Le principal soin de la supérieure sera d'empêcher les murmures et les premiers commencements de division. Elle avertira en esprit de paix, et reprendra (s'il le faut) avec une sainte vigueur celles qui apporteront quelque trouble : *Qu'elles demeurent donc saintement unies, pour ne point donner lieu au diable*[1], et de peur de scandaliser, par leurs dissensions, les consciences encore infirmes de ces nouvelles plantes de Jésus-Christ, que sa providence leur a confiées.

III. Elles auront pour les nouvelles catholiques une affection de mère, s'accommodant à leurs faiblesses, *et se faisant tout à toutes, afin de les gagner toutes*[2]. Elles les instruiront avec patience, et avec une charité sincère, *désirant*, comme dit saint Paul[3], *de leur donner non-seulement l'Evangile, mais encore leurs propres âmes.*

IV. Elles s'humilieront avec elles, considérant attentivement que la miséricorde qui les a tirées de l'abîme les a empêchées elles-mêmes d'y tomber; et qu'elles seraient dans les ténèbres, si la grâce ne les avaient prévenues.

V. Elles s'affectionneront à la sainte pauvreté, se souvenant du Fils éternel de Dieu, *qui étant si riche par sa nature, s'est fait pauvre pour l'amour de nous*[4]. Elles se garderont bien d'avoir rien de propre, si ce n'est ce qui ne pourra servir aux autres, comme les habits.

VI. L'amour de la sainte pauvreté paraîtra non-seulement dans les particulières, mais encore dans toute la maison, en laquelle il n'y aura rien qui ne sente la pauvreté de Jésus. Elles se contenteront d'avoir à la sacristie un calice et une patène d'argent, et un ciboire pour garder le Saint-Sacrement. Tout le reste des vaisseaux et ornements n'auront ni or ni argent, excepté le tabernacle qui pourra être de bois doré. Elles attendront tout de Dieu et de sa providence paternelle, sans avoir d'avidité pour les biens du monde, ni s'empresser pour en acquérir à la maison. *Elles se tiendront toujours plus heureuses, selon la parole du Fils de Dieu, de donner que de recevoir*[5].

VII. Elles joindront la pauvreté d'esprit, c'est-à-dire la simplicité, à la pauvreté extérieure. Elles éloigneront bien loin d'elles tout ce qui ressentira la pompe du siècle : leurs habits seront propres, mais simples, et n'auront rien d'extraordinaire. Elles converseront sans affectation. Enfin, elles vivront de sorte, *que leur modestie soit connue à tous*[6].

VIII. Surtout il est nécessaire qu'elles se préparent aux souffrances : qu'elles songent qu'il a été dit à l'enfant Jésus, pour lequel Dieu leur a donné une dévotion particulière, *qu'il serait un signe auquel on contredirait*[7]; et qu'elles apprennent, par cet exemple, que c'est au milieu des contradictions qu'on travaille utilement au salut des âmes.

IX. Pour acquérir toutes ces vertus, et obtenir de Dieu la bénédiction de leurs soins dans la conversion des âmes, elles prieront sans relâche, selon le précepte de l'Apôtre[8]. Elles seront toujours recueillies, et feront soigneusement l'oraison aux heures qui seront marquées dans les constitutions particulières.

CHAPITRE III.

Pratiques de dévotion, et occupations de charité ordinaires dans la maison.

I. Leur principale pratique de dévotion sera d'honorer humblement les mystères de notre Dieu et

1. *Philip.*, II. 2. — 2. *Eph.*, IV. 2, 3.

1. *Eph.*, IV, 27. — 2. *I. Cor.*, IX. 22. — 3. *I. Thess.*, II. 8. — 4. *II Cor.*, VIII. 9. — 5. *Act.*, XX. 35. — 6. *Philip.*, IV. 5. — 7. *Luc.*, II. 34. — 8. *I. Thess.*, V. 17.

unique Sauveur Jésus-Christ, lequel leur ayant donné par son Saint-Esprit un sentiment particulier de dévotion pour les mystères de son enfance, elles les célébreront avec une sainte allégresse, et la fête de la maison sera la Nativité de Notre Seigneur. Elles adoreront la charité qui l'a fait sortir du sein de son Père; elles apprendront de ce Dieu enfant à vivre elles-mêmes en Jésus-Christ *comme des enfants nouvellement nés*, en simplicité et en innocence, *désirant*, comme dit saint Pierre[1], *le lait raisonnable et sans fraude* de la charité et de la sincérité chrétienne. Elles nourriront dans cet esprit les âmes tendres et nouvelles, que la grâce aura engendrées en Jésus-Christ en les rappelant à l'Eglise.

II. La très-sainte Mère de Dieu sera leur patronne spéciale : elles réciteront tous les jours son office, aux heures qui seront marquées : elles auront aussi pour patrons les saints apôtres : elles solenniseront leurs fêtes avec jeûnes, elles demanderont leur esprit, leur dégagement et leur zèle.

III. Elles entendront tous les jours la sainte messe avec les nouvelles catholiques : celles qui n'auront pas fait leur abjuration y seront seulement jusqu'à l'offertoire.

IV. Le dimanche quelques-unes des sœurs iront à la messe paroissiale, et y conduiront quelques converties, pour rendre leur devoir à l'Eglise, en laquelle est établi le lieu d'assemblée des fidèles, et en donner l'exemple aux autres : elles y iront par tour, suivant le nombre des filles qui seront dans la maison, et l'ordre qui leur sera donné par la supérieure.

V. Elles observeront le même ordre pour assister aux prédications et controverses qui se font en la grande église, aux processions et autres dévotions publiques. Elles se montreront en toutes choses humbles filles de l'Eglise : elles révéreront les curés et pasteurs ordinaires, et tout l'ordre hiérarchique.

VI. Il est à propos, pour plusieurs raisons, que, par permission de monseigneur l'évêque, elles lisent la sainte Ecriture, et particulièrement l'Evangile et les livres du Nouveau Testament. Elles liront donc attentivement et en toute humilité et respect, les endroits des Ecritures divines qui leur seront marqués par leurs directeurs : et pour éclaircir les difficultés, elles prendront soin de se procurer quelques instructions et conférences de personnes intelligentes, mais qui aient beaucoup plus soin de les édifier à la piété, que de les éclairer par la connaissance.

VII. Les autres livres spirituels seront l'*Imitation de Jésus*, les Œuvres de Grenade, et de monsieur de Genève, les *Epîtres spirituelles* d'Avila, et autres que leurs directeurs leur enseigneront.

VIII. Elles feront tous les jours, soir et matin, des prières particulières pour la conversion des pécheurs, des hérétiques et des Juifs, pour les pasteurs et prédicateurs, et pour tous ceux que le Saint-Esprit emploie au ministère du salut des âmes.

IX. Une des sœurs fera certain jour de la semaine un catéchisme et instruction familière dans une salle : les personnes de dehors y seront admises en petit nombre, et les sœurs se garderont de se jeter sur les grandes disputes, et sur les questions de controverse; elles expliqueront seulement le Symbole, l'Oraison dominicale, et le Catéchisme. Elles auront des classes où les jeunes filles de la ville seront reçues en certain nombre pour apprendre à travailler, afin que celles qui seront pauvres puissent gagner leur vie; elles les élèveront dans la piété et crainte de Dieu; elles les prendront au sortir des écoles, afin qu'elles sachent lire, et qu'elles aient plus de temps pour apprendre à travailler.

X. Leur occupation ordinaire sera auprès des nouvelles catholiques : elles leur apprendront à lire et à écrire : elles leur donneront leur travail à chacune selon sa portée : elles leur parleront souvent de cette grande miséricorde par laquelle *Dieu les a appelées des ténèbres en son admirable lumière*[1]. Elles prendront soin de les élever dans une dévotion solide, appuyée sur le bon fondement, c'est-à-dire sur Jésus-Christ, *qui nous a aimés et s'est donné à la mort pour nous*[2].

XI. Afin que leur charité soit plus étendue, elles contribueront, selon leur pouvoir, au soulagement des malades, pour lesquels elles seront obligées de faire des sirops, onguents, huiles et confitures, que l'on viendra quérir dans la maison, et on ne chargera pas les filles de les porter dehors

XII. Etant, comme elles sont, par a nécessité de leur emploi, fort occupées au dehors, pour s'entretenir et renouveler dans l'esprit de recueillement, il est absolument nécessaire de leur ordonner quelques retraites; elles en feront une par an de dix jours, pendant lequel temps leur récréation sera une heure de conversation avec une nouvelle catholique : une des sœurs s'entretiendra aussi quelque peu de temps avec celle qui sera retirée sur le sujet de ses exercices, et dira l'office avec elle. On recevra les filles et femmes de dehors à faire les exercices dans la maison.

CHAPITRE IV.

Du gouvernement du séminaire, et de la police qui y sera gardée.

I. Le supérieur du séminaire sera monseigneur l'évêque, et toutes les sœurs choisiront un ecclésiastique capable et de bonnes mœurs, qu'elles lui présenteront pour être leur directeur, sous son autorité et avec son agrément. Son soin sera de veiller à ce que les réglements soient bien observés, et toutes choses bien ordonnées pour le spirituel et le temporel. Ne pourra la supérieure, ni la communauté, intenter procès, acquérir héritage, emprunter argent, ou rembourser et payer ceux auxquels il en est dû, ni entreprendre aucune affaire de conséquence, sans lui en donner communication, afin que sur toutes les choses il reçoive l'ordre dudit seigneur évêque. Son administration durera trois ans, et il pourra être continué, s'il est utile pour la maison, et si monseigneur l'évêque le juge à propos.

II. Mondit seigneur l'évêque sera très-humblement supplié de faire la visite dans le séminaire une ou deux fois l'année, principalement dans ces commencements, afin que les choses soient bien

1. *I. Petr.*, II. 2.

1. *I. Pet.*, II. 21. — 2. *Gall.*, II. 20.

établies. On retiendra par écrit, sur un livre dressé pour cela, le résultat de la visite.

III. Il sera aussi supplié d'entendre tous les ans les comptes de la maison, ou de les faire entendre par le directeur et quelques autres ecclésiastiques, et de se faire exactement informer de l'état où elle sera.

IV. Elles choisiront leurs confesseurs avec l'agrément des supérieurs. On leur en donnera d'extraordinaires dans les temps marqués pour les maisons religieuses.

V. Il y aura une supérieure et une assistante, qui seront élues par toutes les sœurs; mais elles ne pourront choisir que des sept qui seront liées à la maison à la manière qui a été dite : l'élection s'en fera toutes les années le samedi des quatre-temps de l'Avent, afin qu'elles y soient préparées par le jeûne : elles y joindront l'oraison et la sainte communion, pour implorer la grâce du Saint-Esprit. La supérieure pourra être continuée jusqu'à trois ans, et toutes les sœurs lui obéiront exactement et fidèlement.

VI. Toutes les autres officières de la maison seront changées dans le même temps, et toutes les sœurs pourront être élues.

VII. Tous les vendredis à neuf heures, il se tiendra une assemblée de toutes les sœurs pour les affaires ordinaires de la maison, à laquelle on se préparera par un quart-d'heure d'oraison et de recueillement intérieur. A la fin de cette assemblée, elles s'accuseront de leurs fautes ; et s'il se trouvait quelqu'une des sœurs qui eût mérité répréhension, la supérieure lui fera la correction ; elle en usera doucement, et avec plus de modération que de rigueur.

VIII. Il ne sera point permis d'envoyer ou de recevoir des lettres sans les avoir montrées à la supérieure : on lui demandera congé de sortir, et on lui rendra compte de la visite.

IX. Il y aura deux coffres, l'un pour l'argent, et l'autre pour les papiers de la maison, desquels il y aura trois clefs pour la supérieure et les deux anciennes du séminaire.

X. La supérieure ne permettra pas que les nouvelles catholiques sortent, ni qu'elles parlent à personne, principalement à ceux de la religion prétendue réformée, sans avoir avec elles une des sœurs du séminaire. Les sœurs ne sortiront point sans être accompagnées de quelqu'une de la maison ou des nouvelles catholiques : elles demanderont pour toutes ces choses le congé de la supérieure.

XI. Les sœurs du séminaire conduiront les nouvelles catholiques avec une autorité douce et modérée, accommodée à leur âge et à leur esprit; et pour leur imprimer le respect, elles prendront garde soigneusement de traiter civilement et respectueusement les unes avec les autres, particulièrement en leur présence.

XII. On lira tous les premiers lundis du mois, à une heure devant le travail, le présent réglement. Chaque sœur s'examinera elle-même sur les manquements qu'elle y fait, et fera réflexion sur ceux qu'elle remarquera dans la maison, pour en avertir la supérieure en esprit de charité et de paix, laquelle y apportera le remède avec toute la diligence possible.

CHAPITRE V.

Du travail, ensemble du silence et de l'amour de la retraite.

I. C'est une vertu apostolique de travailler pour vivre; les sœurs la pratiqueront exactement, et ne craindront rien tant que l'oisiveté. Elles accoutumeront les nouvelles catholiques à être appliquées au ménage et au travail, pour les rendre capables de gagner leur vie, soit dans le service, soit dans le mariage, selon que Dieu les appellera. Enfin elles seront persuadées que l'application au travail est comme le fondement de cette maison, et elles auront soin de ne l'interrompre jamais que pour les autres excercices nécessaires qui leur seront prescrits.

II. Le travail se commencera et se finira par une courte prière, par laquelle on rapportera tout à Dieu : quelque partie du temps qu'on y emploiera sera donné à la lecture, que chacune écoutera attentivement. Toutes les filles feront leur travail en esprit de pénitence, se souvenant de cette ancienne malédiction par laquelle l'homme pécheur fut justement condamné à gagner son pain à la sueur de son visage[1]. Elles s'accoutumeront en toutes choses à joindre à la vie agissante les sentiments *de la piété*, qui, selon l'Apôtre[2], *est utile à tout*.

III. Comme celles qui parlent beaucoup aiment ordinairement la fainéantise[3], les sœurs et les nouvelles catholiques joindront le silence au travail. Elles ne parleront donc en travaillant que de choses qui regarderont leur ouvrage, si ce n'est que la supérieure juge à propos de mettre en avant quelque histoire pieuse, ou quelques discours tendant à l'édification, ou de faire chanter quelquefois quelque cantique spirituel et quelque air de dévotion. Les sœurs donneront aux nouvelles catholiques une honnête liberté d'esprit pendant le travail.

IV. Toutes les sœurs aimeront la retraite, et observeront autant qu'il se pourra le silence, qui est comme le gardien de l'âme, et qui empêche que la dévotion ne se dissipe; il ne leur sera pas permis de faire aucunes visites inutiles, mais seulement celles qui seront de nécessité ou de charité. Elles se mettront à genoux devant l'image du Fils de Dieu, pour se recueillir en lui avant que de sortir : elles ne mangeront pas dehors, et ne s'attacheront point au monde par des amitiés particulières.

V. Les hommes n'entreront point communément dans la maison; on admettra plus facilement les femmes dont la conversation sera honnête, et qu'on saura ne devoir point troubler le silence ni le repos.

VI. Quand les sœurs iront au parloir, elles porteront en mains leur ouvrage, et n'interrompront point le travail : elles ne pourront y être qu'une heure ou environ avec même personne, et ne chercheront pas de longs entretiens avec leurs directeurs et confesseurs.

CHAPITRE VI.

Des lieux réguliers et des officières de la maison.

I. Il y aura premièrement une église, où l'on accommodera un chœur pour les sœurs, avec des grilles qui regarderont sur l'autel. On disposera

1. *Gen.*, III. 17. — 2. *I. Tim.*, IV. 8. — 3. *Idem*, V. 13.

autour du chœur, s'il se peut commodément, quelques cellules pour celles qui seront en retraite.

II. La sacristine aura soin de la netteté de l'église, des vaisseaux et des linges destinés au saint sacrifice : elle aura un inventaire de tout ce qui appartiendra à l'église, elle en mettra un double entre les mains de la supérieure, et en rendra compte en sortant de charge. Il sera de son soin particulier d'empêcher que les nouvelles catholiques ne parlent à l'église. Elle donnera ordre que ceux qui doivent servir se rencontrent à point nommé, et disposera toutes les choses qui regarderont le service ponctuellement et à l'heure.

III. L'infirmerie sera disposée au lieu le plus tranquille et le plus dégagé de la maison. On aura grande douceur et complaisance pour les malades, auxquelles l'infirmière aura soin de donner ce qui sera nécessaire, et d'avertir la supérieure de tous leurs besoins spirituels et corporels : elle les tiendra proprement, et leur donnera avec affection ce que les médecins auront ordonné. Il y aura un coffre pour y enfermer tous les linges de l'infirmerie, et des armoires pour y mettre les médicaments. On prendra un soin particulier d'entretenir les malades dans un saint abandonnement à la Providence divine, et de leur faire administrer les saints sacrements, et même celui de l'Extrême-Onction de bonne heure, et avant que le jugement soit troublé.

IV. Le dortoir sera commun aux filles du séminaire avec les nouvelles catholiques. Les lits seront disposés de sorte qu'il y ait quelque sœur mêlée parmi elles pour avoir l'œil à leur conduite, la nuit aussi bien que le jour. Les lits seront de même parure : chacune des filles couchera à part.

V. Il y aura dans le réfectoire une table qui ira d'un bout à l'autre, où, après la bénédiction ordinaire, les filles se rangeront avec modestie : elles auront toutes les mêmes viandes, excepté les infirmes.

VI. On disposera des armoires attachées aux tables, où les filles enfermeront leurs serviettes, couteaux, cuillers et fourchettes : la moitié de leurs serviettes servira de nappes : elles mangeront seulement pour vivre, et pour être capables de soutenir le travail : elles se croiront assez riches pourvu qu'elles puissent apprendre à se contenter de peu [1].

VII. Il y aura des grilles au parloir, qui fermera par le dedans. La supérieure en aura les clés, et l'on n'y pourra aller sans son ordre : il ne sera pas permis d'y aller aux heures de communauté, ni à celles qui sont destinées au service divin.

VIII. Quoique ce soit la charge de la supérieure de veiller principalement sur les nouvelles catholiques, il sera à propos qu'il y ait une maîtresse qui en ait un soin particulier; et ce pourra être elle qui fera ordinairement le catéchisme, dont il a été parlé ci-dessus.

IX. La portière sera vigilante, et affable à ceux qui viendront à la maison; elle rendra réponse avec diligence de ce que l'on demandera; elle avertira la supérieure avant que de parler à la fille que l'on sera venu visiter; elle sera obligée de visiter au soir avec soin toutes les portes de la maison, et ensuite de porter les clefs à la supérieure.

1. *I. Tim.*, VI. 6.

X. Il y aura une procureuse, à laquelle la supérieure donnera de l'argent pour faire les provisions de la maison, et elle lui en rendra compte à la fin de la semaine : elle veillera à ce que toutes choses se fassent dans le temps : elle aura l'inventaire de tous les meubles et vaisselles de la maison, et prendra garde que rien ne se perde. Elle recevra aussi des mains de la maîtresse des nouvelles catholiques le mémoire de toutes les hardes qu'elles auront apportées dans la maison, afin de les leur rendre en sortant, à la réserve de ce qu'elles auront usé. Elle écrira dans les livres préparés pour cet effet les noms des sœurs et des nouvelles catholiques, dès le jour de leur réception, et aussi les noms des bienfaiteurs et bienfaitrices de la maison. Elle aura soin aussi des choses concernantes l'apothicairerie, comme des eaux, sirops, confitures, onguents, etc., et généralement de tout ce qui appartient à la maison.

XI. Elle aura sous elle une servante qui fera par son ordre les gros ouvrages de la maison, auxquels on emploiera aussi les plus grandes des nouvelles catholiques, afin de les accoutumer à servir, sans néanmoins qu'on leur ôte rien du temps destiné pour leur instruction.

CHAPITRE VII ET DERNIER.

Distribution des heures du jour, suivant le précédent règlement.

I. Le réveil sonnera à cinq heures; et alors les filles du séminaire étant éveillées, élèveront leur esprit et leur cœur au ciel. Après qu'elles se seront vêtues, elles se mettront à genoux pour faire leur acte d'adoration et d'oblation.

II. A cinq heures et demie l'on sonnera l'*Angelus;* les sœurs du séminaire se rendront au chœur pour faire l'oraison pendant une demi-heure : cependant les nouvelles catholiques seront éveillées, et se lèveront à six heures précisément. Pour cela une des sœurs demeurera auprès d'elles, laquelle depuis cinq heures et demie jusqu'à six heures, aura soin de donner les ordres qui seront nécessaires, et de faire ce qui aura été avisé par la supérieure : s'il reste quelque temps au delà, elle le donnera à la lecture.

III. A six heures et demie, au retour de l'oraison, on fera la prière de la communauté, où assisteront toutes les sœurs et toutes les filles qui seront dans la maison : après, chacune fera son lit; on fera ranger toutes choses, balayer les chambres, et mettre tout proprement : les nouvelles catholiques qui en auront la force y seront employées, chacune selon ce qu'elle pourra : s'il y en a quelques-unes qui ne puissent pas y être occupées, une des sœurs les entretiendra de quelques discours de dévotion, ou les interrogera sur quelque partie de leur Catéchisme jusqu'à sept heures et demie : les sœurs qui ne seront pas occupées feront une lecture spirituelle en particulier.

IV. A sept heures les sœurs se rendront au chœur pour dire prime, tierce, sexte et none : celle qui aura eu l'ordre de faire lever les nouvelles catholiques en sera l'une : après, elles retourneront pour

faire ainsi que les autres, comme dessus, en attendant l'heure de la messe.

V. A sept heures et demie l'on dira la messe, où toutes les filles se rendront au son de la cloche, qui sera sonnée par la sacristine.

VI. Après la messe on déjeûnera, pour aller ensuite au travail : celle qui sera restée auprès des nouvelles catholiques fera son oraison jusqu'à neuf heures : les autres qui auront quelques offices feront leur ouvrage particulier, puis toutes retourneront au travail, qui durera jusqu'à onze heures.

VII. A onze heures on sonnera le dîner; toutes les filles se rendront au chœur pour faire l'examen particulier, par une sérieuse réflexion sur les vices auxquels on est sujet, et les vertus dont on a besoin, et particulièrement sur les fautes qu'on aura commises ce jour-là.

VIII. Pendant le dîner on fera faire la lecture par quelqu'une des nouvelles catholiques, pour les façonner à lire. Après l'action de grâces on ira au chœur pour remercier Dieu et adorer le Saint-Sacrement; on dira *Miserere* pour demander pardon des péchés de la communauté, et *De profundis* pour les trépassés, particulièrement pour les bienfaiteurs : après on sonnera l'*Angelus*.

IX. On juge à propos, pour plusieurs bonnes considérations, de donner à toutes les sœurs, après le dîner, une demi-heure de récréation : on avertira les nouvelles catholiques que devant gagner leur vie par leur travail, leur récréation ordinaire doit être leur besogne; mais qu'à cause de leur recueillement et application perpétuelle, on leur accorde cette demi-heure de relâchement.

X. A midi et demi on ira au travail, on lira et on s'entretiendra, comme il a été dit ci-dessus, et on demandera compte aux nouvelles catholiques de ce qui aura été dit et lu.

XI. A deux heures le travail cessera : on fera quelque lecture particulière aux nouvelles catholiques : on les instruira pour la confession et communion : on leur apprendra leur catéchisme, et ce qui sera nécessaire pour une vie chrétienne dans les occupations du ménage : on prendra le temps du travail pour apprendre à lire et à écrire à celles qui ne le sauront pas.

XII. A trois heures, six sœurs iront dire vêpres, et les autres, qui seront au travail avec les nouvelles catholiques, diront le chapelet en travaillant : on travaillera jusques à cinq heures.

XIII. A cinq heures elles iront dire les litanies de Jésus. Les sœurs demeureront en oraison jusques à six heures : quelques-unes entretiendront les nouvelles converties, ainsi qu'il a déjà été dit, article II.

XIV. A six heures on soupera, ou l'on fera la lecture, et ensuite l'action de grâces et la prière au chœur, de même qu'après le dîner.

XV. Après le souper les sœurs auront soin que leur ouvrage soit achevé : après elles fileront jusques à huit heures. Quatre sœurs iront dire matines, et les autres travailleront jusques au signal, qui sonnera à neuf heures.

XVI. Après neuf heures elles feront la prière et l'examen général de toute la journée; elles diront les litanies de la sainte Vierge pour obtenir la grâce de bien mourir. A la fin de la prière, on lira hautement et distinctement le sujet de la méditation du jour suivant. A dix heures toutes les filles seront couchées.

XVII. Les sœurs sanctifieront les fêtes par un saint redoublement de prières : toutes assisteront à l'office de la maison : elles se partageront à la manière qui a été dite pour entendre la messe paroissiale et les prédications : elles prieront aussi quelque pieux ecclésiastique de leur faire quelque exhortation : elles s'appliqueront à la lecture au lieu du travail des autres jours. Enfin, elles vivront de sorte que le repos qu'elles prendront ces saints jours soit pour s'occuper saintement en Dieu, et méditer les douceurs de son repos éternel.

Arrêté et statué à Metz, le cinquième novembre mil six cent cinquante-huit. Ainsi signé à l'original.

† P. Bedacier, *Evêque d'Auguste.*

Par mandement de Mgr l'Evêque d'Auguste,

Signé F. François.

Quand on recevra quelque sœur dans le séminaire, une année de probation achevée, on dira premièrement la messe à cette intention : puis les sœurs diront Veni Creator, *après quoi celle qui sera reçue fera sa déclaration en ces mots :*

Je propose, avec la grâce de Dieu, en présence de vous, Monseigneur (si c'est l'évêque), ou de vous, Monsieur (si c'est quelque autre ecclésiastique), de vivre dans cette maison au service des nouvelles catholiques, suivant les ordres prescrits par les réglements. Je prie Notre Seigneur Jésus-Christ, par les mérites de son enfance, à l'honneur de laquelle cette famille est dédiée, de bénir mes intentions dans ce bon dessein; et la sainte Vierge Marie, saint Joseph, sainte Anne, les saints apôtres, et les autres saints patrons de cette maison, de m'y assister par leurs prières. Ainsi soit-il.

Si c'est pour faire le vœu dont il est parlé dans la règle, chapitre Ier, article III, la fille qui sera admise dira ainsi :

Je voue et promets à Dieu tout-puissant, et à vous, Monseigneur (ou à vous, Monsieur), de demeurer stable dans cette maison au service des nouvelles catholiques, selon les ordres prescrits par le réglement, par lequel vœu j'entends m'obliger aux termes et conditions énoncés au chapitre Ier dudit réglement, article III. Je prie Notre Seigneur Jésus-Christ, par les mérites de son enfance, à laquelle cette famille est dédiée, de bénir mes intentions dans ce bon dessein; et la sainte Vierge Marie, saint Joseph, sainte Anne, les saints Apôtres, et les autres saints patrons de cette maison, de m'y assister par leurs prières. Ainsi soit-il.

INSTRUCTION

Aux filles du séminaire pour rendre compte de leur conscience et intérieur au confesseur.

Premièrement : Si elle est contente en son état et vocation.

2. De l'obéissance, chasteté, pauvreté, et des autres vertus.

3. Si elle a des troubles d'esprit ou tentations, de la facilité ou difficulté et manière d'y résister, et

à quelles passions et péchés elle se sent plus encline.

4. Du zèle qu'elle sent en soi pour le salut des âmes.

5. Quel goût elle trouve aux choses spirituelles, de l'oraison mentale et vocale, et à laquelle elle s'applique davantage.

6. Des distractions, aridités, sécheresses, et comme elle se comporte en tout cela.

7. Quel fruit elle aperçoit en elle des sacrements de communion et confession, et examen, et autres exercices.

8. De la fidélité aux règle et constitution.

9. Des pénitences, mortifications, amour des souffrances.

10. Comme elle se comporte à l'égard des supérieures, qui lui tiennent la place de Dieu, et envers ses sœurs et autres.

PIÈCES CONCERNANT LA RÉUNION DES PROTESTANTS

DE FRANCE A L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

LETTRE PREMIÈRE.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY[1].

MONSIEUR,

J'ENVOIE apprendre des nouvelles de votre santé, et vous supplier de me mander quel jour nous pourrons conférer ensemble. Ce sera dès aujourd'hui, si votre commodité le permet, sinon le jour que vous en aurez le loisir. Je me rendrai chez vous et en votre bibliothèque, vous suppliant seulement que nous soyons seuls et en liberté. Songez à votre santé, et croyez que je suis très-parfaitement à vous.

BOSSUET, *grand doyen de Metz.*

A Metz, 1666.

LETTRE II.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MÊME,

Sur l'écrit suivant qu'il lui envoie.

JE vous envoie, monsieur, par écrit, ce que j'eus l'honneur de vous dire dernièrement. Je l'aurais fait plus tôt, si j'en eusse eu le loisir. Je vous prie de me mander si je pourrai avoir l'honneur de vous entretenir jeudi matin, et de me croire à jamais,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur.

BOSSUET.

EXPLICATION

DE DIFFÉRENTS POINTS DE CONTROVERSE,

Donnée aux protestants de Metz par l'abbé Bossuet, pour parvenir à les réunir à l'Eglise.

DU MÉRITE DES ŒUVRES.

SUR le mérite des œuvres, l'Eglise catholique croit que la vie éternelle doit être proposée aux enfants de Dieu, et comme une grâce qui leur est miséricordieusement promise par Notre Seigneur Jésus-Christ, et comme une récompense qui leur est fidèlement rendue en vertu de cette promesse[2].

1. Paul Ferry, celui même dont Bossuet a réfuté le *Catechisme*.

2. Ce sont les propres paroles du concile de Trente. *Sess.* v, *cap.* 16.

Elle croit que le mérite des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement par Jésus-Christ, et que c'est un effet de l'influence continuelle de ce divin chef sur ses membres.

Comme c'est le Saint-Esprit qui fait en nous, par sa grâce, tout ce que nous faisons de bien, l'Eglise catholique ne peut croire que les bonnes œuvres des fidèles ne soient très-agréables à Dieu, et de grande considération devant lui; et elle se sert du mot de mérite pour signifier la valeur, le prix et la dignité de ces œuvres, que nous faisons par la grâce du Saint-Esprit. Mais comme toute leur sainteté vient de Dieu, qui fait les bonnes œuvres en nous, elle enseigne, qu'en couronnant les mérites de ses serviteurs, il couronne ses dons[2].

Enfin elle enseigne, que nous qui ne pouvons rien de-nous-mêmes, pouvons tout avec celui qui nous fortifie; en telle sorte, que l'homme n'a rien de quoi se glorifier ni de quoi se confier en lui-même, mais que toute sa confiance et toute sa gloire est en Jésus-Christ, en qui nous vivons, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant des fruits dignes de pénitence, qui ont de lui toute leur force, par lui sont offerts au Père, et en lui sont acceptés par le Père[2]. C'est pourquoi nous demandons tout, nous espérons tout, nous rendons grâces de tout par Notre Seigneur Jésus-Christ, etc. Nous ne comprenons pas qu'on puisse nous attribuer une autre pensée.

DE L'EUCHARISTIE ET DU SACRIFICE.

Sur la sainte Eucharistie, l'Eglise distingue deux choses; savoir, la consécration, et la manducation ou participation actuelle de cette viande céleste[3].

1. Absit ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino; cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona. *Idem*.

2. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat omnia possumus : ita non habet homo unde glorietur; sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, per illum acceptantur à Patre. *Sess.* XIV, *cap.* 8.

3. Notez, par ce qui suit, que la doctrine du sacrifice de l'Eucharistie est une dépendance de celle de la réalité. (*Edit. de Déforis.*)

Par la consécration, nous croyons que le pain et le vin sont changés réellement au corps et au sang de Jésus-Christ.

Par la manducation, nous croyons recevoir ce corps et ce sang aussi réellement et aussi substantiellement qu'ils ont été donnés pour nous à la croix.

Nous croyons que ces deux actions distinctes, c'est-à-dire, tant la consécration que la manducation, sont très-agréables à Dieu.

C'est en la consécration que consiste principalement l'action du sacrifice que nous reconnaissons dans l'Eucharistie, en tant que la mort de Jésus-Christ y est représentée, et que son corps et son sang y sont mystiquement séparés par ces divines paroles : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang.*

Nous croyons donc que, par ces paroles, non-seulement Jésus-Christ se met lui-même actuellement sur la sainte table, mais encore qu'il s'y met revêtu des signes représentatifs de sa mort. Ce qui nous fait voir que son intention est de s'y mettre comme immolé; et c'est pourquoi nous disons que cette table est aussi un autel.

Nous croyons que cette action, par laquelle le Fils de Dieu est posé sur la sainte table sous les signes représentatifs de sa mort, c'est-à-dire, la consécration, porte avec soi la reconnaissance de la haute souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix, et l'y perpétue en quelque sorte.

Nous croyons aussi que cette même action nous rend Dieu propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire de son Fils pour les pécheurs, ou plutôt son Fils même revêtu, comme il a été dit, des signes représentatifs de cette mort par laquelle il a été apaisé.

C'est pour cela que nous disons que Jésus-Christ s'offre encore dans l'Eucharistie : car, s'étant une fois dévoué pour être notre victime, il ne cesse de se présenter pour nous à son Père, selon ce que dit l'Apôtre[1], qu'il paraît pour nous devant la face de Dieu.

Il ne faut point disputer du mot. Si l'on entend par offrir, l'oblation qui se fait par la mort de la victime, il est vrai que Jésus-Christ ne s'offre plus. Mais il s'offre, en tant qu'il paraît pour nous, qu'il se présente pour nous à Dieu, qu'il lui remet devant les yeux sa mort et son obéissance, en la manière qui est expliquée ici.

Nous croyons donc que sa présence sur les saints autels, en cette figure de mort, est une oblation continuée qu'il fait de lui-même, et de sa mort et de ses mérites pour le genre humain. Nous nous unissons à lui en cet état, et nous l'offrons, ainsi qu'il s'offre lui-même, protestant que nous n'avons rien à présenter à Dieu que son Fils et ses mérites. Si bien que le voyant par la foi présent sur l'autel, nous le présentons à Dieu comme notre unique propitiateur par son sang; et tout ensemble nous nous offrons avec lui, comme des hosties vivantes, à la majesté divine[2].

Ce n'est pas bien raisonner que de dire que l'oblation de la croix n'est pas suffisante, supposé

1. *Hebr.*, IX. 24. — 2. Notez que c'est Jésus-Christ qui offre, et nous par union avec lui.

que Jésus-Christ s'offre encore dans l'Eucharistie ; de même qu'il ne s'ensuit pas qu'à cause qu'il continue d'intercéder pour nous dans le ciel, son intercession sur la croix soit imparfaite et insuffisante pour notre salut.

Tout cela n'empêche donc pas qu'il ne soit très-véritable que Jésus-Christ n'est offert qu'une fois ; parce que encore qu'il se soit offert en entrant au monde pour être notre victime, ainsi que l'Apôtre le remarque[1]; encore que nous croyions qu'il ne cesse de se présenter pour nous à Dieu, non-seulement dans le ciel, mais encore sur la sainte table ; néanmoins tout se rapporte à cette grande oblation, par laquelle il s'est offert une fois à la croix, pour être mis en notre place, et souffrir la mort qui nous était due. Et nous savons que tout le mérite de notre rédemption est tellement attaché à ce grand sacrifice de la croix, qu'il ne nous reste plus rien à faire dans celui de l'Eucharistie, que d'en célébrer la mémoire et de nous en appliquer la vertu.

Aussi ne pensons-nous pas que la victime que nous présentons dans l'Eucharistie, y doive être de nouveau effectivement détruite; parce que le Fils de Dieu a satisfait une fois très-abondamment à cette obligation par le sacrifice de la croix, comme l'apôtre saint Paul le prouve divinement dans son Epître aux Hébreux[2]. Tellement que le sacrifice de l'Eucharistie étant établi en commémoration, il n'y faut chercher qu'une mort et une destruction mystique, en laquelle la mort effective que le Fils de Dieu a soufferte pour nous soit représentée.

Tel est le sacrifice de l'Eglise, sacrifice spirituel, où le sang n'est répandu qu'en mystère, où la mort n'intervint que par représentation ; sacrifice néanmoins très-véritable, en ce que Jésus-Christ, qui en est l'hostie, y est réellement contenu sous cette figure de mort; mais sacrifice commémoratif, qui ne subsiste que par sa relation au sacrifice de la croix[3], et en tire toute sa vertu.

DU CULTE DES SAINTS.

Sur le culte religieux, l'Eglise catholique enseigne qu'il se doit rapporter à Dieu comme à sa fin nécessaire; et c'est pourquoi l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux saints fait partie de la religion, à cause qu'elle leur rend cet honneur par relation et pour l'amour de Dieu seul.

Elle défend expressément de croire aucune divinité, ou vertu et efficace dans les images, pour laquelle elles doivent être révérées, ni d'y mettre et attacher sa confiance, et veut que tout l'honneur se rapporte aux prototypes qu'elles représentent[4].

On peut connaître en quel esprit elle honore les images, par proportion de l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Evangile. Tout le monde voit bien que dans la croix elle adore le Crucifié ; et

1. *Hebr.*, x. 5. — 2. *Idem*, VII. 27.

3. Ut relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque seculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. *Conc. Trid.*, *Sess.* XXII, *cap.* I.

4. Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendæ,... vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, etc. Sed quoniam honos qui eis exhibetur refertur ad prototypa;... ita ut per imagines quas osculamur,.... Christum adoremus, et sanctos, quorum similitudinem gerunt veneremur. *Conc. Trid.*, *Sess.* XXV, *cap.* De invocatione, etc.

que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Evangile et le baisent, tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui nous y est proposée.

L'Eglise catholique nous apprend à prier les saints de se rendre nos intercesseurs, dans le même esprit de charité et de société fraternelle que nous en prions les fidèles qui sont sur la terre, avec cette différence, qu'elle croit les prières de ceux-là sans comparaison plus efficaces, à cause de l'état de gloire où ils sont. Néanmoins elle n'impose aucune obligation aux particuliers de s'adresser à eux, et leur conseille seulement cette pratique comme très-sainte et très-profitable.

Elle croit, avec toute l'antiquité chrétienne, que plusieurs des fidèles trépassés sont en état d'être soulagés par les prières et les sacrifices des vivants; mais elle ne détermine pas en quel lieu ils sont détenus, ni quelle est la nature et la manière de leurs peines.

Elle honore l'Eglise romaine comme la mère et la maîtresse de toutes les Eglises, *matrem ac magistram*, et croit que l'apôtre saint Pierre et ses successeurs ont reçu de Jésus-Christ l'autorité principale pour régir le peuple de Dieu, entretenir l'unité du corps, et conserver le sacré dépôt de la foi; mais elle n'oblige pas à reconnaître l'infaillibilité dans la doctrine, ailleurs que dans tout le corps de l'Eglise catholique.

Si messieurs de la religion prétendue réformée n'ont pas encore ouvert les yeux pour connaître la vérité des articles ci-dessus, tous ceux qui sont éclairés ne peuvent refuser d'avouer du moins, selon leurs principes, qu'ils ne contiennent rien qui renverse les fondements du salut.

J.-B. Bossuet, *grand doyen de Metz.*

Le 8 juillet 1666.

NOUVELLE EXPLICATION

DONNÉE PAR L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY,

Sur le sacrifice de l'Eucharistie.

L'essence du sacrifice de l'Eucharistie, consiste précisément dans la consécration, par laquelle, en vertu des paroles de Jésus-Christ, son corps et son sang précieux sont mis réellement sur la sainte table, mystiquement séparés sous les espèces du pain et du vin.

Par cette action précisément prise, et sans qu'il y soit rien ajouté de la part du prêtre, Jésus-Christ est offert réellement à son Père, en tant que son corps et son sang sont posés devant lui, actuellement revêtus des signes représentatifs de sa mort.

Comme cette consécration se fait au nom, en la personne et par les paroles de Jésus-Christ, c'est lui véritablement et qui consacre et qui offre, et les prêtres ne sont que simples ministres.

La prière qui accompagne la consécration, par laquelle l'Eglise déclare qu'elle offre Jésus-Christ à Dieu par ces mots, *offerimus*, et autres semblables, n'est point de l'essence du sacrifice, qui peut absolument subsister sans cette prière.

L'Eglise explique seulement, par cette prière, qu'elle s'unit à Jésus-Christ, qui continue à s'offrir pour elle, et qu'elle s'offre elle-même à Dieu avec lui; et en cela le prêtre ne fait rien de particulier que tout le peuple ne fasse conjointement; avec cette seule différence, que le prêtre le fait comme ministre public et au nom de toute l'Eglise.

Cela étant bien entendu, il paraît que cette oblation réelle du corps et du sang de Jésus-Christ est une suite de la doctrine de la réalité, et qu'il ne faut point demander à l'Eglise autre commission pour offrir, que celle qui lui est donnée pour consacrer, puisque l'oblation en son essence c'est la consécration elle-même.

Je ne dis plus rien du rapport de cette oblation avec celle de la croix, parce que je crois l'avoir assez expliquée dans mon écrit précédent. Seulement il faut prendre garde d'éviter l'équivoque du mot d'*offrir*, ainsi que cet écrit le remarque, et tenir pour très-assuré qu'on ne peut pas s'éloigner davantage de l'intention de l'Eglise, que de croire qu'elle cherche dans le sacrifice de l'Eucharistie, quelque chose qui doive suppléer à quelque défaut du sacrifice de la croix, qu'elle sait être d'un mérite, d'une perfection et d'une vertu infinis; si bien que tout ce qui se fait ensuite ne tend qu'à nous l'appliquer.

Lorsque l'Eglise catholique dit ces mots, *offerimus* et autres semblables, dans sa liturgie, et qu'elle offre Jésus-Christ présent sur la sainte table à son Père par ces paroles, elle ne prétend point, par cette oblation, présenter à Dieu ni lui faire un nouveau paiement du prix de son salut, mais seulement employer les mérites et l'intercession de Jésus-Christ auprès de lui, et le prix qu'il a payé une fois pour nous en la croix.

J.-B. Bossuet, *doyen de l'Eglise de Metz.*

A Metz, le 15 juillet 1666.

LETTRE III.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY.

Monsieur,

Vous m'obligerez beaucoup de m'envoyer présentement, par ce porteur, les Actes du colloque de Poissy, dont vous venez de me parler, et de marquer les endroits que vous estimez considérables. Je les parcourrai avant mon départ, et donnerai bon ordre que le livre vous soit soigneusement rendu. Je suis très-parfaitement à vous,

Bossuet.

Cette lettre est sans date.

LETTRE IV.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MÊME,

Sur l'affaire de la réunion.

Monsieur,

Je crois avoir déjà fait quelques avances très-considérables pour l'affaire que vous m'avez recommandée. J'espère qu'elle sera trouvée juste et raisonnable en votre personne : et comme je n'ai pu encore aller à la Cour tant qu'elle a été à Fontainebleau, à cause des occupations qui m'ont arrêté ici; à présent qu'elle est à Vincennes, je prétends que dans peu de temps je pourrai vous en donner des nouvelles assurées, et telles que vous les souhaitez.

Cependant je vous supplie de voir le récit que j'ai

dressé le plus simplement que j'ai pu des choses que nous avons traitées, et d'avoir la bonté de dire à mon père ce que vous en jugerez, et s'il y a eu quelque chose de plus ou de moins. Je vous garderai sur ce sujet et sur toutes choses tel secret que vous prescrirez; et de mon côté je n'empêche pas que vous ne communiquiez tout ce que je vous ai donné par écrit, à ceux à qui vous le jugerez à propos.

Permettez que je vous conjure de nouveau de vous appliquer à la grande et importante affaire dont nous avons parlé, et croyez que c'est de très-bonne foi et sans avoir dessein de tromper ni de violenter personne, que l'on y veut travailler. Au reste, je ne puis assez vous dire combien je vous suis acquis, ni l'extrême désir que j'ai de vous faire connaître que je suis de cœur, monsieur, votre, etc.

BOSSUET, *grand doyen de Metz.*

A Paris, ce 21 août 1666.

EXTRAITS

DES DIFFÉRENTES LETTRES DE L'ABBÉ BOSSUET A SON PÈRE, SUR MONSIEUR FERRY.

Du 20 août 1666.

JE pense à M. Ferry, et verrai, avant mon départ, tout ce qui se pourra faire pour lui. La Cour est un peu difficile pour les moindres grâces qui ont quelque apparence de suite. J'y agis comme pour moi-même.

Du 21 août.

JE vous prie de rendre en main propre à M. Ferry, cette lettre ou mémoire, et de lui dire que j'espère faire, à son contentement, l'affaire qu'il m'a recommandée, et de le prier de vous dire ce qu'il pense de ce mémoire.

Du 1er septembre.

JE vous prie de dire à M. Ferry que j'ai parlé au roi avec tous les témoignages d'estime dus à son mérite. Il me reste à instruire M. le Tellier, que je n'ai pu encore voir. Je puis bien lui dire néanmoins que l'affaire semble prendre un bon train. Les Pères Jésuites, nommément le Père Annat, prennent fort bien la chose et entrent dans nos sentiments.

Du 4 septembre.

SUR le sujet de M. Ferry, j'ai parlé de son affaire au roi et à M. le Tellier, avec tout le bon témoignage que j'ai pu rendre de sa personne et de son mérite. On paraît disposé à l'obliger : on désire savoir les termes du réglement, en vertu duquel on prétend l'exclure du droit de faire fonction, après qu'il aura un successeur, et les raisons particulières qu'il a contre. Je suis instruit de ce dernier, il faut avoir les termes du réglement. Vous pouvez l'assurer que je n'omettrai rien de ce qui dépendra de moi pour son service.

Il est vrai que plusieurs théologiens d'importance confèrent ici des moyens de terminer les controverses avec messieurs de la religion prétendue réformée, et de nous réunir tous ensemble. Il y a quelques ministres convertis, fort capables, qui donnent des ouvertures qui sont bien écoutées : ils procèdent sans passion et avec beaucoup de charité pour le parti qu'ils ont quitté; c'est ce que vous pouvez dire à M. Ferry, et que très-assurément on veut procéder chrétiennement et de bonne foi.

Du 20 septembre.

JE fais un voyage de huit ou dix jours; à mon retour je ferai plus ample réponse à M. Ferry. Je vous supplie de lui dire en attendant, que pour son affaire particulière on n'omettra rien; pour la générale, dont nous avons parlé ensemble, qu'on est persuadé qu'il y peut beaucoup et qu'il a bonne intention. Il a bien pris mes pensées, et plût à Dieu que tous eussent ses lumières et sa droiture.

LETTRE de Bossuet le père au ministre Ferry, en lui envoyant les Extraits précédents.

VOILA, monsieur, les extraits au vrai, que vous avez désirés de moi, des lettres de mon fils. Je vous demande pour moi la satisfaction qu'il vous a plu me promettre de l'honneur de votre conférence sur les points portés dans le mémoire que je vous ai mis en main de la part de mon fils, de l'affection cordiale duquel je vous assure comme de la mienne.

Je suis, monsieur, votre, etc. BOSSUET.

Faites-moi savoir quand il vous plaira que je vous voie et chez vous et à votre loisir, sans incommodité, dès aujourd'hui ou demain, pourvu que ce ne soit pas demain matin.

LETTRE de M. Ferry, à.....

La dernière lettre que M. Bossuet père m'a communiquée de M. son fils, ne portait autre chose, sinon ces mots : « Je pense ou je crois qu'à force » de tourner l'affaire de M. Ferry, nous en tirerons » quelque chose de favorable. » Et parce que je n'avais rien répondu en la mienne du 2 décembre 1666, à ce qu'il m'avait écrit dans sa précédente, touchant l'invocation des saints, parce que je voyais bien que nous ne tomberions pas d'accord facilement sur cet article, qu'il voulait être laissé dans le culte public, il ajoutait à son père qu'il reconnaissait bien que ces matières ne se pouvaient traiter commodément, que dans des entretiens familiers et en présence.

Du 8 février 1667.

RÉCIT

De ce qui avait été traité entre le ministre Ferry et l'abbé Bossuet, dans plusieurs conférences particulières qu'ils avaient eues ensemble.

Nous sommes demeurés d'accord que nous étions obligés de part et d'autre de travailler de tout notre pouvoir à remédier au schisme qui nous sépare, et fermer une si grande plaie.

Je lui ai dit que, de notre part, la disposition était plus grande que jamais pour s'y appliquer et en chercher les moyens;

Que le plus nécessaire de tous était de nous expliquer amiablement, et que le temps et l'expérience ayant montré qu'il y avait beaucoup de malentendu et de disputes de mots dans nos controverses, on a sujet d'espérer que par ces éclair-

cissements elles seront ou terminées tout à fait, ou diminuées considérablement;

Que pour cette raison, un grand nombre de nos théologiens étaient résolus de chercher les occasions de conférer de ces matières avec les ministres que l'on croirait les plus doctes, les plus raisonnables et les plus enclins à la paix; et que l'ayant toujours cru tel, j'aurais grande joie que nous puissions nous ouvrir à fond, comme aussi lui de son côté en a témoigné beaucoup.

Il nous a semblé à tous deux qu'un siècle et demi de disputes devait avoir éclairci beaucoup de choses, qu'on devait être revenu des extrémités, et qu'il était temps plus que jamais de voir de quoi nous pouvions convenir.

Il a trouvé bon et nécessaire d'examiner les causes principales qui ont éloigné de nous ceux de sa communion, et de considérer ce qui serait à expliquer de leur part ou de la nôtre, pour faire qu'ils pussent ou revenir tout à fait à nous, ou du moins se rapprocher.

Nous sommes convenus que la question préalable, et qu'il fallait poser pour fondement, était de savoir si les dogmes pour lesquels ils nous ont quittés détruisaient, selon leurs principes, les fondements du salut.

Etant entrés dans le détail, il a accordé que l'article de la réalité dans l'Eucharistie ne détruisait pas ce fondement, vu que ni nous ni les luthériens ne dénions point la présence de Jésus-Christ dans le ciel, en la manière ordinaire des corps.

Quant à la transsubstantiation, il a reconnu que les siens soutenaient aux luthériens que nous raisonnions en cela plus conséquemment, qu'ils ne font, et que c'était un des arguments dont ils se servaient contre eux.

Et pour l'adoration, il a dit qu'il ne pourrait ni l'improuver ni la condamner en ceux qui croient la présence de Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement.

Sur le sacrifice de l'Eucharistie, après les explications que je lui ai données par écrit, il est demeuré d'accord qu'il n'y avait plus de difficulté. Et toutefois je n'ai rien avancé qui ne soit approuvé universellement parmi les nôtres; et très-assurément l'Eglise se contentera que nos adversaires en conviennent : ce qui doit donner grande espérance de s'accorder dans les autres points, pourvu qu'on veuille s'entendre; puisqu'on a pu convenir de celui-ci, sur lequel lui-même avait cru qu'il y aurait le plus de peine.

A l'égard de la justification, il est aussi convenu d'abord qu'en nous entendant bien, toute la question se résoudrait ou à des disputes de mots ou à des choses très-peu nécessaires; en telle sorte qu'il n'y aurait pas de difficulté pour cet article, qui est néanmoins le principal et le plus essentiel de tous.

Au sujet des prières adressées aux saints, je l'ai fait souvenir qu'il avait écrit et enseigné formellement dans son Catéchisme, qu'elles n'avaient pas empêché nos pères d'être sauvés, pourvu qu'ils aient mis toute leur confiance en Jésus-Christ; et il est demeuré d'accord de l'avoir ainsi enseigné.

Après que je lui eus exposé ce que dit le concile de Trente[1], qu'il ne faut point attacher sa confiance aux images, ni croire en elles aucune vertu pour laquelle elles doivent être honorées, mais qu'on ne leur rend aucun honneur qu'en mémoire, et par relation à ceux qu'elles représentent, il n'y fit pas, la première fois que nous en parlâmes, beaucoup de difficulté; mais une seconde fois il s'y arrêta un peu davantage, me faisant néanmoins connaître que l'on pourrait convenir en cet article et en celui de la prière des saints, à cause que nous ne reconnaissons aucune obligation aux particuliers de pratiquer ces choses.

1. *Sess.* XXV.

En effet, de là on peut voir que nous sommes bien éloignés de mettre l'essentiel de la religion dans ces pratiques, qui ne font partie du culte religieux qu'autant qu'elles se rapportent à Dieu qui en est la fin essentielle et dernière.

Nous parlâmes peu du purgatoire et de la prière pour les morts, mais lui ayant récité mot à mot les passages de saint Augustin dans le Manuel à Laurent[1], et dans les sermons XVII[2] et XXXII[3] des paroles de l'Apôtre, où il distingue nettement trois sortes de morts, dont les uns sont très-bons, et n'ont pas besoin de nos prières, les autres très-mauvais, et ne peuvent en être soulagés, les troisièmes comme entre deux, et reçoivent un grand secours par les vœux et les sacrifices de l'Eglise, ce qui est en termes formels la doctrine que nous professons, il n'approuva pas cette créance; mais lui ayant demandé s'il se serait séparé pour cela de la communion de saint Augustin, il me répondit que non.

Nous n'avons parlé que de ces articles, et en les traitant nous ne sommes pas entrés dans la question, savoir s'il les faut croire ou non, mais seulement dans celle s'ils renversent le fondement du salut; et cela m'ayant donné sujet de lui demander quel était ce fondement du salut, il a décidé nettement, ainsi qu'il l'avait déjà fait dans ses écrits, que c'était celui de la justification et de la confiance en Dieu par Jésus-Christ seul, qu'il a appelé le sommaire de la religion chrétienne, et sur lequel nous avons reconnu plusieurs fois que nous conviendrions très-facilement, pourvu que nous voulussions nous entendre.

Je lui ai rapporté sur ce sujet quelques endroits du concile de Trente, où il est déclaré que le chrétien n'a de *confiance qu'en Jésus-Christ;* et la prière que nous faisons tous les jours dans le sacrifice de la messe en ces mots : *Nobis quoque peccatoribus, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum beatis apostolis tuis et martyribus, intra quorum nos consortium non æstimator meriti, sed veniæ quæsumus largitor admitte, per Christum Dominum nostrum.*

Ainsi, puisqu'il est constant qu'on ne peut nous accuser *de nier ce fondement du salut*, je crois qu'il est impossible de n'avouer pas que notre doctrine ne renverse point ce principe essentiel de la foi et de l'espérance du chrétien.

Sur cela m'ayant demandé si, quand lui et les siens seraient demeurés d'accord que notre doctrine ne détruit pas les fondements du salut, nous croirions les pouvoir obliger par là à la professer,

1. *Cap.* CIX *et* CX, *n.* 29; *tom.* VI, *col.* 237, *etc.* — 2. *Cap.* I, *nunc Serm.* CLIX, *n.* I; *tom.* V, *col.* 765. — 3. *Cap.* II, *nunc Serm.* CLXXII, *n.* 2; *idem*, *col.* 827.

et par là à embrasser notre communion; je lui ai répondu nettement que ce n'était pas ma pensée, et ai reconnu que c'étaient deux choses à examiner avec eux séparément, savoir si une doctrine était véritable ou fausse, et savoir si elle renversait le fondement du salut ou non; que l'aveu de ce dernier ne tirait point à conséquence pour l'autre, et qu'il ne pouvait les engager à autre chose qu'à confesser que de tels dogmes devaient être supportés, mais non pour cela avoués ni professés.

J'ai ajouté toutefois que ce serait toujours une grande avance de convenir de ce point, si nous pouvions; que c'était par celui-là qu'il fallait commencer de traiter de la réunion, et le poser pour fondement; que quand nous ne pourrions pas aller plus avant, quant à présent, ce serait toujours beaucoup d'avoir levé un si grand obstacle; que si lui ou les siens pouvaient être persuadés de ce point, ils étaient obligés en conscience de rendre ce témoignage à la vérité, surtout s'ils en étaient requis; que l'obligation de remédier au schisme était telle, qu'il n'y avait point de salut pour celui qui refuserait non-seulement de conclure, mais même d'acheminer cette affaire par toutes les voies raisonnables; et que, quand nous ne pourrions pas tout terminer d'abord, la charité chrétienne nous obligeait indispensablement de donner toutes les ouvertures possibles à ceux qui travailleront après nous à un ouvrage si nécessaire, et de diminuer autant qu'il se pourrait nos disputes et nos controverses; et tous ces articles ont passé entre nous comme indubitables.

M. Ferry m'ayant dit que c'était une entreprise digne du roi, de travailler à un si grand œuvre, j'ai répondu que cette affaire regardant la religion et la conscience, devait être premièrement traitée entre les théologiens, pour voir jusqu'à quel point elle pourrait être acheminée, mais qu'il ne fallait nullement douter que la piété du roi ne l'engageât à faire tout ce qui se pourrait pour un ouvrage de cette importance, sans violenter en rien la conscience des uns ni des autres, de quoi on savait que Sa Majesté était entièrement éloignée.

Bossuet, *grand doyen de l'Eglise de Metz.*

Le 24 août 1666.

LETTRE V.

DE M. MAIMBOURG[1] AU MINISTRE FERRY.

J'ai reçu vos deux lettres, qui me furent rendues avant-hier au matin par notre correspondant, bien fermées et en fort bon état. Je ne saurais vous exprimer la joie et la consolation qu'elles m'ont données, à cela près, que j'ai quelque déplaisir de ce qu'il semble que ma paresse vous ait donné sujet de croire, pour quelque temps, que j'eusse oublié la personne du monde pour qui j'ai le plus de vénération, d'estime et de tendresse; mais Dieu soit loué de ce que ma dernière m'a justifié dans votre esprit, et a effacé ces fâcheuses impressions, comme vous me faites la grâce de m'en assurer.

Pour ma réponse au livre de M. le cardinal de Richelieu, les reproches que vous me faites sur ce sujet me font trop d'honneur. Cet ouvrage, monsieur, dans l'état où il est, n'est pas assurément digne de vous; et les choses qu'on y a fourrées, en plus de deux cents endroits, me font tant de honte, que j'avais résolu de le désavouer absolument. Ceux qui avaient pris le soin de l'impression n'ont pas eu celui de m'en faire donner quelques exemplaires; néanmoins il faut tâcher d'en recouvrer quelqu'un pour vous satisfaire, et c'est une commission que je donnerai à Varenne, parce que j'en ai cherché inutilement jusqu'ici.

Venons, s'il vous plaît, à ce qu'il y a d'essentiel dans notre commerce; et commençant par M. Daillé, je vous dirai, monsieur, que je n'ai pas cru qu'il fût à propos de lui communiquer vos deux premières lettres, ne sachant pas s'il trouvera bon que je vous eusse écrit, sans sa participation, ce qu'il m'a confié. Il serait, ce me semble, plus à propos que vous prissiez la peine de m'en écrire une, où il ne fût parlé, en aucune façon, de l'avis que j'ai pris la liberté de vous donner; mais seulement du désir que vous avez de vous expliquer nettement, et à lui et à moi, des choses que vous craignez qu'on n'ait prises tout au rebours de votre pensée et de la sincérité de vos intentions, comme quelques-uns semblent déjà l'avoir fait, sans désigner pourtant personne. J'enverrais cette lettre à M. Daillé, avec une autre de ma façon, pour appuyer de mon petit raisonnement ce que vous auriez avancé pour l'accomplissement d'un dessein aussi juste et aussi salutaire que celui qui vous est proposé; et sur la réponse qu'il me ferait, nous verrions quelles mesures il y a à prendre et à garder avec lui.

Pour les assemblées dont on vous a parlé, je vous dirai aussi que je sais très-certainement qu'il s'en tient ici entre des personnes très-habiles, où l'on traite des moyens de ramener les esprits. Je sais de plus, avec la même certitude, qu'il y a des personnes d'autorité, qui ont bon ordre de tout écouter. A la vérité, je vois bien qu'on ne veut pas sonner le tambour, de peur d'effaroucher les esprits; mais je crois savoir, par des voies aussi certaines, que l'autorité se déclarera quand il faudra, et que ce ne sont pas les voies violentes, mais plutôt celles de la douceur qu'on veut tenter. Il est bien vrai néanmoins que la disposition est plus éloignée que jamais de favoriser nos Eglises, ni de faire aucune grâce au général; mais on favorisera, sans doute, et de la bonne manière, le dessein de la réunion en général.

J'ai eu l'honneur de voir M. l'abbé Bossuet, selon que vous me l'aviez prescrit. Je vous assure qu'il a pour votre chère personne tous les sentiments d'estime et d'amitié qu'on peut avoir pour un des plus grands hommes, des plus sages et des mieux

1. Théodore Maimbourg quitta l'Eglise catholique, et embrassa la religion prétendue réformée. Pour justifier son apostasie, il écrivit une lettre à son frère, qui fut imprimée en 1659. On a de lui une *Réponse sommaire* à la Méthode du cardinal de Richelieu, qu'il dédia à madame de Turenne, et dont il est parlé dans cette lettre. Il y prit le nom de *la Ruelle*, et envoya le manuscrit à Samuel Desmarets, qui le publia à Groningue l'an 1661; édition dont il se plaignait beaucoup, comme on le verra par cette lettre. Quelque éloigné qu'il parût de l'Eglise catholique, il ne laissa pas d'y rentrer en 1664, et il y était lorsque *l'Exposition de la Foi catholique*, de Bossuet, parut; mais peu après il l'abandonna une seconde fois, et se retira en Angleterre, où il fut chargé de l'éducation d'un fils naturel de Charles II. Ce fut là qu'il publia une fort méchante Réponse à l'*Exposition*, en 1688. Il l'avait annoncée à ses amis avant que de lever le masque, et c'est ce qui donna lieu à la Bastide, protestant, de dire qu'un catholique écrivait contre l'*Exposition*... Il mourut à Londres vers l'an 1693. (*Edit. de Deforis*

intentionnés de notre siècle. C'est ainsi qu'il parle de vous, avec épanchement de cœur; et il est difficile de l'entendre sur ce chapitre, sans ajouter encore quelque chose aux sentiments les plus avantageux qu'on aurait déjà conçus de votre mérite.

Il est vrai qu'il a eu la bonté de m'expliquer les choses avec tant de netteté et d'équité, et qu'il les met dans un si beau jour, qu'il ne me reste plus de difficulté sur les matières que vous avez déjà examinées ensemble. Après lui avoir fait voir tous les articles de votre lettre qui le regardaient, il m'a montré tous les écrits qu'il vous avait envoyés, tant à Metz que d'ici. Je ne m'étonne pas, après des éclaircissements si considérables, que vous vous sentiez obligé d'approfondir ces matières selon toutes les ouvertures que l'on vous donnera, et je trouve en effet que l'on ne s'est jamais expliqué si clairement.

Je lui ai témoigné là-dessus que je doutais fort qu'il fût avoué de ces choses, mais il s'est moqué de ma crainte, et m'a demandé, en riant, si je le croyais homme à vouloir s'exposer à un désaveu : puis reprenant sérieusement, il m'a dit qu'il n'avançait rien de lui-même, qu'à la vérité tous n'expliquaient pas les choses avec une égale netteté, mais que tous convenaient de ce fond : et que plût à Dieu qu'il ne tînt plus qu'à l'aveu, que pour lui il n'avait jamais enseigné, ni été enseigné, ni cru autrement : qu'au reste, il était bien certain que sa doctrine était conforme au concile de Trente et aux théologiens de sa communion; mais qu'il n'était pas nécessaire d'entrer avec nous dans cette discussion, qu'il fallait voir si nous pourrions convenir, indépendamment de tout cela, et s'attacher au fond des choses. Il a persisté dans tout ce qu'il vous a écrit sur le Sacrifice, sur la Justification et les autres points. Il m'a souvent interpellé moi-même, si j'avais été enseigné d'une autre manière, lorsque j'étais dans leur communion; il est vrai que mes notions étaient fort semblables ou fort approchantes, que ceux qui s'expliquaient bien et qui étaient les plus habiles tenaient un même langage. Il parle d'une manière à bien soutenir ses sentiments parmi les siens, et à y faire venir beaucoup d'autres. Et ce qui m'a le plus satisfait, c'est que je suis convaincu pleinement de sa sincérité, que je puis vous répondre de toutes les paroles qu'il vous a données et qu'il vous donnera à l'avenir. Je vous supplie, monsieur, de faire fondement là-dessus, et d'être bien persuadé, comme je le suis, qu'il ne permettra jamais que, sur les avances que vous vous serez faites l'un à l'autre, on vous pousse plus loin que vous ne voudriez aller. Il m'a répété plusieurs fois que s'il reconnaissait que l'on ne procédât pas de bonne foi, aucune considération ne pourrait l'empêcher de se retirer de la chose et d'en avertir ses amis, étant très-persuadé que Dieu ne veut pas être servi par de mauvaises voies, et qu'il faut poser pour un fondement inébranlable la sincérité et la droiture en toutes sortes de négociations, mais particulièrement en celle-ci.

Je ne dois pas vous omettre, qu'en parlant du sacrifice de la messe, il ne m'a pas dit précisément que tout ce que le prêtre dit après ces paroles : *Hoc est, etc.*, fût inutile; mais bien que ce n'était point en cela qu'était l'essence de l'action du sacrifice, et que très-certainement tous les théologiens catholiques en étaient d'accord, même qu'absolument le sacrifice pouvait être accompli en son essence sans ces prières; ce qui est la même chose que ce qu'il vous a donné par écrit.

Il m'a bien dit, en passant, qu'il y a de vieux préjugés dont nous aurions peine, et vous en particulier, à revenir; mais il ne laisse pas d'être fort satisfait de votre conférence : il dit que vous entrez dans le fond mieux que personne; que vous êtes solidement docte, d'un esprit doux, paisible et parfaitement bien tourné. Vous pouvez juger, monsieur, si j'ai fait un écho aux plus justes louanges et aux plus véritables qui aient jamais été données.

J'ai cru aussi que, pour satisfaire à vos intentions, qui m'étaient marquées par votre lettre, je devais m'informer pour quelle raison on s'était adressé particulièrement à vous; et il m'a dit qu'il ne savait pas quelles pouvaient être les pensées des autres là-dessus, mais qu'il présumait bien que ce ne pouvait être que votre grande réputation, votre capacité et votre manière d'agir si civile et si raisonnable, qui fait qu'on a mieux aimé entrer en commerce avec vous qu'avec d'autres, qui n'ont pas les mêmes qualités; mais que pour lui, outre cela, il avait ses raisons particulières : que monsieur son père et lui avaient toujours été liés d'amitié avec vous; que s'il avait eu les mêmes liaisons avec vos autres confrères, il leur aurait parlé sans difficulté, et leur aurait dit les mêmes choses, même à M. Daillé, s'il le connaissait; qu'il en chercherait les occasions, et n'en perdrait aucune de s'expliquer de la même sorte avec tous ceux qui voudraient y entendre.

Enfin, monsieur, il a traité avec moi d'une manière qui me fait trop voir que l'on y peut prendre une entière confiance. Mais, sans cela, je puis vous dire que j'ai trop bien éprouvé sa sincérité, sa fidélité et son zèle, même à bien servir ses amis, depuis plus de douze ans que j'ai l'honneur de le connaître, pour en douter aucunement.

Je sais de plus, par l'organe du Père Maimbourg, mon cousin, que les Jésuites de Metz ont écrit de vous fort avantageusement et en termes pleins d'estime au Père Annat; que cette Compagnie entre fort dans le dessein de la réunion en général; et puisque ceux-là y entendent, il juge qu'il faut de nécessité que le concours soit universel, et que les dispositions y soient très-grandes.

A Dieu ne plaise donc, monsieur, que nous apportions de notre côté quelque obstacle à une œuvre si désirée, et que la Providence semble déjà avoir si fort avancée; et puisque vous m'ordonnez de dire mon sentiment sur votre procédé en cette rencontre, je ne puis que louer infiniment votre inclination pour la paix, et pour entendre les explications et ouvertures qui y conduisent, particulièrement dans un temps où nous sommes menacés de la dernière désolation, si nous ne prenons comme il faut, et comme vous faites, ce seul expédient qui nous est offert pour nous sauver.

Je suis ici à la source des choses; j'ai des habitudes et des connaissances assez considérables pour pénétrer assez avant dans l'état de nos affaires; et

pour vous dire beaucoup de choses en un mot, il est temps de penser sérieusement à la paix, et je serais fâché que les premières ouvertures vous en ayant été faites, vous n'eussiez pas la gloire tout entière de sa conclusion, pour couronner une aussi belle vie que la vôtre. De tous côtés on nous quitte, et ministres et gens de condition; car je dis qu'on nous quitte, quand je sais qu'on est sur le point de nous quitter, et qu'on ne fait autre chose que chercher une belle porte pour sortir et pour se retirer.

Je suis persuadé, aussi bien que vous, que l'accord n'est pas impossible; et le vrai, le sûr et l'infaillible moyen est de faire ce que vous avez fait, qui ne peut réussir qu'à la gloire de Dieu, et au repos universel de son Eglise et de son royaume. Surtout il n'y a rien de plus nécessaire ni de plus juste que la résolution que vous avez prise de répondre en sincérité, quand vous vous serez enquis de quelque chose, et d'aider à la réduire au dernier point où elle pourra être mise, par les éclaircissements que vous pourrez y donner. Si tout le monde agissait de cette manière, on irait bien loin. Il ne faut point feindre de dire nettement ce qu'on pense, quand on ne pense que bien, que paix et que réunion. A la vérité les esprits mal faits en tirent quelquefois de mauvaises conséquences, auxquelles il faut obvier autant qu'on peut; mais aussi faut-il avouer de bonne foi tout ce qui est véritable, et diminuer par ce moyen, autant qu'on le peut, les controverses qui nous séparent.

J'ai trouvé très-raisonnable ce que M. l'abbé Bossuet vous a écrit là-dessus; et y ayant fait réflexion, j'ai pensé que c'était cette raison là, de dire la vérité tout simplement, qui avait dû obliger M. Daillé et le synode de Charenton de dire ce qu'ils ont dit sur le sacrement de la Cène, sans se mettre en peine des avantages que l'on en voudrait tirer, nonobstant lesquels ils ont bien fait d'enseigner la vérité : et ce serait bien fait aussi de faire de même, dans tous les autres points où l'on pourrait s'accorder. Je ne vois donc pas qu'il faille écouter ici les sentiments de réserve, que quelques-uns proposent. On se défendra toujours bien des mauvaises conséquences, des abus et des surprises; et il ne faut jamais craindre d'avouer et de déclarer ce qui sera trouvé véritable.

Vous avez grande raison d'appréhender les syncrétismes et accords qui ne subsistent que dans des paroles ambiguës et équivoques. Mais de la manière dont vous traitez les choses, on viendra au dernier point d'éclaircissement, on verra à pur et à plein de quoi on pourra convenir, et ce qui se pourra faire pour mettre en repos la conscience d'un chacun. Le premier bien qui pourrait revenir d'une réunion serait celle-ci; qu'entrant dans une même communion sous des explications raisonnables, on bannirait en peu de temps tous les abus grossiers qui se sont glissés depuis quelques siècles dans la religion chrétienne. Je vous supplie de peser bien ceci : *Intelligenti pauca*.

Les affaires de la maison où je suis engagé m'obligent à partir demain pour y retourner, chargé des ordres et des arrêts nécessaires pour arrêter le cours des vexations que nous souffrions depuis quatre mois, par la chicane d'un curé et d'un chapitre de chanoines, nos voisins, qui croyaient se prévaloir du temps. Mais, monsieur, si nous pouvons lier un commerce entre nous trois, je veux dire M. de Bossuet, vous et moi, le chemin serait bien plus court, en lui adressant tout droit des lettres que vous me ferez l'honneur de m'écrire sur cette matière, vous réservant toujours pourtant la liberté de m'écrire tout ce qu'il vous plaira par la voie de M. Gamart, qui me fera tenir vos lettres en toute sûreté; et je vous assure que cette correspondance entre nous trois est, si je ne me trompe, très-conforme à la sincérité de nos intentions. Toutefois, monsieur, je soumets cela à votre prudence et discrétion. Envoyez-moi le chiffre, s'il vous plaît, mais qu'il soit le moins embrouillé et le moins difficile qu'il se pourra; et surtout informez-moi bien de votre santé si précieuse en ce temps-ci. Je vous embrasse du plus tendre de mon cœur, et suis au delà de tout ce que je puis dire, monsieur, votre très, etc. DE PLERVILLE[1].

J'oubliais à vous dire que je me suis rencontré avec un nommé M. de la Parc, ci-devant ministre de Montpellier, et maintenant catholique romain. C'est un de ceux qui s'appliquent le plus à proposer les ouvertures de réunion, et le fait dans des sentiments assez équitables, à ce qui paraît. C'est un homme savant et modéré, et qui a ici des entrées, des habitudes et même de la créance qui peuvent beaucoup avancer les choses. Mais je ne me suis expliqué de rien à lui, ne le connaissant pas assez; car je crois qu'il est toujours bon de se tenir un peu sur ses gardes, mais non pas toutefois jusqu'au point que nous fermions la couche, et que nous ôtions les moyens à ceux qui travaillent à un si grand bien. Mandez-moi, monsieur, de quelle sorte vous voulez que je me conduise en de pareilles rencontres, et avec des personnes qui sont dans cette disposition; car je vous assure qu'il s'en trouve beaucoup tous les jours, et au dedans et au dehors.

A Paris, ce 8 septembre 1666.

RÉPONSE DU MINISTRE FERRY
A L'ABBÉ BOSSUET.

MONSIEUR,

Au même temps que monsieur votre père m'eut fait l'honneur de me rendre votre chère lettre et le mémoire dont il vous a plu l'accompagner, il me remit à vous faire réponse quand il serait de retour d'un petit voyage de huit ou dix jours, dont il n'est revenu que depuis deux ou trois seulement. Pendant cela je me suis tiré des bains, et ai mis fin à l'usage des remèdes pour autant de temps qu'il plaira à Dieu. Je n'ai pas laissé d'être entièrement inutile au dessein que vous me recommandiez. J'ai reçu avis de Paris qu'on m'y avait rendu de mauvais offices, et n'ai pas laissé de convaincre l'auteur, sans l'en accuser, que j'avais raison d'en user comme j'ai fait, et qu'il ne se pouvait pas mieux autrement. Par là je l'ai rendu susceptible d'un meilleur sentiment. J'espère même d'y faire entrer ceux de ce

1. Il prenait ici ce nom factice, mais son vrai nom était Maimbourg, tel qu'il le signera dans la lettre qui suivra. (*Edit. de Deforis.*)

même rang, en les y attirant sans qu'ils s'aperçoivent que l'on en soit empressé.

J'ai dit, comme vous m'avez ordonné, à monsieur votre père quelques petites remarques de mémoire sur quelques articles de notre histoire que vous avez pris la peine de mettre par ordre; mais ce sont choses qu'il faut traiter en personne, et pour cela j'attends la vôtre précieuse, le temps approchant auquel vous me l'avez fait espérer, et je souhaite que l'accommodement qu'on vous propose soit digne de votre approbation. Alors, monsieur, nous pourrons nous faire entendre à loisir l'un à l'autre sur les choses déjà traitées, et sur celles qui restent encore à l'être.

Sur le général, vous m'avez tant dit, et tant fait dire, et tant écrit de si bonnes choses, que je commence à mieux espérer, et à me sentir vous être plus obligé que je n'aurais cru, pour l'honneur que vous m'avez fait de me donner la première part à cette communication. Celui qui a eu l'honneur de vous voir[1], à ma prière, en est si bien persuadé, qu'il n'a pas fait moins d'efforts sur moi pour cela, qu'il en faudrait pour convertir une multitude d'incrédules. Mais, monsieur, les grands biens que vous lui avez dits de moi, où je pense reconnaître votre style, me mettent et me tiennent en une confusion agréable : car ne pouvant douter sans crime de la pureté de votre âme, et ne pouvant pas croire ce qu'il m'en a écrit, sans perdre le reste de ma modestie, et sans me mettre en danger d'être pris pour un autre, je vois en cela un malentendu de votre part qui m'est si avantageux, que quand tous les avis seraient éclaircis, je dois désirer que celui-là ne le soit jamais. Croyez donc, monsieur, s'il vous plaît, que c'est le seul que je prendrai à tâche de faire durer, et que je ferai tout ce qu'il me sera possible pour vous y entretenir, en continuant d'agir de la manière que j'ai commencé, et que vous approuvez, et que je ne m'en cacherai à personne, parce qu'il n'y a rien que de salutaire et que d'honorable.

Je ne sais maintenant comment passer d'un si bel endroit des choses que vous lui avez dites de moi, à ceux de deux ou trois de vos lettres, où monsieur votre incomparable père a pris la peine de me lire deux ou trois fois les favorables témoignages que vous avez eu la bonté de hasarder de moi en de si grands lieux, que je n'ose pas même prononcer après vous, parce que ce n'est pas à moi que vous les avez nommés, et que je ne les lui ai pas osé seulement demander par extrait. Et c'est, monsieur, m'engager avec vous d'une manière bien rare et bien extraordinaire. Vous n'avez pourtant rien obligé qui ne soit à vous, et dont vous ne puissiez toujours répondre. J'ai seulement à pourvoir qu'on ne vous puisse reprocher en ce sujet le défaut des grands hommes, d'avoir volontiers trop bonne opinion de ce qu'ils aiment, parce qu'ils le veulent aimer. C'est aussi sans doute ce que je tâcherai au moins de faire de bonne foi, quelque succès que Dieu veuille donner à l'affaire que vous conduisez si bien, qui me sera toujours glorieuse d'avoir été portée si haut, et de n'y avoir pas été trouvé indigne de votre protection. Cependant, monsieur, pour n'y défaillir point de ma part en ce que je puis faire, je vous envoie, comme vous m'avez ordonné, un gros paquet des choses qui la concernent : car j'ai cru ne pouvoir point vous représenter mieux au naturel les termes du réglement que vous désirez, que par les pièces entières. Vous y verrez, monsieur, celle de M. le lieutenant-général, et les deux sur lesquelles il l'a appuyée : la première qui est un arrêt du 2 de mai 1631, détruite expressément par la bouche sacrée du roi, parlant deux ans après, mise en un autre arrêt contradictoire du 22 septembre 1633, avec ample connaissance de cause; et l'autre qui est l'apostille en réponse à l'article de messieurs de votre clergé, laquelle ne casse point le prétendu intrus, ne nous réduit point au nombre de quatre, ne défend point de prêcher, sinon sans permission, mais seulement de ne pas augmenter notre nombre, ce qu'aussi nous n'avions point fait. Mais, monsieur, ces pièces n'ont servi que de prétexte : car je sais de la propre bouche de l'original, que le vrai motif a été de me réduire à quitter tout à fait la chaire à mon gendre, comme on croyait, et qu'il y avait apparence de croire, en l'état où j'étais alors, que je le ferais plutôt que de laisser partir mes enfants d'avec moi; de sorte que m'étant résolu au contraire, il est advenu, contre l'intention de ceux qui m'ont procuré ce déplaisir, que je la remplis tout entière, et prêche deux fois plus que je n'aurais fait.

J'ai encore, monsieur, à vous faire une très-humble prière, qui est de vous souvenir de cette attache qui m'est de la dernière importance, et qui doit me servir pour le rang après tout le reste. Pour cela, il me serait nécessaire de l'avoir par devers moi par forme de brevet, et même qu'on n'en sût rien à présent; afin qu'il ne semble point à personne que je l'eusse obtenue par quelque engagement, qui serait un soupçon fort aisé à prendre, et bien contraire à mes intentions. Mais enfin je m'aperçois, monsieur, que c'est faire une trop longue lettre à un homme de votre dignité, de mes affaires particulières qui ne vaudront jamais la peine que vous avez eue de la lire, et encore moins celle que vous avez prise d'en tant parler, ni la hardiesse que j'ai eue de les mettre entre vos mains, où je vous supplie pourtant me permettre que je les laisse, comme je fais aussi en celles de Dieu, auquel je recommande aussi les vôtres de tout mon cœur, dont il sait toutes les intentions, qui sont assurément celles que je vous ai protesté d'avoir, et entre autres, celle de vivre et de mourir, votre, etc.

A Metz, le 15 septembre 1666.

LETTRE VII.

DU MINISTRE FERRY A M. MAIMBOURG,

Sur le projet de réunion.

Monsieur,

Je crois qu'il serait superflu que je misse beaucoup de temps à vous assurer que votre lettre du 8 m'a bien apporté de consolation. Outre la qualité naturelle que votre style a de plaire, cette dernière

1. Théodore Maimbourg, le même qui a écrit la lettre qui précède celle-ci.

est si bonne à vous exprimer sur les choses qui me touchent, et si riche en particularités de l'affaire dont vous parlez, que j'en suis comblé; et à chaque fois de plusieurs que je l'ai lue, j'y ai toujours trouvé quelque nouvelle bonté et quelque richesse cachée, tellement que ma joie s'en accumule tous les jours. Et quoique je n'aie pas dû différer à vous en rendre toutes les grâces que j'en puis concevoir, je ne pense pas être encore au bout de bien savoir ce que je vous en dois. Je l'ai lue presque tout entière au Père de Rhodès, jésuite, et procureur du collége, qui l'a admirée en toutes ses clauses et en tout son contexte : c'est celui de la maison avec lequel j'ai lié plus d'amitié. Il a pris grand soin de moi durant mes longues et âpres douleurs, m'a amené un de sa robe, qui se tient au Pont-à-Mousson, et qui fait la médecine avec grande réputation, et est souvent venu demander des nouvelles à ma porte, sans entrer, pour ne donner lieu à aucun soupçon, ni ne me causer le scandale, que le génie qui en a écrit par-delà n'a pu éviter, ou qu'il n'a pas été marri de trouver.

Je vous dirai ici en passant, puisque j'y suis tombé, que j'aurai bien de la peine à me résoudre de vous écrire une nouvelle lettre sur le gros de l'affaire; puisque celui qui vous en a parlé ne l'a pas fait à dessein que je le susse, et ne vous a pas considéré assez mon ami, pour croire que vous m'en dussiez rien apprendre; et ni moi le sien, pour vouloir que je fusse informé d'une chose dont il a dû croire que je devais être averti. Il suffira, s'il vous plaît, quand vous le verrez, de lui faire à fond cette histoire, je veux dire, celle de la proposition qui m'a été faite, et de la manière que je m'y suis conduit jusqu'à présent.

Après ces parenthèses, et retournant au principal sujet de nos lettres, je vous dirai, monsieur, que j'ai eu une raison particulière de communiquer une partie de votre dernière à ce personnage; c'est qu'il me dit, il y a quelque temps, qu'il avait écrit de moi au Père Annat, et lui avait répondu de ma sincérité, autant qu'il désirait qu'il fût assuré de la sienne; et une personne d'honneur, qui a vu sa lettre, m'assura encore hier, qu'elle portait que je suis un homme incorruptible et non intéressé, et lui en donnait quelques marques que je crois qu'il n'ignorait pas : de sorte qu'ayant trouvé en la vôtre ce que le Père Maimbourg, votre cousin, vous en a dit, j'ai été bien aise de lui donner le contentement qu'il m'a témoigné recevoir de cette preuve que j'avais de la vérité de son dire, et de prendre cette occasion, en le remerciant, de l'assurer que j'en veux toujours être persuadé. C'est le premier qui m'a fait l'ouverture de ce grand dessein, et me la fit d'une manière sérieuse et si franche, et avec une telle avance d'abord, que je crus ne devoir pas, comme vous dites, monsieur, lui fermer la bouche sur une chose que j'ai désirée toute ma vie, et dont j'ai fait plus d'une fois déclaration, et où je n'ai trouvé personne qui m'ait contredit.

J'ai écrit amplement à M. l'abbé Bossuet par le courrier précédent; c'est une personne d'un vrai honneur, en qui j'ai confiance entière, et qui m'oblige d'une haute manière, et en des lieux où je ne croyais pas que mon nom dût jamais être porté, comme j'ai appris par ce que monsieur son père m'a fait l'honneur de me lire de ses lettres; et s'il réussit, comme il le désire, et comme je l'espère, il aura plus fait seul que tout le monde. Je ne m'explique pas à lui sur le dernier mémoire qu'il m'a envoyé, parce que nous voilà bien près du temps qu'il m'a fait espérer son retour, étant des choses qui ne peuvent être si bien traitées qu'en présence.

Si je vous ai dit le mot d'inutile, j'ai peut-être passé son expression, mais non pas son sens; car j'ai pris ce mot au regard du sacrifice : or, il avoue que tout ce qui suit la consécration n'y sert de rien, et par conséquent y est inutile, je veux dire, au sacrifice, qui est de quoi nous convenons; tellement que sa pensée doit être, et est aussi en effet, que tout ce que le prêtre a intention de faire, est de rendre la victime déjà sacrifiée présente[1]; et tout ce que Jésus-Christ y veut faire, présupposé qu'il y soit présent, est, non pas de se sacrifier de nouveau, mais de se montrer et exhiber à Dieu, déjà sacrifié en la croix, et rien davantage. C'est ce que nous appelons son intercession, et ce que nous exprimons en l'une de nos prières publiques, que je lui ai lue, et dont il s'est contenté. Tout le différend qui reste, est qu'il croit que cette exhibition se fait à l'autel de leurs temples, et nous en celui du sanctuaire céleste, comme dit l'Apôtre; de sorte que tout est réduit à la présence réelle : c'est aussi l'explication de ces deux messieurs de la Société, lesquels m'ont parlé. Et cela étant réglé de la sorte, tous les arguments que nous avons tant faits, contre la vocation des prêtres à sacrifier, nous deviennent inutiles, et une grande controverse est mise à fin.

Mais assurément, monsieur, ce n'est pas la théologie ancienne de l'Eglise romaine; et quoique Bellarmin et Suarez, que je vous ai nommés, et plusieurs autres qui ont commencé à la raffiner, aient beaucoup attribué, et quelquefois tout le sacrifice à l'acte de consacrer, néanmoins ils veulent qu'il y entre aussi, de la part du ministre public, un acte d'offrir, bien qu'ils avouent que l'Ecriture n'en dit rien, parce qu'il n'y a point de sacrifice sans oblation, c'est-à-dire, sans intention actuelle ou habituelle d'offrir et de présenter quelque chose à Dieu. Mais j'ai posé en fait, et nous avons promis de part et d'autre, de ne regarder point à la manière dont personne se serait exprimé ci-devant, mais d'aller droit au fond; et comme il vous a dit à vous, monsieur, indépendamment d'aucune autorité que de la parole de Dieu. Et plût à Dieu que nous en fussions quittes pour dire qu'ils ne se sont pas assez bien expliqués, et que nous ne les avons pas assez bien entendus, bien que quelqu'un m'ait écrit sur cela d'une manière un peu rude, et avec un dilemme atroce, pour réfuter cette manière de nous rapprocher.

On m'avait déjà parlé de M. Daillé, et j'ai deux collègues qui l'ont connu, M. Ancillon et M. de Combles, particulièrement ce dernier qui l'a précédé ou qui l'a suivi en une même Eglise. Ils m'ont fait une partie de son histoire, mais ils ne nient pas qu'il ne soit savant. J'en ai plus appris de M. de B..... Je n'ai rien à vous dire de la manière dont

1. Voyez ci-après, *pag*. 458, *col*. 2, le véritable sentiment de Bossuet sur cette matière.

vous aurez à user de moi avec lui ou avec d'autres. En celle dont j'agis, je ne crois pas avoir raison de me cacher à personne; mais vous avez tant d'amitié pour moi, et vous êtes si sage partout, que je me dois entièrement négliger entre vos mains. Il me suffira bien, quand il s'en présentera des occasions, que mes intentions vous sont bien connues et que vous les approuvez; car vous les saurez bien expliquer.

Au surplus, monsieur, vous m'avez offert vos amis et vos connaissances à Paris, la source des choses; et puis vous m'écrivez que vous en partez le lendemain, sans me dire où vous allez et si vous reviendrez, et quand : vous pouvez penser que vous me laissez bien embarrassé. Je vous écris, néanmoins, par l'adresse que vous m'avez prescrite, et vous envoie un chiffre, dont j'ai gardé le double, comme vous l'avez désiré, et sauf à y ajouter.

J'oubliais de vous dire que l'on a voulu me persuader que le roi a déjà un mémoire signé de dix-huit ou vingt pasteurs, qui reconnaissent qu'on se peut sauver en l'Eglise romaine. J'ai répondu que si cela est, il faut que ce soit des gens qui y sont déjà, ou qui y doivent entrer, comme j'ai dit à ceux qui m'ont parlé ci-devant de le signer. Après tout, monsieur, il ne nous faut pas laisser surprendre par ces exemples. J'avoue que ce sont des achoppements aux faibles, mais il ne le faut pas être; et quoique je croie qu'il y a beaucoup de choses qu'on peut supporter, je n'estime pas pardonnable, à ceux qui les improuvent, de retourner à les faire, et moins d'en croire d'autres qui ne doivent pas être dissimulées, car il vaudrait beaucoup mieux n'avoir jamais connu la voie de justice, etc.; mais c'est assez à un homme si intelligent.

Pour la fin, mandez-moi, s'il vous plaît, où est votre séjour plus ordinaire; comment se porte mademoiselle, et quelle famille vous avez, et quand vous espérez retourner à Paris, et si vous aurez reçu cette lettre bien conditionnée. Adieu cependant, mon cher monsieur, et priez toujours Dieu pour moi, comme je fais pour vous, singulièrement à ce qu'il nous fasse la grâce de lui demeurer fidèles, et de nous revoir ensemble avec les véritables bienheureux. C'est en sa grâce et en cette espérance que je vous embrasse de tout mon cœur, que je vous remercie humblement de tout le bien que vous dites de moi et que vous me faites, et que je veux être à vivre et à mourir, monsieur, votre, etc.

Ferry.

Je vous supplie très-humblement, monsieur, de conserver cette lettre, pour me la renvoyer un jour si j'en ai besoin, pour montrer la pureté de mes intentions en la profession de la vérité; et pour cette fin je vous prie d'y noter quelque part, quel jour vous l'aurez reçue.

A Metz, le 18 septembre 1666.

LETTRE VIII.

DE M. MAIMBOURG AU MINISTRE FERRY.

Monsieur,

J'aurais bien de la confusion de toutes les louanges que vous me faites la grâce de me donner par votre dernière, du 18 septembre, si je ne savais de quelle source elles partent, et que ce serait une vanité, dont je ne suis pas capable, par la grâce de Dieu, que d'attribuer à mon mérite ce que je tiens de votre pure bonté et de celle de vos amis. Tout ce que je puis m'attribuer avec justice, c'est, monsieur, une passion sincère, vive et constante à vous honorer comme mon père, et comme un des plus grands hommes de notre siècle; et je vous avoue qu'il me fâcherait que vous n'eussiez pas toute la gloire d'une paix tant désirée, si c'est le bon plaisir de Dieu de la faire éclore en nos jours.

Peut-être, monsieur, que le procédé de M. Daillé, tout grand homme qu'il est, n'est pas exempt de quelque jalousie, qu'il n'ait pas été le premier à qui l'on ait fait les premières ouvertures de ce dessein. Quoi qu'il en soit, je ne désespère point, malgré les difficultés que j'y prévois, d'en voir une heureuse conclusion; puisque Dieu vous a, ce semble, choisi entre tous pour une œuvre de cette importance, et qu'il a voulu qu'une réputation aussi belle et aussi pure que la vôtre fût comme le principal fondement et le principal appui de tout ce grand édifice.

Le point du sacrifice est assurément un des plus difficiles à ajuster; mais je suis persuadé qu'il n'est pas impossible de s'approcher et de s'entendre là-dessus, comme sur la plupart de nos autres controverses, et que, dans les conférences que vous aurez avec notre illustre abbé et ces autres amis que vous me marquez, vous ne puissiez enfin trouver des éclaircissements et des biais qui pourront satisfaire les plus délicats, sans blesser leur conscience, ni la vérité.

Je voudrais bien être assez heureux pour me trouver à des entretiens où il y aura tant à profiter; et le zèle de la paix, plutôt qu'aucune opinion que j'aie de ma petite capacité, me fait presque croire que je pourrais bien n'y être pas absolument inutile. Mais le moyen de rompre les liens qui m'attachent ici, sans le secours de ceux entre les mains de qui Dieu a mis toutes les choses qui me manquent? Je suis comme ce pauvre paralytique de l'Evangile, *hominem non habeo;* cependant je fais ce que je puis par-deçà, et peut-être que mes efforts ne seraient pas sans quelque succès, si cette malheureuse passion, je veux dire la jalousie, ne se mêlait pas d'interpréter mes intentions contre toute la netteté de mon procédé et de mes paroles. Il ne faut pas pourtant que cela nous rebute, monsieur, ni oublier que nous ne sommes pas responsables des événements qui dépendent de Dieu seul, mais seulement des choses qu'il a mises en notre pouvoir. Après tout, *in magnis voluisse sat est*, et comme dit Cicéron : *Turpe est quœrendo defatigari, cùm id quod quœritur sit pulcherrimum.*

On me mande de Paris que M. de Bossuet est allé à la campagne, et que notre correspondant en devait partir le 15 du courant pour un voyage de deux ou trois mois. Ainsi je vous supplie, monsieur, de prendre maintenant l'adresse de vos lettres chez M. de Combel, secrétaire du roi, rue des Fossés-Montmartre, en mettant mon nom, et non pas celui de Plerville qui lui serait inconnu.

Votre chère lettre m'a été bien et fidèlement rendue, le 19 du courant; j'ai marqué ce jour au haut de la lettre, comme vous l'avez désiré, et je la gar-

derai soigneusement, afin de vous la renvoyer, lorsque vous le désirerez.

La longueur de ma dernière, et la hâte que j'avais à la veille de mon départ, me firent oublier de vous dire que je partais pour retourner ici, chargé des ordres du roi, et pour arrêter les persécutions d'un curé et de quelques mauvais voisins, qui menaçaient cette maison d'une désolation entière. Mais l'envie que j'avais de me rendre en diligence dans la province, avec des ordres si favorables, ne m'empêcha pas de quitter la route ordinaire, pour prendre celle de Saumur, et de là par Thouars, afin d'avoir l'honneur d'y voir les personnes qui vous touchent de si près, et de conférer avec M. Baucelin, de toutes les choses que vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire; mais par malheur ils étaient à une journée de là, et le guide que j'avais pris à Saumur, et qui m'avait loué un cheval, ne voulut jamais consentir à ce petit détour, parce qu'il dit que nous manquerions à Blaye l'occasion qui l'avait fait résoudre à ce voyage, ce qui était véritable.

Vous me faites trop de grâces, monsieur, des soins que vous avez la bonté de prendre de ma petite famille. Elle consiste en deux enfants, un petit garçon de six ans, et une petite fille qui entre dans la douzième. Ils sont ici tous deux avec leur mère, logés dans le château même, qui est un des plus beaux et des plus magnifiques de la Guyenne. Je suis, avec toute la tendresse et tout le respect possibles, monsieur, votre très-humble, etc.,

MAIMBOURG.

Coullonges, le 13 octobre 1666.

LETTRE IX.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY.

DEPUIS la très-obligeante lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, monsieur, j'ai presque toujours été comme errant en divers endroits; et une personne puissante, et très-bien intentionnée pour l'affaire qui vous touche, ayant été aussi toujours absente pendant ces vacations, je n'ai pu faire encore le dernier effort que je prétends faire par son entremise, pour vous faire accorder la grâce que vous désirez. J'ai laissé néanmoins à Paris des gens très-bien instruits de la chose, et en résolution de vous y servir dans l'occasion. Je n'en ai rien appris depuis, à cause des petites courses que j'ai faites en divers lieux.

Voici le temps qui approche que tout le monde se rassemblera, et que nous pourrons tout réunir pour obtenir ce que nous souhaitons, et surmonter les difficultés que nous avons trouvées plus grandes que nous ne pensions dans l'esprit du maître; parce qu'à ne vous rien dissimuler, il nous a paru peu disposé à faire des choses qui peuvent être tirées à conséquence par d'autres; si bien que ceux qui traitaient la chose, avec une très-favorable intention pour vous, ont jugé à propos de ne presser pas dans le temps que j'ai été à la Cour, et je n'ai point appris qu'ils aient réussi, ni même rien tenté depuis, pour les raisons que j'ai marquées.

Quoi qu'il en arrive, monsieur, vous pouvez tenir pour certain que je n'omettrai rien en cette rencontre, de ce que je croirai pouvoir être utile à votre dessein. J'ai préparé, autant qu'il a été en moi, les esprits; et le témoignage que j'ai rendu de votre personne a été assurément tel que votre mérite extraordinaire me l'a inspiré. J'ajouterai envers tout le monde, et dans toutes les occasions, ce que je croirai pouvoir servir; et du moins j'aurai la joie de pouvoir parler de vous avec l'honneur qui est dû à un homme de votre force.

Au reste, il faut avouer que votre zèle et votre prudence ne peuvent être assez loués dans la conduite que vous tenez avec vos messieurs. C'est un pas important que de disposer à entendre; et votre science, votre autorité, votre poids, votre singulière modération nous y sont absolument nécessaires. Je vous assure qu'on a dessein de procéder de très-bonne foi, et je puis vous le dire avec certitude, parce que je suis instruit à fond de l'affaire; et je vous confesserai en confiance que j'y suis un peu écouté.

A l'égard des explications que je vous ai données, ne soyez en aucun doute, s'il vous plaît, qu'elles ne soient très-constantes parmi les nôtres; tellement que si vos messieurs les reçoivent aussi bien que vous avez fait, il n'y aura rien à désirer sur ces articles.

Je ne feins point de vous dire, encore une fois, que l'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste précisément dans la consécration, c'est-à-dire dans l'action par laquelle le ministre, ou plutôt Jésus-Christ même, rend son corps et son sang présents sur la sainte table par l'efficace de ses paroles, et que Jésus-Christ n'y est offert mystiquement, qu'en tant que par cette action il se représente lui-même à son Père, revêtu des signes de mort, et comme ayant été immolé par une mort effective.

Les prières qui se font devant et après ne sont en aucune sorte nécessaires pour l'essence de ce sacrifice, et c'est le commun avis de nos plus grands théologiens; ce qui n'empêche pas que nous ne les tenions très-saintes, très-vénérables pour leur antiquité, que nous voyons témoignée presque de mot à mot par les Pères, et pleines d'un esprit apostolique qui se fait sentir à tous ceux à qui Dieu ouvre le cœur pour les bien entendre. Mais enfin nous enseignons constamment que le sacrifice peut subsister sans ces prières, à la manière que je vous ai exposée; et en un mot, je ne doute pas qu'il ne soit renfermé tout entier dans la seule consécration.

Il ne faut pas taire toutefois que le cardinal Bellarmin y ajoute quelque chose. Car c'est son opinion, que pour la vérité de ce sacrifice il désire quelque manière de destruction réelle, qu'il établit dans la consomption des espèces, dans laquelle tous ceux qui croient la réalité sont obligés de reconnaître qu'il arrive une cessation de l'être que Jésus-Christ acquiert dans ce sacrement; et cette cessation n'est toujours qu'une mort mystique, puisque la personne de Jésus-Christ demeure toujours inviolable en elle-même. Mais, quoiqu'il soit véritable que tous ceux qui posent la réalité doivent aussi confesser, par une suite nécessaire, cette cessation d'être dans la consomption des espèces consacrées; toutefois ni les plus doctes théologiens, ni même Suarez et Vasquez n'accordent pas à Bellarmin qu'elle puisse être essentielle à l'action du sacrifice.

puisque la consomption le suppose déjà fait, et que c'est là qu'on y participe.

Vous remarquerez, s'il vous plaît, que ces deux façons d'expliquer le sacrifice de l'Eucharistie ne mettent rien, quant au fond, que ce qui suit nécessairement de l'institution de Jésus-Christ, supposé la réalité. Il est permis aux docteurs de proposer chacun leurs pensées pour exposer les mystères; et pourvu que le fond demeure entier, la théologie peut s'exercer à satisfaire la variété des esprits par diverses explications.

Mais je tiens que l'un des moyens qu'il faut prendre et retenir avec plus de soin, dans le dessein d'accommoder nos controverses, c'est de s'arrêter aux expositions les plus simples et les moins embarrassées, qui sont aussi ordinairement les plus véritables. Et c'est pourquoi, monsieur, j'ai choisi celle que vous avez approuvée, et de laquelle il est certain que tous nos théologiens seront très-contents, et qu'aucun n'en demandera davantage pour l'intégrité de la foi; personne n'étant astreint à suivre les sentiments particuliers du cardinal Bellarmin.

Je fais cette lettre plus longue que je n'avais médité, afin de répondre exactement à un article de la vôtre. Mais puisque j'ai commencé une fois de me jeter sur la controverse, sans controverse néanmoins autant que je puis; puisque mon intention est plutôt de concilier que de disputer, et de proposer des explications dans lesquelles on puisse convenir, que de traiter des questions sur lesquelles on chicanerait sans fin, il faut encore que je vous dise ma pensée sur un mot que vous avez dit à mon père.

Il m'a écrit, monsieur, que vous lui aviez témoigné que vous souffriez beaucoup de difficulté touchant l'invocation des saints. Si c'est touchant la question au fond, savoir, si la doctrine que nous tenons sur ce sujet est bonne ou mauvaise, je sais assez les raisons que les vôtres ont accoutumé de nous opposer. Mais ce n'est pas en cette manière que nous avons considéré ces choses. Nous sommes convenus de peser d'abord, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais le rapport qu'elles ont avec le fondement du salut; et en cette sorte j'avoue, vu les grandes et pénétrantes lumières que Dieu vous a données sur ce sujet-là, que je ne puis m'imaginer, en façon quelconque, ce qui peut arrêter en ce point.

Est-il possible que vous croyiez que nous invoquions les saints comme Dieu? et n'avons-nous pas dit assez haut et assez clair, que nous ne les appelions à notre secours que comme nos conserviteurs, et dans le même esprit de communion qui fait que nous prions tous nos frères d'offrir pour nous leurs oraisons, c'est-à-dire tous nos membres à concourir avec nous à notre commune félicité?

Peut-être que vous direz que nous attribuons aux saints qui sont avec Dieu quelque manière de science divine, en croyant qu'ils pénètrent le secret des cœurs, entendant les prières qu'on leur adresse. Mais vous savez, monsieur, que nous sommes bien éloignés de ce sentiment. Lorsque le Fils de Dieu nous a enseigné que l'on se réjouit au ciel, devant Dieu, de la conversion des pécheurs, il ne présuppose pas, dans les habitants de cette région céleste, une science universelle des secrets mouvements des cœurs, ni de ce qui se passe en ce bas monde. Nous entendons aisément que les esprits bienheureux se réjouissent de ces miraculeux événements, autant qu'il plaît à Dieu leur en donner la connaissance; et de même, quand on dira que les saints qui sont dans la gloire peuvent connaître nos prières, ou par le ministère des anges qui sont établis par ordre de Dieu esprits administrateurs pour concourir à l'ouvrage de notre salut, ou par quelque autre manière de révélation divine, jamais votre bonne foi ni votre sincérité ne vous permettront de penser que ce soit élever les saints à la science ni à la puissance divine.

Quand donc vous ne voudriez pas demeurer d'accord qu'ils connaissent en cette sorte les prières qu'on leur fait, tout ce que vous pourriez conclure de plus fort, c'est qu'elles sont inutiles; mais qu'elles aillent à renverser cet unique fondement du salut, dont nous avons tant de fois parlé, c'est-à-dire, la confiance en Jésus-Christ seul, c'est ce que je ne puis entendre. Jésus-Christ est jaloux; mais c'est mal interpréter sa jalousie, que de penser qu'elle s'offense que nous croyions que ses serviteurs puissent obtenir en son nom beaucoup de grâces à leurs frères, ni que nous nous adressions à eux pour cela, ni que nous espérions quelque avantage plus grand du concours de leurs prières que nous ne ferions des nôtres seules. Est-ce s'éloigner de Jésus-Christ que de prier ses serviteurs et ses membres, et ses membres unis avec lui, non-seulement par la grâce, mais par la société de la même gloire, de prier pour nous par Jésus-Christ même? N'est-ce pas pour cela, et dans cette vue, que vous-même avez prêché et écrit que la prière des saints n'empêchait pas le salut de nos ancêtres, parce qu'elle présupposait le fondement essentiel, c'est-à-dire, l'espérance en Jésus-Christ seul?

Je ne sais pas, monsieur, ce que vous avez découvert depuis, qui vous fait trouver tant de difficulté dans cette prière. Mais je suis très-assuré que, pour peu qu'il vous plaise de vous élever au-dessus des vieux préjugés, et de suivre les lumières qui vous sont données, vous verrez que ce n'est non plus renverser le fondement du salut, de prier saint Pierre vivant avec Dieu, que de le prier vivant avec nous.

Mais il faut considérer ici que les plus grands hommes ne voient pas tout; et que si Dieu n'étend leurs vues, elles demeureront toujours trop bornées. C'est donc de lui et du temps qu'il faut tout attendre; et c'est pourquoi je ne cesse de le prier qu'il vous fasse voir combien il est véritable que l'Eglise catholique a retenu constamment le fondement du salut, et que de là vous entendiez combien donc elle a été protégée d'en-haut.

Peut-être que vous verrez, dans une vérité si manifeste, qu'il ne fallait point s'en séparer, et qu'il n'est rien de plus nécessaire que d'y retourner bientôt. Mais, monsieur, vous êtes déjà très-déterminé à en chercher les moyens. Je vous en pourrais proposer beaucoup qui me semblent très-efficaces et très-bien fondés, mais desquels nous ne conviendrions peut-être pas. Reste donc que nous cherchions ceux dont nous pourrons convenir, ou pour

achever tout à fait, ou du moins pour avancer un si grand ouvrage.

Je travaillerai avec diligence à terminer mes affaires, pour m'en retourner au plus tôt; et je vous assure en vérité que ce qui me presse le plus, c'est le désir de continuer nos conférences. J'en espère de grands progrès pour le bien que nous souhaitons, et on peut tout espérer d'une intention aussi pure et d'une charité aussi patiente qu'est celle que vous témoignez, plus encore par vos œuvres que par vos paroles. Les grandes lumières, la sincérité, la modération, tout concourt en vous à me faire désirer de traiter la chose avec vous plutôt qu'avec aucun autre, quoique, selon mon désir, je voudrais parler à tous; mais il faut suivre les conseils de Dieu, qui paraissent dans les ouvertures qu'il nous donne par sa Providence.

J'apprends que vous avez fait votre semaine. Que je crains pour votre santé, et que je désire avec ardeur que nous puissions vous procurer un repos honnête, et avec les circonstances que vous avez raison de souhaiter! Je me sens bien obligé à M. Maimbourg, notre ami commun, qui vous a si bien expliqué les sentiments d'estime et d'affection que j'ai pour vous. Vous me l'avez enlevé, et qui sait si ce ne serait point pour travailler à nous réunir tous en Jésus-Christ? C'est un homme très-capable de tout bien. Mais il s'en est allé bien loin de nous. Dieu est puissant pour ramasser quand il lui plaira, par les voies qu'il sait, tous ceux qu'il veut employer à son œuvre. Je suis, monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

BOSSUET.

Pardonnez la mauvaise écriture et les fautes de ce volume que je ne puis pas relire.

A Gassicourt, le 28 octobre 1666.

EXTRAIT

D'UNE LETTRE DE M. BEGNEGGHER, DE STRASBOURG, A M. BACHELLÉ, PASTEUR,

Sur les projets de réunion, dont il se moque.

27 janvier 1667.

Me trouvant, il y a deux ans, à Ratisbonne, je rencontrai à la cour de Sa Majesté Impériale deux religieux espagnols qui y négociaient des affaires secrètes, lesquels parlaient de cette réunion (des religions) comme d'une affaire fort aisée, et à laquelle le roi leur maître avait une inclination très-forte, et même leur avait donné commission d'en conférer avec les nôtres. A moins que Dieu ne fasse des miracles, ces choses ne me semblent désormais que de beaux songes. Et quelquefois la peau de lion ne servant plus de rien, on prend celle du renard.

Du même au même, du 3 février 1667.

Depuis que j'ai su qu'un des piliers de la religion protestante s'est amusé d'entretenir, plus de deux ans, un de ses ministres à la cour de Rome pour la flatter, je ne m'étonne plus de ce qu'il vous a plu me mander dernièrement d'une nouvelle espèce de syncrétisme.

Les grands se moquent de Dieu qui se moquera d'eux; à quoi il a ajouté ces paroles, ou semblables : mais bien que les choses changeraient en pis, je ne changerai en rien la résolution que j'ai faite de demeurer, etc.

M. Ferry a ajouté de sa main, à cet extrait, l'observation suivante : « Peut-être qu'il entend parler de M. Spanheim, qui a bien été en ce temps-là à Rome connu de tous pour caresser les grands, et où il a composé et fait imprimer un livre de médailles. »

RÉCIT FAIT PAR LE MINISTRE FERRY,

De ce qui s'est passé au sujet du Projet de réunion.

Le dimanche 9 janvier 1667, sur le soir, MM. de Dampierre et de Batilly vinrent me trouver chez moi pour me dire, comme ils firent, que M. le lieutenant-général avait été chercher M. de Dampierre chez lui; et qu'ayant appris de madame sa femme qu'il était au catéchisme, il l'avait priée d'envoyer un laquais le prier de sa part, lorsqu'il en sortirait, de prendre avec lui M. de Batilly, et de le venir trouver pour quelque chose importante qu'il avait à leur communiquer. Eux étant arrivés, il leur avait dit avoir charge de ne leur parler qu'en présence de M. de la Voitgarde; qu'étant allés ensemble chez lui, et l'y ayant trouvé, il leur avait alors déclaré qu'il avait ordre, et faisait sourdement entendre que c'était du roi, de leur faire entendre que Sa Majesté désirait passionnément de voir tous ses sujets réunis en une même créance, que ce serait une couronne ajoutée à la sienne; qu'ils en communiquassent donc avec les quatre pasteurs, et eux avec peu d'autres. Et au cas qu'ils y trouvassent les esprits disposés, on choisirait de part et d'autre, en pareil nombre, gens paisibles, qui conféreraient ensemble sans dispute des moyens de s'accorder. Sur lequel récit que ces messieurs me firent, je leur fis connaître que je trouvais cette proposition étrange, qu'assurément il n'y avait point d'ordre du roi, et je leur en dis mes raisons; et même que le sentiment de ceux qui m'avaient parlé était que cela ne se fît qu'en une assemblée générale du royaume, mais qu'auparavant il y aurait bien des préparations à faire; et je leur dis que j'en parlerais le mercredi suivant, après le prêche, à mes collègues, lesquels ayant tous prié de monter en notre chambre, M. de Batilly présent, nous trouvâmes bon, d'un commun accord, d'en parler à quelques autres que nous appellerions avec nous. Mais parce que M. de Comble qui était de semaine, ne put être induit à s'y trouver qu'après sa semaine, nous remîmes à nous assembler le lundi suivant; et parce que ce jour-là les diacres rendaient leurs comptes en la chambre ordinaire du conseil, je proposai que ce fût chez M. du Bac, fort contraire à cette proposition comme sa femme, le plus âgé, et qui avait sa maison au milieu de la ville et à deux issues, et fut pris l'heure à trois après midi; et proposai d'y appeler M. Bachellé, le ministre, à cause de la matière, à qui fut aussi ajouté M. Jennet, s'il était en ville, avec mesdits sieurs Dampierre et Batilly, M. du Chat, conseiller, qui fut contre, M. Persod, conseiller, MM. Duclos, frères, M. Ancillon; tous

lesquels étant assemblés ledit jour, à ladite heure, excepté MM. Jennet et du Chat, la proposition étant ouverte par lesdits deux messieurs, et moi voulant prendre les voix comme étant de semaine, je fus prié par MM. mes collègues, les du Bac et autres de la compagnie, de commencer à opiner, à cause de l'importance de la matière : à quoi je crus ne devoir pas résister; et après avoir témoigné ma surprise de cette proposition, dit les raisons que je croyais avoir de ne croire pas que le roi eût donné charge de la faire, fait un succinct récit de ce que M. de Bossuet et les Jésuites avouaient, les avances qu'ils avaient faites, le sujet qu'il y avait de louer Dieu, de les voir nous avouer des articles pour lesquels on nous avait autrefois persécutés, que cela pouvait servir à faire voir aux raisonnables qu'il n'y avait pas tant de sujet de nous haïr qu'ils avaient cru; je dis pourtant que je ne voyais pas grande espérance qu'ils fussent avoués, en tout cas que ce n'était pas à nous à entrer en ces discussions, que nous n'étions qu'une Eglise particulière et hors du royaume, qui avons pourtant une même confession de foi et même discipline signées avec les Eglises de France, sans lesquelles nous ne devions rien faire de cette nature; mais qu'il fallait faire une réponse honnête et modeste, parce que le roi en pourrait être averti. Toute la compagnie ayant été de mon avis, je proposai, et M. du Bac aussi, de le mettre par écrit, ce qui fut trouvé bon, et du papier et de l'encre apportés à l'instant. Sur quoi je lus à la compagnie la minute que j'en avais toute dressée, laquelle sembla un peu trop longue; et après que la manière d'en faire une autre eût été fort contestée, que M. du Bac et MM. du Clos et Ancillon, avocats, se furent joints ensemble pour en faire une autre, et l'eurent lue, elle fut encore plus débattue : enfin il fallut se rapprocher de la mienne; et après que j'eus fort insisté à ce qu'on y mît quelques offres d'y apporter en temps et lieu tout ce que nous pourrions, selon que la vérité et la conscience pourraient permettre, enfin toute la compagnie s'y réunit, l'ayant trouvée raisonnable, sans péril et sans conséquence, et qui pourrait satisfaire Sa Majesté, aussi bien que tous les autres qui la pourraient voir, et qu'il en fallait instruire. Et étant enfin dressée comme elle est ici, je proposai de la signer; mais je fus suivi de peu. Les ayant remis au retour des deux messieurs, qui furent priés de la porter à M. le lieutenant-général; ce qu'ils firent dès le lendemain, car il était six heures et demie quand nous sortîmes; et les ayant ledit M. le lieutenant-général menés chez M. de la Voitgarde, là ils lui firent la réponse verbale, et enfin la lui laissèrent copiée; et parce qu'ils lui refusèrent de la signer avec lui, il refusa de leur donner copie de la proposition qu'il en avait faite, comme il avait offert. Ce que M. de Batilly ayant rapporté à la même compagnie, le mardi 25, chez M. du Bac, excepté M. de Dampierre, et M. Fibiel appelé, qui n'y avait pu être la première fois, il fut dit qu'on en demeurerait là; et M. du Clos fut prier M. Dampierre de dire à M. le lieutenant-général, s'il le trouvait à la rencontre, et s'il lui en tenait encore quelques propos, que la compagnie n'avait point trouvé devoir rien faire davantage, et de mettre entre les mains de M. Ancillon ledit avis.

RÉPONSE

Donnée par les ministres de Metz, sur la proposition qui leur avait été faite de travailler à la réunion.

Messieurs, nous avons fait rapport à messieurs nos ministres et autres assemblés avec eux, de votre proposition touchant la réunion. Ils nous ont dit que c'est une chose que tous les bons Français doivent désirer de tout leur cœur, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Mais, comme notre Eglise est unie en une même confession de foi et discipline avec les autres du royaume, et qu'elle n'est que particulière, elle n'a point de droit, et ne peut délibérer sur cette proposition que conjointement avec les autres Eglises de France; étant prêts en ce cas de contribuer en une si bonne œuvre, tout ce que la vérité et leur conscience peuvent permettre.

RELATION,

Faite par le ministre Ferry, de différents faits, qui ont rapport au projet de réunion.

Le samedi 5 février 1667, le Père de Rhodès m'étant venu voir, après m'avoir déjà cherché deux fois, je lui demandai des nouvelles de la proposition qui nous avait été faite par M. le lieutenant-général, qu'il me témoigna savoir bien, mais non notre réponse par écrit, et surtout la clause, que nous étions prêts à contribuer conjointement avec les Eglises de France, ce que la conscience et la vérité pourraient permettre, et en somme protesta ne rien savoir du second voyage de MM. de Dampierre et de Batilly vers lui. De cela nous passâmes au gros de l'affaire, et ensuite je lui dis que nul de nous n'avait cru qu'il en eût eu aucun ordre du roi; que les uns disaient qu'il n'avait aucun ordre que du Père Annat, ou conseil de conscience, et les autres que c'était un concert fait avec le Père Adam et la congrégation des Jésuites.

Sur quoi il m'avoua ingénûment, sous le secret pourtant, qu'il n'avait eu nul ordre pour cela, mais que le Père Adam étant sur son adieu, M. le lieutenant-général lui demanda et à lui de Rhodès, s'il y aurait du mal qu'il nous fît cette proposition; à quoi ils ne s'opposèrent point, pourvu qu'il y eût apparence qu'elle dût être bien reçue et approuvée à la Cour; et ensuite me dit que le Père Adam en avait donné avis au Père Annat, et que lui Père de Rhodès lui en avait écrit au long, à quoi le premier s'en était remis, mais qu'il n'avait eu aucune réponse.

Sur quoi je lui dis que cette proposition avait bien été faite à contre-temps, qu'elle m'avait causé de la peine et du déplaisir, lui en fis un récit sommaire, et ajoutai que le jeudi précédent, 3 de ce mois, M. du Chat, conseiller, m'était venu montrer une lettre qu'il avait reçue de M. Conrard, son beau-frère, où j'étais maltraité, quoique non nommé, à l'occasion de mes éloges qu'on publiait partout de pacifiques, et comme si je donnais les mains, ou traitais déjà des moyens de la réunion. Je le fis souvenir que je leur avais toujours dit que je ne me séparerais jamais de mes frères et collègues; que je ne quitterais jamais rien de la vérité; que tout ce que je leur avais promis était d'ouïr les

adoucissements ou éclaircissements qu'ils me voudraient donner sur les controverses et explications du malentendu, et de leur en dire mon sentiment en bonne conscience, et autant que la vérité le pourrait permettre, et sans aucun engagement; et que j'avais toujours dit que cette affaire n'était pas pour être traitée à part, mais en une grande assemblée du clergé avec les ministres de France, convoquée avec l'avis d'un synode national; que c'était l'ouvrage d'un grand roi qui n'avait plus rien à faire à Paris sous ses yeux; et cela, disais-je, pour m'en détourner, comme n'étant pas du royaume, ni membre de synodes, afin de détourner aussi ce qu'on me disait que le roi m'appellerait : ce qu'il reconnut être entièrement véritable.

Et pour la fin, sur ce qu'il me faisait les recommandations du Père Adam, dont il disait être chargé par trois lettres, et qu'il serait bientôt ici pour se préparer au carême, de le conjurer, et le prier à son arrivée, de se passer de prendre la peine de me venir voir : ce qu'il me promit, en me disant qu'il voyait que je souffrais dedans et dehors.

Sur la proposition qui nous a été faite par MM. de Dampierre et de Batilly, de la part de M. de la Voitgarde, lieutenant du roi en cette ville et gouvernement, et de M. le lieutenant-général au bailliage et siége royal de cette dite ville, et par ordre, comme ils ont dit, de penser aux moyens de parvenir à la réunion des religions d'entre ceux de la religion catholique romaine et nous, et d'en conférer entre nous, et après avec ceux d'entre eux qui nous seront proposés de leur part en tel nombre qu'il sera avisé de part et d'autre : répondons avec tout le respect qu'il appartient, que la désunion qui y est survenue au siècle passé, ayant été une extrémité à laquelle les nôtres n'ont cru se devoir réduire que pour le repos de leurs consciences et pour pouvoir servir Dieu sans l'offenser, il ne nous saurait rien être présenté de plus agréable que la proposition et les moyens de pouvoir retourner à le servir ensemble, comme il le veut être; mais que ne nous étant rien proposé de particulier, nous n'avons aussi rien à répondre de plus exprès, quant à présent; étant prêts, s'il nous en est fait ci-après quelque ouverture, d'en dire nos sentiments, après que nous aurons pourtant communiqué le tout à nos frères du royaume, avec lesquels nous avons signé une même confession de foi, et avons une même discipline, auxquels cette affaire doit être commune avec nous, et en la communion desquels nous faisons profession de vouloir demeurer; promettant néanmoins d'apporter de notre part aux occasions toute la disposition possible, et qui doit être attendue de bons sujets et de bons citoyens, et autant que la matière et la conscience le pourront permettre.

PROJET DE RÉUNION DES DEUX RELIGIONS,

ENVOYÉ PAR LE MINISTRE DU BOURDIEU.

Le duc de Noailles, commandant de Languedoc, soupirait, nous dit l'abbé Millot[1], pour l'exécution d'un projet formé depuis longtemps, auquel plusieurs savants théologiens avaient travaillé, mais qu'on ne verra jamais réalisé sans une espèce

1 Mémoires politiques et littéraires, par M. l'abbé Millot, *tom.* I, *pag.* 69 *et suiv.*

de miracle. C'était de réunir les protestants à l'Eglise catholique. Bourdieu, ancien ministre de Monpellier, lui envoya un mémoire pour être présenté au roi, sur un objet si désirable. Après l'avoir examiné et fait examiner avec soin, le duc resta persuadé que ce mémoire tendait à rendre les catholiques huguenots, et non les huguenots catholiques. Il ne le présenta point; mais il le communiqua au célèbre Bossuet, l'oracle de l'Eglise de France, et le plus redoutable adversaire des novateurs. Voici ce mémoire[1] :

Nous, ministres soussignés, ayant dessein de porter notre obéissance aux ordres de Sa Majesté aussi loin que les grands intérêts de notre conscience pourront nous le permettre, et espérant de sa bonté royale que, voyant les avances que nous voulons faire vers la religion qu'il professe, il ordonnera qu'on nous laissera en repos, et que toutes nos affaires seront en assurance; nous promettons de contribuer de notre pouvoir au religieux dessein qu'il a de ranger tous ses sujets sous le même ministère, et pour cet effet de nous réunir à l'Eglise gallicane, si elle veut nous accorder les articles suivants, selon la promesse solennelle qu'elle a fait dans l'*Avis pastoral*, de relâcher de ses droits en faveur de la paix, et de rectifier les choses qui auront besoin de remède, si la plaie du schisme est une fois fermée. Voici les articles :

I. Qu'il n'y aura point d'obligation de croire le purgatoire; qu'on ne disputera point de part ni d'autre sur cet article, et qu'on parlera avec une grande retenue de l'état où sont les âmes incontinent après la mort.

II. Que l'on ôtera des temples les images de la très-sainte Trinité; que les autres, que l'on trouvera à propos d'y laisser, ne resteront que pour servir d'ornement à l'église, ou pour une simple instruction historique; et que les pasteurs avertiront soigneusement les peuples d'éviter sur ce point les abus, qui ne sont que trop communs parmi les personnes mal instruites.

III. Que les reliques et les autres dépouilles des saints, de la vérité desquelles on n'aura pas raison de douter, seront conservées avec grand respect; mais qu'elles n'entreront point dans le service de la religion, et qu'on ne nous obligera pas de leur rendre aucun culte.

IV. Que l'on n'envisagera que Dieu, seul objet de notre adoration et de notre culte, qu'on instruira le peuple de prendre bien garde de ne rien attribuer aux créatures, pour si éminentes qu'elles soient, qui soit propre ni particulier à Dieu; mais que cependant, puisque les saints s'intéressent dans nos misères, on peut prier Dieu d'accorder aux prières de l'Eglise triomphante, les grâces que l'indifférence de nos oraisons n'obtiendraient jamais de lui.

V. Qu'entre les cérémonies de l'Eglise chrétienne le Baptême et l'Eucharistie sont les plus augustes, et que l'on ne donnera aux autres le nom de sacrement, que dans un sens large et étendu.

VI. Que sur la nécessité du baptême on s'en tiendra particulièrement au canon du concile de Trente, sans lui donner autre forme ou étendue que celle que ces paroles renferment : *Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc et non necessarium esse ad*

1. Nous ignorons la date précise de ce projet de réunion, qui n'est pas marquée dans la copie qui nous en a été confiée avec les originaux des autres pièces qui précèdent. Mais il paraît par les Mémoires de l'abbé Millot, qu'il est de 1684.

salutem, anathema sit. C'est pourquoi on ne donnera aucune modification au canon X du chapitre précédent, qui déclare qu'il n'est pas permis à toutes personnes d'administrer les sacrements, ce droit n'appartenant qu'aux ministres de l'Eglise, qui ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de les conférer.

VII. Que Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement de l'Eucharistie, quoique les voies de sa présence soient incompréhensibles à l'esprit humain; et par conséquent on n'obligera personne à définir la manière de sa présence, ni on n'en disputera point, puisqu'elle passe notre intelligence, et que Dieu ne nous l'a pas révélée.

VIII. Que quand on communiera, on sera dans une posture d'adoration : les communiants rendront alors à Jésus-Christ les honneurs suprêmes qui ne sont dus qu'à Dieu, sans exiger autre chose de personne, pour les espèces de la matière de ce sacrement, que cette vénération profonde qu'on doit aux choses saintes.

IX. Qu'il sera permis au peuple de lire les Ecritures saintes, et que l'on les lira publiquement dans l'église; que le service se fera en langue vulgaire; que la coupe sera administrée au peuple; que l'on ne reconnaîtra point d'autre sacrifice proprement dit, que celui de la croix. Les pasteurs enseigneront aux fidèles, que l'Eglise chrétienne n'a qu'une seule victime, qui s'est une seule fois immolée; et que l'Eucharistie est un sacrifice de commémoration, ou la présentation que le chrétien fait à Dieu du sacrifice de la croix; qu'avant de nous obliger à recevoir l'usage de la confession, on corrigera les abus qui s'y sont glissés, et l'on y apportera les modifications nécessaires pour le repos des consciences.

X. Qu'on ne regardera les jeûnes et toutes les mortifications que comme des aides à la piété, et les moyens pour se conserver en l'état de la grâce.

XI. Qu'on réformera les maisons des religieux, et surtout celle des mendiants, ne conservant sur pied que les sociétés anciennes, comme celles de Saint-Benoît, des Jésuites, des Pères de l'Oratoire; mais les soumettant toutes uniquement à l'inspection et à l'autorité des évêques.

XII. Que les ministres seront conservés dans l'état ecclésiastique, et qu'ils tiendront un rang distingué dans l'Eglise, excepté les bigames, auxquels on aura égard de quelque autre manière.

XIII. Que Jésus-Christ ayant confié gratuitement à ses ministres les sacrements et les choses saintes, ils les dispenseront aussi gratuitement, sans les vendre, comme on a fait jusqu'ici.

XIV. Qu'on déchargera le peuple de ce grand nombre de fêtes qui les accablent, ne conservant que celles des mystères de la rédemption, celles des apôtres, des saints et saintes du premier siècle.

XV. Que les bornes que la dernière assemblée de France a données à l'autorité du Pape, seront inviolables; et que, pour le rang qu'il doit tenir avec les évêques de la chrétienté, il ne sera regardé tout au plus que comme *primus inter pares*.

XVI. Que les pratiques et les cérémonies qui ne conviendront pas à la majesté de la religion, et dont on ne trouve point les traces dans la plus pure antiquité, seront abolies.

XVII. Que sur les questions du mérite des œuvres et de la grâce, on s'en tiendra à la doctrine de saint Augustin et à l'*Exposition* de M. de Meaux.

Signé DU BOURDIEU, LA COSTE.

Dieu veuille répandre de plus en plus son esprit sur les hommes, afin qu'ils ne soient qu'un cœur et qu'une âme, et que nous puissions voir en nos jours cette bienheureuse réunion, selon les vœux et les prières de tous les gens de bien de l'une et de l'autre communion, à laquelle tous ceux qui ont du talent doivent travailler, soit de parole, soit par écrit. *Amen.*

Cependant, ajoute l'abbé Millot, le duc de Noailles écrivit à Bourdieu, en lui adressant un autre projet de réunion, qu'il l'exhortait, lui et ses confrères, à y concourir avec un esprit de paix et de vérité; qu'alors il serait en état de faire valoir auprès du roi ses bonnes intentions; qu'il n'oublierait rien pour en procurer le succès, et qu'il donnerait volontiers sa vie pour un si grand bien. Bourdieu lui envoya ses réflexions sur le projet, et sur les moyens de l'exécuter, et proposa de s'en tenir aux canons par rapport aux points dont on ne pourrait convenir. Le duc consulta Bossuet, dont il reçut cette réponse :

LETTRE de Bossuet au duc de Noailles.

JE ne m'étonne pas, non plus que vous, qu'on ait deviné une chose si grossière touchant la proposition de s'en tenir aux canons. Celui qui la fait n'est pas loin du royaume de Dieu : mais il faut savoir de lui :

1° Dans quel siècle il se borne.

2° S'il n'entend pas joindre aux canons les actes que nous avons très-entiers des conciles qui les ont faits.

3° Si dans les canons des conciles, dont nous n'avons pas d'autres actes que les canons mêmes, il n'entend pas que l'on supplée à ce manquement par les auteurs de ce même siècle.

4° S'il croit avoir quelques bonnes raisons pour s'empêcher de recevoir la doctrine établie par le commun consentement des Pères qui ont été dans le même temps.

5° S'il peut croire de bonne foi que tout se trouve dans les canons, qui constamment n'ont été faits que sur les matières incidentes, et très-rarement sur les dogmes.

Une réponse précise sur ces cinq demandes, nous donnera le moyen de l'éclaircir davantage, pour peu qu'il le veuille, et qu'il aime la paix autant qu'il veut le paraître.

Qu'il ne dise pas que c'est une chose immense, que d'examiner la doctrine par le commun consentement des Pères, qui ont vécu du temps des conciles dont il prend les canons pour juges; car on pourrait en cela lui faire voir, en moins de deux heures, des choses plus concluantes qu'il ne croit. Un petit extrait de cette lettre, et des réponses aussi précises que sont ces demandes, nous donneront de grandes ouvertures.

Je suis à vous de tout mon cœur, et prie Dieu qu'il vous conserve, et toute la famille, que je respecte au dernier point.

23 octobre 1684.

RECUEIL DE DISSERTATIONS ET DE LETTRES,

COMPOSÉES DANS LA VUE DE RÉUNIR LES PROTESTANTS D'ALLEMAGNE, DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG, A L'ÉGLISE CATHOLIQUE;

Par Jacques-Bénigne Bossuet, *évêque de Meaux*, Molanus, *abbé de Lokkum*, *et* Leibnitz, *conseiller intime et historiographe de Jean-Frédéric*, *duc de Brunswick-Hanover.*

Pour épargner aux lecteurs divers embarras qui pourraient les arrêter dans la lecture des Pièces qui composent la première partie de ce Recueil, il est à propos de leur donner quelques éclaircissements.

Le plein Pouvoir adressé par l'empereur à l'évêque de Neustadt, quoique mis à la tête du Recueil, n'est pas la pièce la plus ancienne; puisque l'écrit intitulé Regulæ, etc., avait été fait longtemps auparavant. On l'a mis à la tête, tant parce qu'il était ainsi arrangé dans le portefeuille de Bossuet, que parce qu'on ne pouvait pas lui donner une autre place.

L'écrit intitulé Regulæ, etc., est le mémoire remis à l'évêque de Neustadt par les théologiens d'Hanovre, plusieurs années avant que ce prélat eût reçu le plein Pouvoir de l'empereur. La date qu'il porte, 1691, est celle, non de la composition du Mémoire, mais du second envoi qu'on en fit d'Allemagne à Bossuet, comme nous l'avons expliqué dans l'Avertissement. Nous n'avons pas voulu supprimer cette date qui se trouve dans le manuscrit original; parce qu'il nous était aisé d'en lever l'équivoque.

Nous avons mis la même date à la traduction de ce Mémoire.

Cogitationes privatæ, etc. Cet ouvrage est de Molanus. Nous en avons parlé fort au long dans l'Avertissement.

La traduction de cet écrit est de Bossuet. Voyez ce qu'il en dit lui-même dans la Lettre xvi, qui sera ci-après.

De Scripto cui titulus, etc. Cet ouvrage est la réponse de Bossuet à Molanus, sur lequel nous nous sommes suffisamment étendus dans l'Avertissement.

Le prélat crut devoir traduire son ouvrage en français pour les raisons qu'il détaille dans la Lettre xvi.

De Professoribus, etc. Bossuet fit cet ouvrage pour satisfaire à la demande du pape Clément XI. Voyez notre Avertissement à la tête de cet écrit.

Explicatio ulterior, etc. C'est une réplique de Molanus à la réponse de M. de Meaux. Elle ne fut envoyée qu'en 1694.

PREMIÈRE PARTIE,

Qui contient les dissertations.

COPIE DU PLEIN POUVOIR

Donné par l'empereur Léopold, à M. l'évêque de Neustadt en Autriche, pour travailler à la réunion des protestants d'Allemagne[1].

Léopold, par la grâce de Dieu, empereur des Romains, etc., à tous les fidèles de notre royaume de Hongrie et de Transylvanie, Etats, ou autres, de quelque condition, dignité ou religion qu'ils soient, qui verront, liront ou entendront lire ceci, salut et notre grâce.

Toutes les lois divines et humaines contenant une obligation formelle, et les conclusions des diètes de l'empire, aussi bien que les lettres de fraîche date de la plus grande partie des protestants, qui depuis peu sont entrés en conférence avec notre féal et bien-aimé le très-révérend Christophe, évêque de Neustadt, marquant la grande nécessité qu'il y a, que nous aspirions à ce que dans les royaumes et provinces des chrétiens, tant dedans que dehors de l'empire, il y ait une parfaite union, non-seulement à l'égard du temporel, mais encore à l'égard du spirituel, autant qu'il concerne la foi orthodoxe et le véritable culte d'un même Dieu ; et que sinon toutes (comme la sainte Ecriture et la raison nous font pourtant espérer avec l'aide de Dieu) au moins les essentielles controverses, difformités et méfiances soient levées ou diminuées ; d'autant qu'il paraît à plusieurs, et se trouve ainsi en effet en grande partie, que les diversités de sentiment sur les points principaux viennent du défaut de la charité mutuelle, et de la patience nécessaire pour bien entendre et expliquer sincèrement le vrai sens et opinion d'un chacun, et les significations différentes qu'on donne aux termes ou mots qu'on emploie : et ayant de plus considéré avec combien de succès et d'utilité ledit évêque a travaillé dans la diète de l'Empire et ailleurs, tant sur cette matière sainte, qu'a l'égard de la conservation de notre dit royaume de Hongrie.

A ces causes, nous avons jugé à propos de lui donner par la présente plein pouvoir, et tout ce qui regarde notre autorité et protection royale, et une commission générale de notre part, de traiter avec tous les Etats, communautés, ou même particuliers de la religion protestante dans tous nos royaumes et pays, mais particulièrement avec ceux de Hongrie et de Transylvanie, touchant ladite réunion en matière de foi, et extinction ou diminution des controverses non nécessaires, soit immédiatement, ou par députés ou lettres, et de faire partout avec eux, bien que sous ratification ultérieure, pontificale et royale, tout ce qu'il jugera le plus convenable et utile à gagner les esprits, et à obtenir cette sainte fin de la réunion qu'on se propose. Et en ce point, nous donnons aussi à tous susdits protestants nos sujets de Hongrie et de Transylvanie, y compris encore leurs ministres ou prédicateurs, une pleine faculté de venir trouver ledit évêque au lieu où il pourra être, et d'envoyer à lui publiquement ou secrètement.

Mandons sérieusement et sévèrement, en vertu de celle-ci, sous grièves peines, à tous ceux que leur charge oblige d'avoir égard à ces choses, de ne faire ni laisser faire aucun empêchement à ceux qui viendront ou enverront audit évêque, sur l'invitation qu'il leur aura faite pour la sainte fin susdite ; mais de leur faire toutes sortes de faveurs : comme aussi nous assurons ledit évêque de notre très-clémente protection pour tous les cas et lieux où besoin sera, et particulièrement à l'égard de cette sainte occupation, et de la sollicitation qu'il pourra faire touchant l'exercice de religion, ou tolérance, ou autres matières appartenantes ; le tout en

1. Nous n'avons pas trouvé dans les papiers de Bossuet l'original latin de cet acte. (*Edit. de Paris.*)

vertu et témoignage de nos présentes lettres-patentes, en forme de sauf-conduit et plein pouvoir. Donné en notre cité de Vienne en Autriche, le 20 du mois de mars de l'an 1691.

(L. S.) *Signé*, LEOPOLDUS.

BLASIUS JACHLIN, E. L. Nitrensis,
JOHANNES MAHOLANUS.

REGULÆ
CIRCA CHRISTIANORUM OMNIUM
ECCLESIASTICAM REUNIONEM,

Tam à sacrâ Scripturâ, quàm ab universali Ecclesiâ, et Augustanâ Confessione præscriptæ, et à nonnullis, iisque professoribus, zelo pacis collectæ, cunctorumque Christianorum correctioni ac pietati subjectæ. 1691 [1].

REGULA PRIMA.

Hæc omnium reunio est possibilis, ac per se cuilibet statui ac personæ temporaliter ac spiritualiter utilis, ejusdemque procuratio à Deo, à naturâ, à recessibus Imperii, juxta cujusvis vires et occasionem, ac pro quovis tempore, cuilibet christiano ita præcepta, ut, qui contrarium dixerit, merito ut seditiosus et hæreticus sit habendus.

Hæc nullus doctus et discretus ignorat aut negabit.

REGULA SECUNDA.

Non est licitum, ut ad hanc obtinendam ulla prorsus veritas negetur, ejusque investigatio negligatur : *Pacem et veritatem diligite*, ait Dominus omnipotens [2].

REGULA TERTIA.

Ad hanc tamen non requiritur, imò subinde non expedit, neque licitum est, alteri dissentienti parti veritates omnes manifestare, et ab eâ petere ut errores omnes, explicitè saltem et expressè, deponat. Imò, si hoc ab illius partis ecclesiasticis ministris, saltem pro hoc rerum statu exigas, et his apud plebem suam creditum in minimo diminuas, radicem totam reunionis evellis.

Quia apostoli, Judæos et Gentiles in unâ Christi Ecclesiâ uniendo, errores omnes ipsis etiam Judæis manifestare minimè sunt ausi; nam, verbi gratiâ, sciebant esse errorem sibi persuadere quòd in novâ lege ab esu sanguinis et suffocato esset abstinendum; hunc tamen ipsis detegere non audebant : nam videbant, quòd hi potiùs totam fidem Christi essent derelicturi, quàm hanc à sanguine et suffocato abstinentiam. Unde ob hoc, et ob necessariam uniformitatem, aliis quoque Christianis eadem expressè injunxerunt ut necessariam.

Quia imprimis, dum Ecclesia latina et græca sese in conciliis Lugdunensi et Florentino reunierunt, id nunquam ita factum est, ut episcopi ullius partis errorem pristinum circa fidei doctrinam expressè et publicè confiterentur; sed sese in aliquo utrinque acceptabili sensu explicarunt : talisque explicatio, apud prudentes, idem fuit ac honesta quædam revocatio. Ratio verò hujusmodi agendi est, quia, si pastores publicè et expressè errores suos, quibus populos sibi commissos deceperunt, profiterentur; hi, ob communem plebis simplicitatem, in mentis confusionem et in atheismi periculum inciderent. Cùm enim erga alterius partis pastores necdum habeant fiduciam et notitiam, et proprii errone esse confiteantur, qui illis hactenùs, verbum Dei allegando, adeo firmiter impresserunt, quò se vertant subitò, nescient, facilèque hos confessores lapidabunt.

REGULA QUARTA.

Ad hanc requiritur, ut partes conveniant implicitè circa omnia omnino revelata et definita; id est, ut conveniant circa easdem fidei regulas, eumdemque ultimum judicem controversiarum.

Quia perpauci sunt Christiani, qui sciant expressè et explicitè omnes fidei doctrinas à Deo veterique et modernâ Ecclesiâ definitas. Per hoc tamen bene informatis in omnibus sufficienter uniti censentur, quòd expressè iisdem sese fidei regulis eidemque ultimato judici subjiciant. Quænam illæ? quis iste? Respondeo : Spiritus sanctus primo loco dirigit et definit ad intus, verbum verò Dei ad extra : secundum locum obtinet interpretatio illius verbi data per Ecclesiam universalem. Vide infrà, *Reg.*, IX.

REGULA QUINTA.

Requiritur ut conveniant explicitè circa illa, quæ à doctrinâ et moribus tollunt omnino idololatriam et hujus apparentiam vel suspicionem, omnem summum à creaturis cultum, fiduciam, et amorem soli Deo debitum, omnem omnino derogationem meriti Christi ac sacrificii crucis.

Quia non est licitum in unionem Christianam tales admittere; sed rumpendum cum omnibus istis, qui per aliquid honorem Dei tollunt vel diminuunt.

Regula autem generalis ac prima, circa hæc, est, quam in decreto apud Daillæum de apologiâ anni 1633, capite VII, pag. 35, dant Ministri Charentonenses, agendo de tolerantiâ diversarum doctrinarum circa præsentiam Christi in Eucharistiâ, ubi generaliter docent, non esse errores substantiales, sed tolerabiles, qui Christo, formaliter, directè et immediatè non tollunt, nec substantiam suam, nec proprietates suas, neque opponuntur pietati, seu charitati, seu honori Dei.

Regula secunda est, ut dùm circa doctrinam, vel ritum aliquem, est idololatriæ vel ullius divinæ injuriæ apparentia, illa per publicam declarationem subitò tollatur. Ita enim practicare coguntur, tam Romanenses, quàm Protestantes, uti mox videbitur.

Regula tertia, ut dum una pars orthodoxorum, cum quibus communionem in sacris et sacramentis prætendis, doctrinam aliquam practicat, vel ut tolerabilem habet, tunc et tu illam toleres. Si enim illa alios sic docentes ad communionem ecclesiasticam ac sacramentorum admittit et tolerat, et tu eosdem in conscientiâ vitandos credis, tunc ob hoc,

1. Cet écrit fut composé par les théologiens protestants d'Hanovre, et remis entre les mains de l'évêque de Neustadt. Il en est parlé dans plusieurs lettres de Leibnitz, qu'on trouvera dans la seconde partie de ce Recueil. J'ai cru faire plaisir au public de mettre cet ouvrage à la tête de ce Recueil; parce qu'il a été l'occasion de tout ce que Bossuet et ses célèbres adversaires ont écrit depuis sur le Projet de la réunion, et que d'ailleurs l'abbé Molanus suit pied à pied dans ses *Cogitationes privatæ*, les principes posés dans cet écrit, dont il paraît même être l'auteur. (*Edit. de Paris.*) Ordinairement les éditeurs de Bossuet donnent une traduction française de cette piece. Nous ne donnons pas cette traduction, parce qu'elle n'est pas de Bossuet.

2. *Zach.*, VIII. 19.

à confratrum tuorum Ecclesiâ abstinere cogeris: aliàs, ibi cum his, quos in conscientiâ excommunicas, concurreres et communicares.

Regula quarta : duplex est cultus religiosus : unus est summus, seu ex supremâ æstimatione pendens, qui soli Deo debetur, et alius, qui ob Deum suis servis rebusque sacris defertur. Ita docent Grotius, Amesius, et Daillæus, et cum aliis Lutherus, dicens : *Rex, doctor, concionator, etc., sunt personæ, quas Deus vult religiosè coli; non tamen eis tribuimus divinitatem.* Huic conformiter Calvinus, glossa Heidelbergensis, et Belgica, necnon et alii. Verbi gratiâ, super illud Psalmi XCVIII, *Adorate scabellum pedum ejus*, per scabellum adorandum, seu religiosè colendum, intelligunt arcam Dei, et quòd hæc fuerit imago Dei, quòdque hæc et quævis instrumenta sacra, verbi gratiâ, liber sacer, calix, etc., debeant cum veneratione tractari; non tamen cum illo Romanensium excessu, de quo vide specialiùs Daillæum suprà.

Ex his inferuntur sequentes viæ pacis universalis. 1° Plurimi solidiores protestantes admittunt vel tolerant doctrinam quæ habet, quòd, licet respectu justificationis, gratiæ, et substantiæ gloriæ cœlestis non detur meritum, datur tamen, respectu accidentis vel augmentis; seu uti dicunt, respectu secundi gradûs hujus gloriæ, vocando scilicet *meritum* latiùs dictum, omne illud opus, quod per gratiam Spiritûs sancti ab homine justificato producitur; et licet nullam prorsùs habeat intrinsecam dignitatem et proportionem ad præmium, vel gloriam æternam, illi tamen misericorditer promittitur, illudque verè ac propriè consequitur. Tu Romanæ Ecclesiæ, protestare te in hac materiâ nihil aliud crediturum, et toleraberis, eritque quæstio de nomine ad scholas remittenda, circa quam tamen protestantes semper credent à voce *meriti* congruentiùs abstinendum.

2° Protestantes in Angliâ, protestantes omnes etiam Helveticæ confessionis, in Poloniâ, ac alibi genibus flexis Eucharistiam sumunt : genua, inquam, flectunt in præsentiâ panis eucharistici, per quod ab idololatriâ universaliter excusantur ac tolerantur. Ratio est scilicet, quòd ubivis protestentur sese cultum hunc summum, non ad panem, sed ad solum Christum dirigere. Tu, Romane, dic, scribe ac canta idem ubivis, et æquè à cunctis es excusandus ac tolerandus. Nec tibi obstat, quòd diutius, vel sæpius Eucharistiam sic colas; quia plus aut minus speciem non variant. Si dicto enim modo idololatriæ notam, juxta aliorum præfatorum protestantium exemplum repellas; tunc, error tuus de permanentiâ Christi in Eucharistiâ, ad minus æquè erit tolerabilis, quàm ille de permanentiâ Christi in omni re, qui fraternè in Ubiquistis toleratur.

3° Errant Romanenses, quòd doceant transsubstantiationem, manereque accidentia sine substantiâ; sed, si dicto modo idololatriam repellant, erit error tolerabilis, tum juxta adductam regulam superiorem, tum etiam juxta tertiam. Nam Lutherus, errorem hunc ut tolerabilem passim declarat, dicitque solùm esse quæstionem sophisticam.

4° Circa imagines tolerantur Lutherani. Quare? quia ubivis docent, sese illis imaginibus nullam attribuere virtutem; sed illis uti, ut excitent ad spiritualia quæ repræsentant; et tu, Romane, dic et fac ubivis idem, et æquè eris tolerandus.

5° Tolerantur Patres veteres, hodierni Græci et alii orthodoxi, qui, uti alibi ostenditur, orarunt pro mortuis ac etiam sanctos mortuos coluerunt. Quare? quia, in materiâ purgatorii, sustulerunt venenum hoc, quasi sacrificium crucis non planè satisfecisset : circa sanctos verò, protestati sunt contra summum cultum et fiduciam. Fac tu idem, et excusaberis. Tollunt dicti confratres Ubiquistæ irreverentias erga Christum, asserendo, quod solùm spirituali modo sit præsens. Tu, Romane, dic idem, et idem tolles, eodemque modo excusaberis.

Denique excusantur et tolerantur Lutheranorum nuncupatæ Missæ, licet cum paramentis, et iisdem quasi orationibus et cæremoniis Romanensium fiant. Quare? quia scilicet 1° ipsi non credunt, ibi verè, realiter seu physicè sacrificari, seu occidi, aut separari vitam ac sanguinem à Christo. 2° Neque Christum aliquid de novo sibi, vel ulli, sive vivo, sive mortuo mereri, aut satisfacere pro ullo peccato; quia hæc unicè ac integrè præstitit ac præstat sacrificium crucis; nihil verò aliud in hâc cœnâ fieri, nisi quòd, 1° verè ac propriè ibi Christus ponatur præsens, ad hoc ut verè ac propriè sumatur; et hoc quidem, in memoriam et repræsentationem ac gratiarum actionem pro sacrificio crucis; 2° quod sicut Christus ubivis Patrem interpellat pro nobis, sic, hîc specialiùs pro illis qui ipsum hîc fide vivâ sumunt, et invocant pro peccatis propriis et alienis, Patri passionis suæ merita exhibet ad hoc, ut hæc, his et his applicentur; 3° quòd sacerdos huic Christi speciali benignitati fide vivâ innixus, ibidem pro se et suis populoque specialiter Deo merita passionis proponat. Si tu, Romane, credas et ubivis protesteris, te per tuam Missam nihil aliud credere ac facere, æquè sanè Missa tua coram Deo erit toleranda.

REGULA SEXTA.

Necesse est ut conveniant explicitè circa ordinariorum sacramentorum, ordinariique officii usum et assistentiam, et consequenter, circa doctrinas, quæ hunc usum et assistentiam licitam declarent; quia non habetur sufficienter reunio, quando partes sese adhuc publicè excommunicant. Quænam verò evidentior excommunicatio, quàm dum communionem in sacramentis et sacris sub pœnâ peccati mortalis, et damnationis æternæ sibi mutuò illicitam declarant? Ergo circa doctrinam licitè in omnibus communicandi necessaria est uniformis et expressa instructio. Vide de hoc plura infrà.

REGULA SEPTIMA.

Explicitè convenire tenentur circa unam aliquam saltem generalem regiminis ecclesiastici formam, et circa unum modum, ut hìc absit tyrannisatio conscientiæ ac corporis. Quia cùm Christus, diffusâ per totum orbem fide suâ, unionem et uniformitatem cum omnibus præceperit, et ad hanc, sub tot quotidianis ingeniorum humanorum quæstionibus et differentiis introducendam, tam Romani quàm protestantes, uti infrà ostenditur, Concilia generalia necessaria agnoscunt.

Hæc verò præsertim nunc, ubi christianitas tot diversis ac innumeris principibus subest, vel congregare, vel solidè dirigere absque aliquâ saltem generali circa regimen ecclesiasticum uniformitate

et subordinatione est impossibile; quia neque episcopi Hispani vel Galli per principes Germanos, vel vice versâ, alii per reges Hispaniæ aut Galliæ, sese congregari patientur; imò cuncta Romanensium regna, juxta sua principia, in conscientiâ credere tenentur, quòd Concilia, absque Papæ auctoritate, sint nulla, episcoporum ad ipsum subordinatio jure divino illi competat; absque hâc ergo omnia hæc regna concilia et pacis media rejicient.

2° Regimen per christianitatem uniformiter introductum est, ut pastores ordinarii subsint episcopis, hi archiepiscopis, illi patriarchis; horum sunt quinque, scilicet Romanus, Constantinopolitanus, Antiochenus, Alexandrinus, et Hierosolymitanus, et inter hos supremus vel primus, jure tamen humano, Romanus.

3° Hunc Augustana Confessio, aut ejus Apologia, et professores Smalcaldici, nunquam rejecerunt: imò, ob dictum christianitatis statum, amore pacis universalis, tolerandum declararunt: solam ipsius in conscientias et corpora tyrannidem sunt detestati. Hæc verò tolletur, si dicta et dicenda observentur. In hoc verò casu, licet illi infaillibilitas non attribuatur, in iis tamen, quæ nec Scriptura nec Ecclesia definit, sententia ipsius (prout superioribus debetur) privatorum quorumcumque sententiæ aut dictamini præferetur, illique in iisdem pia credulitas, et in cunctis spiritualibus ac licitis obsequium præstabitur; nulla tamen illius decreta, absque localis principis consensu, publicare licebit.

REGULA OCTAVA.

Debent convenire explicitè circa illos Ecclesiarum mores et ritus, qui absque populi christiani cujusvis, vel etiam unius partis omnimodâ conturbatione, omitti vel introduci non possunt, et per consequens etiam circa doctrinas, quæ, horum rituum vel morum usum, aut tolerantiam, vel omissionem, licitam declarant.

Quia, sicut suprà visum est de Judæis ratione abstinentiæ à sanguine, quòd Apostoli, hunc morem, tunc superstitiosum, tollere non sunt ausi, imò uniformitatem aliis quoque in hoc præceperunt; deindè, sicut ob ejusdem plebis Judaïcæ fragilitatem, Timotheum suum Paulus circumcisionem, coram Deo jam abrogatam, et mox publicè abrogandam, suscipere jussit: sic quoque, modò multa talia sunt, quæ, sine Protestantis et Romanensis plebis conturbatione, saltem extra concilii alicujus generalis adminiculum et auctoritatem, omitti aut introduci non possunt.

Lepidum est quod, circà hæc, priori sæculo, in quodam Carinthiæ territorio contigit. Introduxerat illius dominus ministrum Helveticæ Confessionis, qui juxta illam, subditos informaret: persuaserat autem illis plura substantialia fidei Romanæ opposita se traditurum. Ubi occurrit dies solitæ alicujus ad distantem Ecclesiam peregrinationis et processionis, et hujus quoque abrogationem persuadere tentasset, adeò in eum excanduerunt, ut mortem ipsi quoque domino minati sint, nisi, presbyterum talem adduceret, qui servaret processiones; sicque, ob nudum accidens, totam substantiam reformationis usque in hunc diem rejecerunt.

Nota, quòd puncta hujusmodi extremæ apprehensionis apud clerum plebemque Protestantium essent, verbi gratiâ, subtractio calicis et obligatio ad cælibatum, ritusque quos hucusque pro idololatricis habuit: ex parte verò populi Romanensis, reformatio subita omnium solitarum precum, signorum sacrorum, ac cæremoniarum, necnon obligatio ad susceptionem sacramenti, extra assecurationem ordinationis illius qui illud administrat. Nunquam enim reunio vel introducetur, vel persistet, nisi pastores utriusque partis circa modum licitum et honestum, nulliusque honori aut conscientiæ præjudiciosum, hæc populis, utriusque partis, vel expressè concedendi, vel discretione apostolicâ, condescendendi, dissimulandi aut tolerandi inter se fraternè conveniant. Hoc verò fieri posse, tam ex dictis quàm ex mox dicendis, sufficienter infertur.

REGULA NONA.

Requiritur ut conveniant explicitè circa unum eumdemque modum in publico abstinendi, tolerandi, et ad dictum eumdem divinum judicem remittendi omnes omnino reliquas fidei controversias, quæ à dictis doctrinis distinguuntur, et amicabiliter necdum sunt compositæ, vel ante præfati judicis decisionem difficulter componentur, quæque absque alicujus partis gravi, scandalo, ex eo scilicet quòd hujusmodi materias, ut articulos fidei jam definierit et habeat, coram plebe distinctiùs ventilari nequeunt.

Quia, 1° secuti Romanenses transsubstantiationem, præsentiam Christi permanentem, communionem sub unâ specie, Tridentini concilii infaillibilitatem et Papæ supremam jure divino auctoritatem, pro articulis fidei et pro pupillâ oculi habent, et extrà concilium difficulter componentur; nihilominus, pro amore pacis, hæc singula, et alia quævis, quæ protestantes dubia solemnia movent, et movebunt, novi concilii disputationi et decisioni subjicere cogentur: sic, vice versâ, et haud dubiè etiam protestantes, amore pacis et unionis, sese, tam circa hæc quàm circa quævis alia (à quorum apprehensione, etiam Romani, extrà concilium sese liberare non possunt), concilio subjicere tenebuntur.

2° Sicuti Romani debent, intuitu tam suprà explicatæ discretæ subjectionis ad papam, quam etiam ad hoc Concilium, deinceps ab omni excommunicatione et schismatis censurâ, circa illos Protestantes, qui ad eam parati fuerint, sanctè abstinere, sic et protestantes, ab omni censurâ idololatriæ, hæreseos et erroris substantialis pariter abstinebunt. Sic quoque necesse omnino erit, ut dictas controversias, antè vel extrà Concilium et extrà discretorum privata legitimè instituta colloquia coram populis non ventilent. Cùm enim hæ controversiæ, pro unâ parte, numero articulorum fidei jam sint insertæ, ventilatio esset articulos fidei, ac consequenter errorem substantialem sibi mutuò ac publicè objicere; quod unioni substantiali directè opponitur.

Aliud est aliis quibusvis quæstionibus etiam gravissimis, quæ non solùm intrà et contrà Protestantes, sed etiam inter ipsos Romanos in dies in scholis acerrimè objiciuntur. Hæ enim à totâ illorum vel aliorum Ecclesiâ pro fidei articulis non sunt declaratæ.

Ne tamen, ab hoc dictum futurum in Ecclesiis silentium, plebs alteræ alteriusque partis credat pastores suos, circa fidei articulos vel cessisse, vel

dubitare, illi, præsertim sub unionis initium, inculcandum est, quòd quidem partes sese in illis necdum explicitè componere potuerint; pro pace jamen omnia illa resolvisse, quæ in talibus, ipsi Apostoli et tota Christianitas semper practicarunt, remittendo scilicet ultimatam decisionem Concilio, et quòd, sese ad interim, in omnibus ac quantum veritas in conscientiâ patitur, et quotidiana praxis exigit, pro pace mutuò accommodent. Hinc, sedes Romana plebi reddat usum calicis, principibus jura, et presbyteris relinquat uxores; iisdem pristinas confirmet ordinationes : protestantes verò, vice versâ, ad Ecclesiæ suæ latinæ et pristini patriarchæ unionem et obedientiam, salvâ libertate evangelicâ suprà explicatâ, revertantur.

Denique, quòd licet partes suprà tactos articulos sese Concilio subjiciant, non tamen ac si de iis actu dubitent; sed ut concordia christiana, ad quam Deus obligat, per viam Concilii à Deo ordinatam introducatur, et pars non errans in veritate confirmetur, errans verò dictâ viâ Dei instruatur.

REGULA DECIMA.

Ad hanc necesse omnino est, cujusvis partis sive principibus ecclesiasticis, sive temporalibus, sive Ecclesiæ pastoribus, sive nobilibus laicis, sive plebeis et rusticis, omnes omnino illas præeminentias, jura, et emolumenta, quæ hactenus et in hodiernum diem possederunt et possident, intacta relinquere, quæ salvo jure divino, salvâque conscientiâ ipsis relinqui, quibusve ipsi licitè uti possunt et volunt, imò ut singula singulis per reunionem potiùs augeantur, modis omnibus est laborandum : idque fieri posse ac infaillibiliter futurum, certis rationibus et indiciis convincitur.

Ratio est, quia hi omnes, saltem consensu, ad rem concurrere debent, et absque his omnes non facilè concurrent; probanturque verò dictæ utilitates; quia,

1° Populus utriusque partis fruetur plenâ pace cum omnibus patriotis, qui hucusque ob Ecclesiarum schisma sese sæpè dilacerarunt, et exteris in prædam dederunt.

2° Nobilitas protestans habilitabitur ad tot præbendas, necnon ad tot ecclesiasticos principatus.

3° Clerus protestans non solùm retinebit præsentia, sed etiam hâc viâ cum prolibus suis juvabitur ad innumera beneficia et prælaturas, etiam in distantiâ perfruendas, necnon ad ipsos quoque episcopatus.

4° Romanenses quidem temporalibus diminuentur, (dum scilicet circà dicta beneficia et principatus, quos nunc soli possident, cum Protestantibus dividere cogentur) illorum autem patriarcha à pristinis filiis suum recuperabit honorem.

Denique principes protestantes, imprimis hâc unicâ viâ, de cunctis principatibus ecclesiasticis quos nunc possident, eo modo, quo factum est Regi Galliæ circà Metas, Tullum et Verdunum, assecurabuntur. Absque hâc verò, facilè aliquis invenietur, qui ut prætextum habeat Germaniam invadendi, habeat Papam de illis ablatis ubivis protestantem; necnon reliquos reges et principes Romanos, de talibus aliàs non nihil cogitantes; necnon anteà memoratam majestatem christianissimam excitabit, quæ olim in hoc non concurrit, nunc verò Protestantes egregiè inter se dividere sciet.

Deinde, circa merè spiritualia, substantiam eorum quam ipsi nunc prætendunt, ut scilicet absque illorum voluntate et concursu, nullus ad ea adhibeatur, vel nihil in iis novi introducatur, retinebunt. Præterea circà temporalia, ipsi et ipsorum hæredes, cunctæque proles pro viribus et occasione à sede Romanâ ad dignitates imperialem, electoratum, ac ad alios suis potentiores principatus ecclesiasticos adjuvabuntur.

Denique, ipsi sibi, et suis coram Deo et hominibus, gloriam parient infinitam : quòd scilicet auctoritate, consilio, exemploque suo inter Christianos, præsertim Germanos et Hungaros, schisma tollendo, christianitatem totam ab hodierno extremo periculo liberaverint.

Nihil ergo nunc restat, quàm ut fundamenta fidei, inter partes uniformiter intelligantur.

Quæres ergo quænam sint fundamentales fidei regulæ.

Respondeo juxta suprà dicta[1], etiam extrà controversiam esse, quòd qui interiùs principaliter dirigit sit Spiritus sanctus, exteriùs verò ac fundamentaliter verbum Dei. Hæ ergo sunt duæ unicæ fundamentales regulæ.

Regula autem secundaria et his subserviens, est interpretatio Scripturæ, quæ habetur communi consensu, aut praxi, tum Ecclesiæ primitivæ et veteris, tum totius christianitatis hodiernæ (quæ sub his quinquæ patriarchis, Romano scilicet, Constantinopolitano, Antiocheno, Alexandrino et Hierosolymitano comprehenditur) tum aliùs novi et œcumenici legitimique ac liberi concilii.

In sequentibus nimirum omnes christiani conveniunt, 1° quòd concilia quædam non sint per se ac semper necessaria, sed solùm subinde per accidens; dum nimirùm publica ecclesiarum seditio aliis viis tolli non potest.

Conveniunt 2° quòd, saltem in foro externo, scripturæ interpretatio à concilio data, sit præferenda propriæ ac privatæ; nam, ob id Augustana confessio tale concilium pro medio ultimato et antiquo pacis ecclesiasticæ declarat et postulat. Synodus Dordracana, et aliæ omnes utriusque partis, ac etiam ipsorum apostolorum idem confirmant. Confirmat denique idem, sat pulchrè, synodus Charentonensis, dicens, quòd, *si cuilibet privatæ interpretationi adhære liceret, tot essent religiones quot Parochiæ.*

Conveniunt 3° quòd concilia œcumenica sæpius erraverint, neque unquam ipsis Spiritus sanctus seu infaillibilitas etiam pro foro interno, singulos scilicet ad assensum internum obligans, attribuatur ratione suî, sed ratione supervenientis consensûs majoris partis totius christianitatis; cui scilicet, Spiritûs sancti promissio est facta : tunc verò supponi posse ac debere hunc consensum majoris partis, [omnium enim assensum nullum concilium exigit, aut unquam obtinuit, ut infrà declaratur] dum concilium legitimè processit; quia tunc, singuli boni christiani, hoc internum conscientiæ dictamen sibi formarentur : verum quidem est pastores posse errare, sed etiam ego errare valeo; quia verò in rebus salutis et veritatis æternæ, tutiorem partem eligere debeo, tutior verò est interpretatio congregatorum meorum pastorum, quàm mea sola : tum quia sese promisit Christus illis, qui in suo nomine con-

1. *Reg.*, v.

gregantur : tum, quia dicit per apostolum quod *dederit pastores, ut non circumferamur omni vento doctrinæ, in circumventionem erroris*[1] : tum, quia ipsemet, ob id utique, ait, quòd *qui Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*[2].

Confirmatur hæc veritas, quia si quilibet ad hoc internum dictamen tunc non obligaretur, impium esset excommunicare illum, qui concilio non credit, impiumque esset cogere, ut quivis juxta concilium ad extra prædicet : impium est enim, ut quis ad extra prædicet, id quod ad intus non agnoscit ut verius : ad hæc verò quemvis cogunt omnia prorsus concilia vetera et nova : ergo agnoscunt quemvis ad dictum assensum internum obligari, quando concilium legitimè processit.

Conveniunt 4° quòd non sit pacem quærere, et Ecclesiam ad statum Ecclesiæ veteris reducere, sed lites Ecclesiæ ampliare, si quis pro legitimo Concilio, novas aliasque quærat conditiones, quàm illas quas hucusque, ac in quatuor notis primis veteribus generalibusque Conciliis receptis, christianitas servavit. Hæ verò non fuerunt aliæ quàm sequentes.

1° Omnes christianitatis episcopi fuerunt citati, et hi soli, necnon alii ipsis quasi similes, vel accedentes[3], [quales utique erunt præcipui protestantium theologi, qui reunionem promoverint] fuerunt judices votantes concilii. Vide acta concilii Chalcedonensis, ubi præter hos reliqui superflui declarantur.

Ad disputandum quidem, ac ad consulendum, quivis dictus fuit assumptus; sed quia officium talis judicis, cujus sententia totam christianitatem obliget, est supremæ dignitatis, et non solùm doctrinam, sed etiam experientiam et prudentiam in gubernandis Ecclesiis exigit, quæ in solis dictis prælatis supponitur, sanè, si præter hos quilibet christianitatis doctor ad id culmen et munus assumi debuisset, concilia generalia infinitam generarent confusionem et prætentionem : et quis omnes has evitare poterit?

2° Non attenderunt ad numerum vel nationem episcoporum advenientium; nam in Nicæno primo perpauci latini adfuerunt, illudque tamen pro generali habetur : ergo ad hoc sufficit, ut omnes citentur et admittantur, dictaque et mox dicenda serventur.

Deinde, cùm omnes citari debeant nationes et episcopi, in nullius sanè est manu hujus vel illius nationis numerum limitare, præferre, aut æquare, vel aliquos præsules legitimos rejiciendo diminuere. Æqualitas numeri solùm circa illos, qui utràque parte publicè disputarunt, fuit servata.

Attenderunt itaque ac unicè, circa antistites et judices; ut singuli suprà dictæ fidei articulos accuratè observarent, ut singuli plenè audirentur et intelligerentur, singulique juxta dictas regulas liberè votarent; sed hæc infrà confirmantur.

3° Licet veriùs dictum unius solius plurimorum sit opinioni præferendum; an verò, hic vel ille veriùs diceret, hoc fuit non unius vel alterius, sed majoris partis judicare; et generaliter, pro sententià conclusà totius concilii habitum fuit id, quod per præsidem, consentiente majore parte concilii, determinatum et publicatum fuit.

4° Illi, qui sententiæ hoc ordine prolatæ, resistere voluerunt, pro hæreticis sunt declarati, et excommunicati. Ita in quovis synodo ac tribunali, à cunctis practicatur Christianis. Vide acta et modum synodi Dordracanæ, quam omnes alii reformati approbarunt, ubi, dum remonstrantes protestarentur, quòd major pars pastorum ibi judicantium, ipsis semper fuisset contraria, replicavit synodus, quòd contra præceptum et leges non datur exceptio : deinde quòd Christus promiserit adsistentiam, et supponendum quòd non permittet, ut pastores congregati aliquid doceant, quod oviculas seducat, etc.

Nota pro nostro casu, qualiter [uti infrà referetur][1] sese subindè omnes episcopi monarchiæ Hispaniæ, Papæ Romano opposuerint. Vidimus quid nuper fecerint Galli; notumque est quot et quàm sanctissimi viri per totam christianitatem reperiantur, qui sese sanè ab agnità ex verbo Dei veritate avelli non patientur, ac pro veritate morientur.

Singuli etiam, si placet, faciant juramentum sinceritatis et libertatis. Assistent quoque, ut judices, permulti Protestantes promoti : Concilium non cessabit, nisi dum, jam factà in substantialibus reunione, omnis omnino diffidentia substantialis evanuerit.

Tota insuper christianitas pro Concilio orabit. Tota fiducia infaillibilitatis non super industrià vel numero horum vel illorum, sed super assistentià Christi fundatur. Leges sanctas, stylum pristinum, continuum, universalem, et juxtà dicta omninò necessarium, ob unius solius partis gustum, tota christianitas undequaque accurrens sibi tolli non patietur, unamque solam nationem aliis omnibus christianis in numero et pondere æquare tyrannicum esset et impium, nunquamque in orbe visum. Cuilibet enim citato judici relinquenda libertas : et juxtà majora in cunctis tribunalibus procedere natura, ratio, et praxis docet universalis.

Conveniunt 5° quod illi, qui Concilio non interfuerint, per hoc de dictarum conditionum observatione assecurent, quod id nimirum attestetur major pars dictorum judicum, qui interfuerunt. Ubi verò hi obierint, attenditur ad id, quod horum pars major in suis synodis, catechismis, libris, aut academiis de hoc attestatum reliquerunt. Alia sanè, circà distantia aut præterita, non datur via solidior, uti dixi semper; quia, quidquid pars major, ut omnes præsertim illi antistites qui condemnati sunt, uniformiter in et extrà ac de Concilio loquantur, neque requiritur neque naturaliter est possibile. De quatuor etiam primis et sacrosanctis Conciliis Ariani et alii ibi condemnati usque in hodiernum diem pessimè loquuntur.

1. *Eph.*, IV. 14. — 2. *Matth.*, XVIII. 17.

3. L'auteur veut apparemment parler des chorévêques, qui n'étaient que de simples prêtres, subordonnés aux évêques, quoique d'une dignité supérieure à celle des autres prêtres, et telle à peu près qu'est aujourd'hui celle des doyens ruraux. Le ministre de la Roque et les autres protestants font tout ce qu'ils peuvent pour élever les chorévêques presque au rang des évêques; mais ces chorévêques n'eurent jamais voix délibérative dans les conciles, à moins qu'ils ne tinssent la place de quelque évêque, quoiqu'ils y eussent séance immédiatement après les évêques, et avant les prêtres. Voyez ce que dit Bossuet dans sa réponse aux *Cogitationes privatæ*, pour prouver que les ministres protestants ne peuvent avoir voix délibérative dans le concile. (*Edit. de Paris.*)

1. On dit plusieurs fois dans cet écrit, qu'on prouvera plus bas des points dont il n'est plus parlé dans la suite; ce qui me fait juger, ou qu'on voulait faire quelque autre écrit, ou qu'on avait en vue celui de l'abbé Molanus, que nous donnerons à la suite de celui-ci. (*Edit. de Paris.*)

COGITATIONES PRIVATÆ

DE METHODO REUNIONIS

ECCLESIÆ PROTESTANTIUM

CUM ECCLESIA ROMANO-CATHOLICA,

A Theologo quodam Augustanæ confessioni sincerè addicto, citra cujusvis præjudicium, in chartam conjectæ, et superiorum suorum consensu, privatim communicatæ cum Illustrissimo ac Reverendissimo DD. Jacobo Benigno S. R. E. Meldensi episcopo longè dignissimo, prælato non minùs eruditionis quàm moderationis laude conspicuo; hâc fine ut in timore Dei examinentur, publici autem juris nondum fiant.

THEOREMA.

Reunio Ecclesiæ protestantium cum Ecclesiâ romano-catholicâ non solum est possibilis, sed et utilitate suâ, sive temporale commodum respicias, sive æternum, usque adeò se omnibus et singulis Christianis commendat, ut ad illam veluti jure divino, naturali et positivo in recessibus imperii expresso, præceptam, unusquisque pro virili portione symbolam suam, dummodo occasio se obstulerit, quovis loco ac tempore conferre teneatur.

EXPLICATIO.

Loquor de tali reunione, quæ fit salvâ utriusque partis conscientiâ, salvâ utriusque partis existimatione, salvis utriusque Ecclesiæ principiis et hypothesibus. Quoniam enim in Scripturis jubemur *pacem et veritatem*[1], hoc est talem pacem quæ veritati non præjudicet, diligere ac sectari, absit ut pro obtinendâ pace et concordiâ ecclesiasticâ, una vel altera pars statuat quidpiam, aut admittat conscientiæ suæ adversum, *et lucem vocet tenebras aut tenebras lucem*[2], sed veritati litet potiùs in omnibus, et quod errori censeat affine, cunctis modis à se amoliatur. Hæc autem sive veritatis professio, sive agnitio erroris, prudentiæ regulis et apostolorum praxi conformiter, ita erit instituenda, ut nec scandalum, multò minus religionis vilipendium, inde redundet in infirmos, nec existimationi, honori, aut auctoritati antistitum, ac doctorum Ecclesiæ ullum creetur præjudicium; id quod fieret, si una aut altera pars prætensos errores suos revocare, aut, in reconciliationis methodo, in se quippiam admittere cogeretur, quod Ecclesiæ suæ receptis hypothesibus fuerit adversum. Quin potiùs res ipsa loquitur, nihil ab unâ parte tanquam utrinque concessum, supponendum esse, quod altera negat; de pædagogicâ illâ prætensione revocationis errorum ne cogitandum esse quidem; quia potiùs res ita instituenda, ut in dogmatum controversorum explicatione dilucidâ, declaratione commodâ, mitigatione moderatâ, aut si omnia absint, nec locum in hâc vel illâ controversiâ fortè inveniant, in suspensione decisionum, intermissione mutuarum condemnationum et invectivarum, ac remissione ad legitimum concilium labor omnis occupetur. Hinc sequitur non solùm expedire, sed et suo modo esse licitum, ut errores fundamentum fidei directè non evertentes, si tolli commodè ac sine strepitu nequeant, dissimulentur potiùs initio, et in infirmis

1. *Zach.*, VIII. 19. — 2. *Isai.*, V. 20.

fratribus ex charitatis christianæ legibus mutuò tolerentur. Atque hoc, apostolorum exemplo, qui etiamsi satis compertum haberent, erroneam esse Judæorum recens ad christianismum conversorum sententiam, statuentium, etiam sub novâ lege ab esu sanguinis et suffocati abstinendum esse, nihilo tamen secius cùm præviderent apostoli, judæos quidvis potiùs initio quàm hoc facturos, non solùm à manifestatione hujus erroris abstinuerunt providè, sed et propter uniformitatem, quantùm ejus fieri possit, introducendam, lege in Hierosolymitano concilio latâ[1], auctores fuerunt Gentilibus, ut et ipsi cum Judæis paria facerent. Sed nec exigendum à partibus, ut factâ quamvis in substantialibus reunione præliminari, una pars subitò alterius partis opinationibus per omnia subscribat. Plebem enim, sive nostram, sive catholicam, ab uno extremo ad aliud de repente ac velut in momento trahi, nec possibile forsitan fuerit, nec simpliciter etiam necessarium; cùm Christus et apostoli, ut ex evangelicâ historiâ et apostolorum actibus patet, doctrinas suas, non simul et semel, sed successivè demum introduxerint.

POSTULATA.

Fine itaque, quem præ oculis habemus, obtinendo, præmittenda sunt sex duntaxat postulata, quorum nullum ita comparatum est, quin id Ecclesia Romana, tanquam blanda mater, pristinis filiis suis gratiosè largiri queat.

Primum est : velit summus Pontifex Protestantes, qui sub æquis conditionibus infrà fusiùs exponendis, parati sunt se submittere hierarchiæ ecclesiasticæ et legitimo concilio, pro veris Ecclesiæ christianæ membris habere, non obstante quòd persuasi sunt communionem sub utrâque specie semper et in perpetuum à suis esse celebrandam.

Ut summa et inevitabilis necessitas hujus postulati eò clariùs ob oculos ponatur, videantque Romano-Catholici, non temerè à protestantibus urgeri communionem sub utrâque specie, sed et postulatum hoc cum possibilitate reunionis esse compatibile, probandum :

1° Quàm insuperabili argumento simus persuasi, nos, salvâ conscientiâ, sub unâ specie communicare non posse.

2° Quomodo, non obstante hâc Protestantium opinatione, summus pontifex, salvis Ecclesiæ suæ hypothesibus, illos in Ecclesiæ romanæ gremium recipere, ac in suâ consuetudine sub utrâque specie communicandi relinquere possit.

Primum ita ostenditur. Quicumque sunt persuasi etiam calicis usum à Christo esse præceptum, illi si communicare et contra conscientiam peccare nolint, tenentur utique communicare sub utrâque specie : atqui Protestantes sunt persuasi etiam calicis usum à Christo esse præceptum : ergo Protestantes, si communicare et contra conscientiam peccare nolint, tenentur utique communicare sub utrâque specie.

Antequam ad probationem minoris accedatur, pro statu quæstionis rectè formando, præmittendum est, vocem *præcepti* accipi dupliciter : 1° prout rem ipsam secundùm se et in suâ substantiâ sancit, præscribendo qualiter res sancita, sive actus ille, qui legis vel præcepti objectum est, fieri de-

1. *Act.*, XV.

beat, quando in rem confertur. Scholastici dicunt talia præcepta *specificationem actûs* concernere. In his est, verbi gratiâ, lex de contrahendo matrimonio, cujus vi quæ personæ indissolubiliter conjunguntur in carnem unam. Hæc lex matrimonium simpliciter non jubet; (aliàs citra peccatum nemo vivere posset in cælibatu) sed sancti matrimonium secundùm se et in suâ substantiâ, præscribendo qualiter copulari debeat mas et fœmina, quando matrimonium inire velint. Uxorem igitur ducere res libera est, nec lex matrimonii omnes homines obligat; præcipit tamen, si quis uxorem ducere velit, ut hoc et non alio modo progrediatur, hoc est, ut unam uxorem ducat et non plures, sive quemadmodum Scriptura loquitur, ut *duo sint una caro*[1], cum uxore semel ductâ nexu indissolubili sit et maneat una caro, atque adeo extra casum adulterii primam repudiare, et aliam uxorem ducere nequat, etc.

Talis lex est juris civilis de septem testibus, reliquisque solemnitatibus ad valorem testamenti requisitis, per quam nemo testamentum facere jubetur; sed præscribitur duntaxat quomodo comparatum esse oporteat testamentum, quod pro rato validoque debeat censeri.

2° Prout simpliciter actum aliquem fierit jubet, aut non fieri prohibet, atque adeo pro objecto non habet actum ipsum, sed actûs duntaxat exercitium; quo sensu Scholastici dicunt hæc præcepta non specificationem actûs, sed *exercitium actûs* concernere. Talia sunt præcepta : *Non occides; non mœchaberis; furtum ne facias, etc.*

Distinctionem hanc præceptorum inculcat Suares his verbis[2] : « Considerandum est aliquando » dari legem de exercitio actûs, et tunc obligare » ad illum actum, ut est, verbi gratiâ, lex faciendi » eleemosynam; aliquando verò dari legem solùm » de specificatione seu modo actûs, quæ licet non » obliget ad actum exercendum, obligat tamen, ut » si actus fiat, talis modus servetur; qualis est, » verbi gratiâ, lex orandi, quæ licet non obligat ad » omni tempore orandum, obligat tamen, ut si oratio fiat, cum attentione fiat. »

Ex quibus patet, quando inter nos et Romanos quæritur, utrùm communio sub utrâque specie à Christo sit præcepta, quæstionem illam intelligendam esse, non de præcepto secundùm exercitium, sed specificationem actûs.

Sciendum porrò, ad præceptum, quoad specificationem actûs, duo requiri. 1° Ad determinationem, sive sanctionem rei ipsius secundùm se et ratione suæ substantiæ consideratæ. Ita, in jure civili, ad legem de testamento condendo, quod validum et ratum esse debeat, requiritur determinatio numeri testium, et reliquarum solemnitatum quæ ad substantiam validi testamenti pertinent.

2° Requiritur ut determinatio illa fiat ex arbitrio superioris quod agentem obligat, ut, si rem à lege constitutam velit in actum deducere, resque illa debeat esse valida, faciat id legi à superiore latæ conformiter. Ita quando quis testamentum condere habet in animo, si quidem id pro valido debeat censeri, obligatur utique ad determinatum numerum testium et solemnitates reliquas præscriptas, quibus non observatis, vel insuper habitis aut neglectis, testamentum erit irritum. Ratio autem obligationem illam inducens, est arbitrium superioris, à quo solemnitates istæ hoc fini, ut in testamento observentur, sunt præscriptæ.

Præter hæc duo ad præceptum de specificatione actûs plura requiri à nemine Scholasticorum hactenùs est observatum. His præmissis, pro minoris suprà positæ probatione, Protestantes urgent verba imperativa Christi : *Accipite, edite, hoc est Corpus meum quod pro vobis traditur : Accipite, bibite, hic est Sanguis meus qui pro vobis effunditur.* Negativam tuentur Romani-Catholici, et ad probationem nostram minoris regerunt, communionem quidem sub utrâque specie à Christo esse institutam, non verò præceptam; ubi quidem negare non possumus, inter præceptum quoad exercitium actûs et institutionem aliquod esse discrimen. Alia autem ratio est de præcepto quoad specificationem actûs. Nobis itaque probandum incumbit inter præceptum quoad specificationem actûs; hoc est, quòd tantùm præscribit, qualiter aliquid fieri oporteat, et inter institutionem nihil intercedere discriminis; quod ita demonstratur.

Quod habet omnia requisita essentialia præcepti considerati in ordine ad specificationem actûs, illud, vel est tale præceptum, vel tali præcepto æquipollet : atqui institutio habet omnia requisita essentialia præcepti considerati in ordine ad specificationem actûs : ergo institutio vel est tale præceptum vel tali præcepto æquipollet.

Major ex terminis patet.

Minor probatur ex definitione, et requisitis præcepti in ordine ad specificationem actûs considerati.

Tale enim præceptum, ex definitione suprà allatâ, rem ipsam secundùm se et in substantiâ sancit, præscribendo qualiter res sancita fieri debeat, si in rem conferatur. Idem facit quævis institutio.

Ad tale præceptum requiritur : 1° determinatio sive sanctio rei ipsius, secundùm se et ratione suæ substantiæ consideratæ. Idem requiritur ad quamvis institutionem.

Ad præceptum requiritur : 2° ut determinatio illa fiat ex voluntate superioris, quæ agentem obliget, ut si rem à lege constitutam velit in actum deducere, resque illa debeat esse valida, faciat id legi à superiore latæ conformiter. Idem requiritur ad quamvis institutionem.

Patet hoc inductione omnium exemplorum; ita ut aliud exemplum nec extet in rerum naturâ, nec extare possit : hoc est : cum omni institutione ita comparatum est, ut quando res instituta in actum deduci debet, oportet actum illum institutioni esse conformem, aut si institutioni conformis non sit, etiam si eâ de re nullum aliud extet præceptum, actus ille duntaxat, per hoc quod institutioni sit difformis, pro vitioso habeatur et culpabili; quod vel Christi exemplo probari potest, qui ad quæstionem Pharisæorum responsurus, an liceat marito ex quâcumque causâ repudiare uxorem, ad institutionem conjugii provocat, et id minimè licere probat, ex eo quod Deus conjugium ita instituit, ut sint *duo in carne unâ;* indeque colligit, Judæorum consuetudinem uxores pro libitu repudiandi, non solùm esse illicitam, sed adulterium committere, qui extra stupri casum uxorem repudiaverit, alte-

1. *Gen.*, II. 24; *Matth.*, XIX. 4, 5. — 2. *Lib.* I. *de leg.*, c. I.

ramque duxerit[1]. Hæc argumentatio autem Christi fuisset lubrica, si institutio non haberet vim præcepti, secundùm specificationem actûs considerati, et ad id obligaret, ut qui re institutâ, verbi gratiâ, matrimonium contrahere velit, faciat id institutioni conformiter, cumque uxore semel ductâ, sit maneatque una caro, nexu nonnisi per mortem aut in casu adulterii solubili.

Ita, si quis suscipere munus pastoris, et in Ecclesiâ verbum Dei docere, ac sacramenta administrare præsumit, illum oportet munus illud in se suscipere et administrare institutioni servatoris nostri conformiter. Qui magistratum vult suscipere et officio illo fungi, debet id facere conformiter institutioni; et sic se res habet in quâvis institutione, ita ut contrarium exemplum hactenus non sit allatum, nec ullum per rei naturam afferri possit.

Sequitur ergò omnem institutionem importare præceptum, vel, quoad rem, æquipollere aut æquivalere præcepto de specificatione actûs, quo res instituta in actum confertur, vel in usu constituitur. Cujus quidem veritatis tanta vis est, ut Franciscum Suares Jesuitam doctissimum in suas partes traxerit, qui operosè probat[2] « omnem Christi institu» tionem habere rationem præcepti non solùm affir» mativi, ut qui facere vult quod institutum est, » institutioni id faciat conformiter, sed etiam nega» tivi, ut, si fieri illud non potest, sicut est præs» criptum, omittatur potiùs quàm alio modo fiat. »

Hinc jam præcepto communionis sub utrâque specie ita argumentatur :

Quibuscumque à Christo præceptum est ut sacramento cœnæ institutioni suæ conformiter utantur, iis etiam præceptum est ut sub utrâque specie communicent : atqui omnibus et singulis communicaturis à Christo præceptum est ut sacramento Cœnæ institutioni suæ conformiter utantur : ergo omnibus et singulis communicaturis etiam est præceptum ut sub utrâque specie communicent.

Probatâ jam inevitabili hujus postulati necessitate, probandum venit secundum postulatum hoc cum reunionis possibilitate esse compatibile, nec quicquam peti à Sede apostolicâ, quod vires et potestatem ejus excedat, hoc est, posse Pontificem Protestantes salvis Ecclesiæ suæ principiis ac hypothesibus, relinquere in consuetudine suâ communicandi sub utrâque specie. Utrinque enim in confesso est, posse pontificem ex reservatâ sibi per concilium Tridentinum auctoritate[3], etiam extra concilium, calicis usum perpetuò et irrevocabiliter cuicumque placuerit concedere, dummodo dispensatio illa vergat in christianæ religionis emolumentum. Id quod ipsâ quoque re jam tum præstitum est à Romano pontifice, quando is Bohemis, quondam super hâc questione tumultuantibus, usum calicis haud gravatim indulsit.

Secundum est : velit pontifex missas privatas, sive concommunicantibus destitutas Ecclesiis Protestantium non obtrudere.

Quod quidem non propterea petitur, quasi Protestantes talem communicandi methodum habeant pro simpliciter illicitâ, cùm intra suas quoque Ecclesias in necessitatis casu pastores sibi ipsis sacram Cœnam, nemine amplius præsente, interdum exhibeant; aut quasi suos, post unionem præliminarem, sint prohibituri ne privatis illis Catholicorum Missis intersint; sed ex sequentibus tribus rationibus. 1° Quia persuasi sunt Eucharistiam, quantùm ejus fieri potest, ordinariè (casu necessitatis semper excepto), ita celebrari debere, quemadmodum Christus illam instituit, et in Evangelio describitur; hoc, est, ut præter sacerdotem adsint, quibus unà cum pane et vino benedicto corpus et sanguis Christi possint exhiberi. 2° Quia notum est occasione harum privatarum missarum magnos in Ecclesiâ abusus fuisse invectos, de quibus sub reformationis initium in centum suis gravaminibus haud perfunctoriè conquerebantur ex Germanis, non Protestantes duntaxat, sed et multi Romano-Catholici. 3° Quia in Protestantium plerisque Ecclesiis nec vestigium superest nec nota altarium in privatos hosce usus destinatorum, tantùm abest ut fundationes, sive commendæ, piorum Christi fidelium, in hos usus erogatæ, Harpygiarum manus potuerint effugere, omnibus illis bonis in præsentiâ, vel delapidatis vel in alios, partim sacros, partim profanos usus conversis.

Tertium est : velit Pontifex doctrinam de justificatione hominis peccatoris coram Deo, sæpius memoratis Ecclesiis intactam illibatamque relinquere, quando docent hominem adultum, qui gratiæ divinæ, remissionis peccatorum et æternæ salutis particeps esse vult, peccata sua agnoscere, seriò de illis dolere, nullis suis meritis, sed soli morti et merito Christi cum fiduciâ et spe consequendæ remissionis peccatorum æternæque salutis inniti, et deinceps peccato operam non dare, sed *sanctimoniæ*, hoc est, bonis operibus studere debere, *sine quâ nemo videbit Deum*[1].

Quod cur nostris concedere non possit summus Pontifex causa nulla est, postquàm præsertim, post sesqui-sæcularem disceptationem, tandem deprehenderint utriusque partis oculatiores, Andabatarum[2] more pugnatum esse hactenùs, nec quicquam inter utramque sententiam, quod ipsam rem attinet, superesse discriminis; sed in modum loquendi omnia recidere; hoc est, non de re, sed de variâ terminorum acceptione contentionis serram reciprocari. Verum est Catholicos communiter formalem rationem justificationis collocare in infusione gratiæ justificantis, cùm è contrario protestantes contendant, justificationis vocabulum capiendum esse in sensu forensi, nec aliud significare quàm non imputationem peccatorum, factam propter Christi meritum. Quæ sententiarum discrepantia quantas in Ecclesiâ turbas excitaverit, notius est quàm ut referri mereatur. Ast dudum observarunt ex Helmstadiensibus theologis, Calixtus et Horneius, ac post illos, fratres quos vocant Waldburgenses; denique P. Dionysius Werlensis Capucinus, in suâ Via pacis, superiorum consensu et approbatione, ante lustrum editâ, litem illam dextrâ vocabulorum explicatione sopiri posse.

Nam si terminus *justificationis* capiatur tam latè, ut sanctificationem sive renovationem sub se comprehendat, factâ à potiori, nempe renovationis actu denominatione, justificationis tam latè sumptæ for-

1. *Matth.*, xix. — 2. *In III part. D. Thom.*, *disp.* xiii, *Sect.* iv, *Concl.* iv. — 3. *Conc. Trid.*, *Sess.* xxi. *Can.* iv, *et Sess.* xxii. *in fin.*

1. *Heb.*, xii. 14. — 2. Andabatæ erant gladiatores qui clausis oculis digladiabantur. *Cicer.*

maliter rationem collocari posse in infusione gratiæ justificantis : quòd si autem *justificatio* sumatur strictè, pro justificatione duntaxat, in quantum illa ab actu renovationis (quocum aliàs tempore simul est) in signo rationis est distincta, illam non in dictâ infusione, sed in solâ non imputatione peccatorum consistere.

Quartum est : velit Pontifex Protestantium pastoribus non conjugium duntaxat absolutè, sed et, mortuis uxoribus, iteratum, usque ad concilii decisionem, quantùm posteriorem casum concernit, permittere, et contracta hactenùs à clericis matrimonia pro legitimis habere. Quâ iterum in re nihil petitur à summo Pontifice quod is largiri nequeat. Est enim, ex communi sententiâ, clericorum cælibatus, non positivi divini sed humani juris, adeoque ab iis qui legem hanc tulere, ut ita loquar, iterum abrogabilis. Accedit Florentini Concilii auctoritas, per quam, inter Græcos unitos, etiam Presbyteris licet esse uxoratis.

Quintum est : velit Pontifex ordinationes à Protestantibus hactenùs factas, modo utrinque acceptabili, et qui neutri parti præjudicet, populosque circà sacramentorum usum, quantùm ejus fieri poterit, quietos reddat, confirmare, ac ratas habere. De futuris enim, quæ, factâ unione præliminari, ab Episcopis more Romano fieri debebunt, nulla erit quæstio. Ubi probè notandum, nos ordinationum nostrarum confirmatione non propter nostros, quorum de illis dubitat nemo, sed propter Romano-Catholicos indigere, qui absque dictâ confirmatione de valore sacramentorum, quæ post unionem præliminarem à nostrâ manu acceperint, essent dubitaturi; ex quo patet etiam articuli hujus determinationem ad futurum concilium differri non posse.

Sextum est : velit summus Pontifex cum Protestantium Electoribus, Principibus, Comitibus et reliquis Imperii Romani Statibus super jure et auctoritate, quam ipsi, vigore transactionis Passaviensis ac instrumenti pacis Westphalicæ, in clerum et res sacras, vel habent, vel habere se prætendunt, ita transigere, ut dicti terrarum domini religiosis hisce conatibus irenicis se non opponant; sed ad promovendum potiùs tam salutare propositum suaviter inducantur. Posse autem talia, imò majora summum Pontificem ex concordatis Ecclesiæ Romanæ cum Gallicanâ, et iis quæ hodiè domini doctores Sorbonici, ac inter hos dominus Ludovicus Elias Dupin, in dissertationibus suis historicis de antiquâ Ecclesiæ disciplinâ, eruditè non minùs quàm cordatè disputat, satis evidenter liquet.

Quod si facere dignatus Papa fuerit Romanus, Protestantes, qui paria nobiscum sentiunt, sanctitati suæ vicissim promittent : 1° Sicut Romanus Episcopus inter omnes christiani orbis episcopos, adeoque in omni universali Ecclesiâ primum locum seu primatum ordinis et dignitatis, in Occidentali verò seu latinâ primatum et jura patriarchalia jure ecclesiastico obtinet, ita habituros se summum Pontificem et veneraturos, pro supremo patriarchâ, seu primo totius Ecclesiæ episcopo, eique debitum in spiritualibus præstituros obsequium.

2° Se Romano-Catholicos pro fratribus habituros esse in Christo, non obstante communione sub unâ specie, aliisque articulis usque ad decisionem *legitimi concilii* hactenus controversis.

3° Presbyteros suis episcopis, episcopos archiepiscopis, et sic porro secundùm receptam catholicæ Ecclesiæ hierarchiam fore subjectos; sed et salvâ conscientiâ pro fratribus haberi posse catholicos sub unâ duntaxat specie communicantes, non obstante quòd Protestantes *credant communionem sub utrâque specie à Christo esse præceptam;* quod ostenditur duobus argumentis.

1° Quia error Romano-Catholicorum circà hunc articulum supponitur esse hactenùs involuntarius ac insuperabilis, qualis quando pro objecto habeat articulum fidei non fundamentalem, damnabilis censeri nullâ ratione potest, quod ita probatur :

Cujuscumque totius involuntaria privatio non damnat, circa illius quoque partem involuntarius et hactenùs insuperabilis error non damnat : atqui totius sacramenti Eucharistici involuntaria privatio non damnat : ergo circa sacramenti Eucharistici partem, involuntarius et hactenùs insuperabilis error non damnat. Quicumque autem error non damnat, ille pro objecto non habet articulum fidei fundamentalem : atqui, etc., ergo, etc.

2° Quia in omni casu, quando duo præcepta divina concurrunt, quorum unum sine violatione alterius observari non potest, sufficit, si id observetur, quod est præstantiùs et observatu magis necessarium; verbi gratiâ, celebratio sabbati, in cujus locum, tempori Novi Testamenti, successit dies dominicus, in Decalogo est præcepta, violatio ejus prohibita. Sed est charitatis opera ergà proximum, non divino solùm sed et naturali jure præcepta nobis esse constat. Pone jam proximum meum in summâ calamitate constitutum, liberandum esse à me die dominico, perque itinera huic fini facienda et neglectum sacrorum, violandum esse sabbatum : dico in tali occasione violationem alterius præcepti non esse peccatum; cùm charitas proximo debita opus sit præstantissimum, et lex charitatem illam præcipiens observatu magis necessaria. Ut hæc applicentur ad præsens negotium, supponitur ex Protestantium sententiâ, communionem sub utrâque specie à Deo esse præceptam : præcepta pariter, ex utriusque partis sententiâ, est unitas fidei, et concordia ecclesiastica, prohibitum schisma, tanquam summum malum charitati christianæ adversum. Potest quidem Pontifex, ex hipothesi quòd in Ecclesiæ arbitrio situm sit sub unâ vel sub utrâque specie communicare, Protestantibus indulgere communionem sub utrâque specie : potest eamdem licentiam dare catholicis in eàdem regione nobiscum habitantibus, ut et ipsi communicent sub utrâque; atque adeo actualis unio utriusque partis inchoari. In Hispaniâ autem, verbi gratiâ, Portugaliâ, et Italiâ, ex sonticis et integram religionem christianam turbantibus causis, introducere dictam communionem Pontifex non potest.

Quæritur itaque quid à parte Protestantium fieri hìc deceat? Faciendum ne aut fovendum porrò schisma, aut pro fratribus in Christo habendos Romano-Catholicos, ut maximè communionem à Christo præceptam sub utrâque esse negent, nec introducere illam possit pontifex in omnes christianæ religionis provincias? Dico faciendum esse posterius; quia conservatio unitatis in Ecclesiâ, et schismatis averruncatio est quidem à Christo præcepta, id qui cum communione sub utrâque ex nostrâ sen-

tentiâ habet commune. Negari interim non potest, præceptum hoc de unitate servandâ esse præstantius, et si utrumque per impossibile servari simul nequeat, id observari debere, errore circà alterum præceptum tolerato, cujus observatio est magis necessaria. Quantæ autem necessitatis sit observatio christianæ charitatis, cui è diametro adversatur schisma, docet sanctus Paulus, primæ Corinth. XIII, per integrum ferè caput.

MODUS AGENDI.

Fide utrinque sincerè ac secretò datâ atque acceptâ, ab Imperatore Romano sollicitandi erunt Electores, Duces, Principes, et reliqui Status Imperii Germanici, tam Romanenses quàm Protestantes, ut quisque doctorem unum vel alterum, non minùs moderatione quàm eruditione spectabilem, mittat ad conventum, qui de unione ecclesiasticâ conferant consilia. Ubi res ipsa loquitur, nullos à terrarum dominis ad dictum conventum mitti debere, nisi qui, de hoc agendi modo fuerint secretò concordes, aut cum concordibus paria sentiant.

In hoc conventu sive colloquio, exceptis sex suprà positis præliminariter postulatis et secretò concordatis, examinandæ erunt illæ quæstiones, de quibus inter partes dissidentes vel planè vel plene nondum convenerit, apparebitque illas non esse unius generis; multò minùs unius momenti; sed commodè in tres quasi classes posse distingui.

PRIMA CLASSIS.

Ubi quidem ad primam classem pertinebunt illæ controversiæ, quæ in æquivocatione seu diversâ terminorum acceptione consistunt; verbi gratiâ : *sitne sacramentum altaris, sive Eucharistia sacrificium ?* pro cujus decisione notandum, inter nos et Romano-Catholicos in quæstionem non venire, an Eucharistia appellari possit sacrificium, quod utrinque conceditur; sed an sit sacrificium propriè vel impropriè dictum; quæ controversia, quemadmodum ex terminis patet, recidit in modum loquendi; cùm utraque pars peculiarem sacrificii definitionem pro sententiæ suæ fundamento supponat. Protestantibus, imo ipsi cardinali Bellarmino *sacrificium rei viventis propriè dictum est*, secundùm phrasiologiam Veteris Testamenti, unde sacrificiorum doctrina utique petenda, *quando animal sive substantia animata occisione destruitur in honorem Dei ex præcepto divino;* quo sensu Eucharistiam esse sacrificium simpliciter negat Romana Ecclesia, utpote nobiscum rectissimè persuasa, sacrificium illud de quo agitur, sine iteratâ profusione sanguinis novâque occisione absolvi : uno verbo, eoque ecclesiastico, esse sacrificium incruentum; tantùm abest, ut secundùm nostram ac Bellarmini definitionem statuere velit, Eucharistiam esse sacrificium propriè et in rigore sic dictum. Quando autem Romani Eucharistiam vocant sacrificium propriè sic dictum, tunc vocem illi capiunt, vel in oppositione ad sacrificia magis adhuc impropriè dicta, putà labiorum, cordis, hostiæ, vociferationis, etc., vel habito respectu ad materiale sacrificii propriè dicti, quod nempe in Eucharistiâ idem illud numero sacrificium quod pro nobis traditum est, idem ille numero sanguis, qui in arâ crucis pro nobis effusus est, realiter, imò realicissimè præsens sistatur, et à communicantibus non per fidem duntaxat, sed et ore corporis, non quidem carnali et Capharnaitico modo, propriè tamen edatur et bibatur, atque adeo, vel hoc nomine, Sacramentum altaris sacrificium propriè dictum mereatur appellari. Secundùm hanc ergo Romanensium definitionem, concedere poterant Protestantes, Eucharistiam esse sacrificium propriè dictum. Ex quibus, luce meridianâ clarius est, litem hanc non esse de re ipsâ, sed de solis duntaxat vocabulis, et in eo convenire partes : Christum de novo in Eucharistiâ non occidi, præsentem tamen esse, et corpus ejus verè manducari, ac per hoc, memorationem sive repræsentationem institui sacrificii semel pro nobis in cruce oblati, et hoc modo initerabilis, idque pro diversâ termini acceptione vel propriè vel impropriè sic dictum. Benè Matthæus Galenus, Scriptor Catholicus, Catechesi XIII, pag. 422, editionis Lugdunensis : « Possemus denique fateri sacrificium nostrum non esse quidem sacrificium » propriè et in rigore dictum, nomen tamen sacrificii omnino mereri, quòd sit imitatio, sive repræsentatio primi illius sacrificii quod Jesus Christus » Patri suo obtulit. » Addam ex abundanti, sed sine cujusquam præjudicio ac salvis semper doctiorum arbitriis, quoniam sancti Patres passim, et in his Cyrillus Hierosolymitanus Eucharistiam *verissimum et singulare sacrificium*[1], sanctus Cyprianus, *Deo plenum, verendum, tremendum, et sacro sanctum sacrificium*[2], appellare non dubitarunt.

Concedi forsitan posset ulteriùs, quod Eucharistia non solùm sit sacrificium memorativum sacrificii illius cruenti, quo se Christus semel in cruce pro nobis Deo Patri obtulit, atque hoc sensu, secundùm Protestantium definitionem, sacrificium impropriè dictum; sed etiam incomprehensibilis quædam oblatio corporis Christi semel pro nobis in mortem traditi; atque hoc sensu verum, aut, si ita loqui cupias, quodammodo propriè dictum sacrificium. Gregorius Nyssenus expressè, Orat. I. de resurrectione Christi : « Arcano sacrificii genere, » quod ab hominibus cerni non poterat, seipsum » pro nobis hostiam offert, et victimam immolat, » sacerdos simul existens, et Agnus ille Dei qui » mundi peccata tollit. Quando autem id præstitit? » cùm corpus suum discipulis congregatis edendum » et sanguinem bibendum præbuit, tunc apertè » declaravit agni sacrificium jam esse perfectum : » nam victimæ corpus non est ad edendum idoneum, si animatum sit. Quare, cùm corpus » edendum et sanguinem bibendum discipulis exhibuit, jam arcanâ et non spectabili ratione corpus » erat immolatum, ut sacrificia in ipsius mysterium » peragentis potestati collibuerit. » Sanctus Irenæus[3] : « Ecclesiæ oblatio, quam Dominus docuit » offerri in universo mundo, purum sacrificium » reputatum est apud Deum et acceptum est ei. » Oblationes autem et illic, oblationes autem et » hìc, sacrificia in populo, in Ecclesiâ; sed species » immutata est tantùm; quippe cùm jam non à » servis, sed à liberis offeratur. »

Sanctus Augustinus[4] : *Pro omnibus sacrificiis et oblationibus* (intellige Veteris Testamenti) jam in

1. *Catech.*, XXIII, *pag.* 327, 328. — 2. *Ep.* LXIII. — 3. *Lib.* IV, c. XXXIV. — 4. *De Civit. Dei*, *lib.* XVII, c. XX, *t.* VII, *col.* 481.

Novo Testamento *corpus ejus offertur et participantibus ministratur*.

Concilium Nicænum II[1] : « Nusquam Dominus » vel Apostoli dixerunt imaginem sacrificium in- » cruentum, sed ipsum corpus, ipsum sanguinem.»

Nicolaus Cabasilas in Expositione Liturgiæ[2] : « Non figura sacrificii, neque sanguinis imago, sed » verè est mactatio et sacrificium. »

Si Protestantibus placuerit ita in posterum de sacrificio loqui cum sanctis Patribus, nihil video superesse, quod pacem, quantùm ad hoc, morari amplius possit.

ALIUD EXEMPLUM.

QUÆRITUR inter romano-catholicos et protestantes, *an ad valorem sacramentorum requiratur intentio ministri?* Sub anathemate affirmativam præcipiunt Tridentini, quibus ab initio reformationis usque ad hæc tempora, vehementer contradixere Protestantes. Meo qualicumque judicio, lis erit composita, si termini explicentur probè, et controversiæ status rectè formetur. Dico ergo cum Becano, intentionem ministri circa sacramentum posse esse triplicem : 1° proferendi verba institutionis et faciendi actionem externam : 2° intentionem faciendi sacramenti, vel saltem intentionem confusam faciendi in quod Ecclesia sive facit, sive intendit. Hanc autem intentionem rectè docet Becanus unam esse *actualem*, quando quis sacramentum conficiens, eo tempore actu cogitat de sacramento conficiendo; aliam *habitualem*, hoc est promptitudinem ad sacramentum conficiendum crebris actibus comparatam, qualis et dormientibus inesse queat : tertiam *virtualem*, quando actualis intentio propter evagationem intellectûs, non adest; adfuit tamen, et in ejus virtute fit operatio : 3° intentionem conferendi fructum sive effectum sacramenti; et concludit Becanus, inter nos et Romanenses non esse quæstionem de tertiâ intentionis specie; hoc est, de intentione conferendi fructum et effectum, sed de primis duabus; et ex his præsuppositis laudatus Jesuita rectè concludit :

1° Ad valorem sacramenti non sufficere intentionem habitualem, nec tamen necessariò requiri actualem, sed requiri et minimùm sufficere in ministro intentionem virtualem, non solùm faciendi actum externum, sed et faciendi sacramentum, aut saltem confusè faciendi id quod Ecclesia facit aut Christus instituit.

2° Ad valorem sacramenti non requiri expressam intentionem conferendi fructum et effectum sacramenti; quibus ita explicatis, patet litem fuisse non de re ipsâ, sel solùm de vocabulo, ac Protestantes intentionem ministri ad valorem sacramentorum negantes, oculum intendisse ad intentionem conferendi fructum et effectum, quam requiri ex doctrinâ Becani nobiscum negant Romano-Catholici : hos autem, ad valorem sacramentorum exigentes ministri intentionem, locutos fuisse de intentione, si non semper actuali, saltem virtuali faciendi actum externum, sive faciendi id quod in tali casu Ecclesia facit. Qualem intentionem, ad valorem sacramentorum requiri, Protestantes Ecclesiæ Romanæ utrâque manu largiuntur.

ALIUD EXEMPLUM.

QUÆRITUR inter nos *an duo sint*, *an verò septem Novi Testamenti sacramenta?* Dico litem esse de vocabulo, sive variâ de sacramenti in genere definitione.

Si sacramentum est quælibet res sacra in honorem Dei instituta, ex mente beati Augustini, jam non septem, sed sexcenta fuerint forsitan sacramenta. Si sacramenti vocabulum adhuc aliquando strictiùs, nondum tamen ut in sacramentis Baptismi et Eucharistiæ fieri consuevit, strictissimè sumatur, dubium non est, quin et quinque illa reliqua, sacramenta rectè appellentur. Quæstio igitur inter nos non est, an quinque illa, quæ binario sacramentorum nostrorum numero adjecere Romano-Catholici, sacramenta possint appellari; quis enim hoc neget pro diverso definientium arbitrio? sed hoc quæritur, an sint sacramenta, voce hâc strictissimè sumptâ, hoc est, an sint talia sacramenta qualia sunt Baptismus et Eucharistia, vel, uti clariùs loquar, an omnia illa, quæ ad essentiam Baptismi et Eucharistiæ requiruntur, locum etiam habeant in sacramentis Matrimonii, Ordinis, Extremæ-Unctionis, etc. Requiritur autem tam ad Baptismum quàm ad sacramentum altaris, 1° verbum institutionis; hoc est, ut tempore Novi Testamenti à Christo sit institutum : 2° verbum promissionis; hoc est, ut habeat promissionem annexæ gratiæ justificantis : 3° ut habeat symbolum sive elementum externum; quod sanè Catholicorum nemo dixerit requiri, verbi gratiâ, ad Matrimonium, utpote quod non tempore primùm Novi Testamenti, sed cum mundo cœpit, nec præcisè à Christo secundâ divinitatis personâ, sed à Deo, essentialiter sumpto vocabulo, est institutum; sed nec elementum habet externum, multò minùs promissionem annexam gratiæ justificantis.

ALIUD EXEMPLUM.

QUÆRITUR inter partes, *an per justificationem peccata verè tollantur*. Lis compositu facilis est, si status quæstionis rectè formetur, et explicentur termini in hâc quæstione locum habentes. Apparebit enim, in peccato aliquid esse, quod per justificationem tollatur, consentientibus Catholicis; id verò quod Protestantes hìc seorsum credere dicuntur, eos minimè credere. Quod uti distinctiùs intelligatur, sciendum est peccata esse vel *actualia* vel *habitualia*, et in utrisque spectari duo, *materiale* unum et alterum *formale*.

Actualium peccatorum materiale consistit in actu peccandi præterito, sive in præteritâ omissione actûs alicujus lege præcepti : actualium peccatorum formale est reatus culpæ et pœnæ, qui ex actu peccandi præterito aut ex omissione actûs lege præcepti resultat, hominemque peccatorem culpæ et pœnæ coram Deo reum constituit.

Habitualia peccata sunt peccatum originis et habitus vitiosi malè agendo contracti, quorum materiale est ipsa habitualis propensio in malum; formale, ut suprà, est reatus culpæ et pœnæ ex eo resultans.

Quæstio igitur, an verè tollantur peccata per justificationem, intelligatur vel de formali peccatorum vel de materiali. Si de materiali intelligatur quæstio, Protestantes ejus partem negativam amplectuntur. Et quidem quod attinet ad peccata actualia, clarum est illorum materiale non tolli per justificationem. Consistit enim, uti dicitur, in actu

1. *Act.*, VI. — 2. *C.* XXXII.

peccandi præterito, vel in præteritâ omissione actûs lege præcepti, in quo duo spectanda veniunt : unum ipse actus contrà legem admissus vel omissus : alterum, respectus ejus ad peccantem, quo eum peccasse denominat. Si igitur peccata actualia per justificationem tolluntur quoad materiale, vel tollitur ipse actus peccandi præteritus, vel tollitur respectus hujus actûs ad peccantem; ita ut is qui peccavit, peccasse amplius non dicatur. Sed neutrum dici potest; non prius, quia actus peccandi præteritus, hoc ipso quo præteritus est, esse desiit, ac proinde nullum amplius habet esse reale, quod per justificationem tolli queat. Omissio autem actûs præteriti non est ens positivum, sed negatio, cujus, cùm esse reale nullum sit, nec per justificationem tolli poterit. Sed et posterius dici nequit; si enim respectus ille actûs peccandi ad peccatorem tolleretur per justificationem, fieret per eum, ut qui peccavit non peccaverit, atque sic factum redderetur infectum : qui, verbi gratiâ, scortatus sit, non scortatus fuerit, quæ est manifesta contradictio; atque in hoc Romano-Catholici nobiscum, credo, consentient.

Quod ad peccatum habituale attinet, materiale ejus, habitualis scilicet propensio ad malum, frangitur quidem, crucifigitur, mortificatur, et subigitur in homine justificato, ita ut, in ejus mortali corpore peccatum amplius dominari non possit; interim in hâc mortali vitâ, penitùs non tollitur, non extirpatur, sed manet quadantenùs post justificationem; quo pertinet quòd sanctus Paulus[1], quamlibet justificatus, tantoperè conqueratur de peccato in se inhabitante.

Quando autem propensio illa ad malum in homine frangitur et imminuitur, hoc non fit per justificationem, sed per regenerationem et renovationem.

Hactenùs igitur quoad materiale peccatorum Catholici cum protestantibus planè consentiunt. Si de formali peccati, hoc est, de reatu culpæ et pœnæ intelligitur quæstio, sensus ejus hic est : an in justificatione reatus culpæ et pœnæ tollatur ab homine justificato, sive an eum coràm Deo non amplius culpæ et pœnæ reum constituat?

In quæstione sic formatâ, nos unà cum Catholicis, affirmationem amplectimur, statuimusque peccata tam actualia quàm habitualia, quoad formale, sive reatum culpæ et pœnæ, tolli in justificatione verè et totaliter, per remissionem, condonationem, non imputationem. Hactenùs ergò iterum inter partes consensus est. Quod autem nonnulli Protestantium theologorum dixerunt, peccatum in justificatione non tolli, sed manere, id intelligunt de peccato originis, et specialiter de pravâ concupiscentiâ, quam in renatis manere contendunt, non quoad formale, sed quoad materiale; nempe quoad habitualem in malum propensionem, absque tamen dominio.

ALIUD EXEMPLUM.

Notum est, quantas in Ecclesiâ tragœdias excitaverit Lutheri nostri in Scripturas sacras illata propositio : *Sola fides justificat;* cùm tamen illa ne propria quidem sit, atque adeò res ipsa doceri potuisset phrasibus aliis ex Scripturâ petitis et in Ecclesiâ receptis. *Justificamur* quidem, dicente Scripturâ, *ex fide*, *per fidem*. Propriè autem non fides, sed Deus est qui nos justificat. Habet autem is, hujus suæ justificationis unam causam impulsivam, internam nempe gratiam ejus et misericordiam, unam causam impulsivam externam principalem, nempe Christi meritum, et unam causam impulsivam externam minùs principalem, nempe fidem. Quando ergo dicitur, *fides justificat*, sensus hujus propositionis hic est : à parte hominis fides est causa impulsiva externa, minùs principalis, Deum movens ad nostram justificationem. An autem sola fides hoc sensu justificet, quæritur inter partes. Credo, si dicamus per vocem *sola* non excludi reliquas justificationis causas impulsivas, putà gratiam Dei et meritum Christi; si dicamus porrò vocem *sola* non capi pro *solitaria*, nempe pro fide mortuâ, sive bonis operibus, aut minimùm proposito bene operandi destitutâ, credo, inquam, litem fore maximam partem compositam. Sensus enim illius huc denique redibit : à parte Dei gratia et meritum Christi sunt causæ impulsivæ justificationis nostræ; à parte autem hominis, non spes, non charitas, aut alia quævis bona opera proximè et immediatè justificationem inferunt; sed hoc sensu *sola*, non tamen *solitaria* fides, quæ scilicet per charitatem operatur, est causa impulsiva externa nostræ justificationis; illa nimirum fides, quâ quis credit Christum pro suis et totius mundi peccatis patiendo et moriendo plenissimam satisfactionem prætitisse, cum fiduciâ apud Deum impetrandæ gratiæ ac remissionis peccatorum, propter ejus satisfactionem, quæque fides insuper non mortua sit, sed viva, et per charitatem sese exerat, datâque operandi occasione, actu operetur.

ALIUD EXEMPLUM.

Quæritur *an quis possit esse certus de suâ justificatione et perseverantiâ ad salutem?* Utrumque affirmant protestantes, nec id puto negatum iri à Romano-Catholicis, dummodo quæstiones illæ, pro eo ac decet, explicentur. Extra controversiam utrinque est, non justificari per fidem. Qui igitur credit et scit se credere, is potest absolutè certus esse de suâ fide, et consequenter de suâ salute. Interim nemo nostrorum docet, hominem de perseverantiâ et salute suâ tam certum esse posse, quàm de suâ justificatione. De hâc enim certi sumus absolutè, de perseverantiâ autem et salute duntaxat conditionaliter; si nimirum homo mediis perseverantiæ in fide rectè utitur, ea non aspernatur, denique assistentiam Dei devotis precibus jugiter expetit, quod in virtute gratiæ sibi collatæ facere potest; tunc conditionaliter certus est de suâ perseverantia. Quòd si illa perseverantia ad finem usque vitæ duret, tunc certus insuper est de suâ salute itidem conditionaliter. Conatus jam est ante hos centum et vigenti annos Martinus Eisengrinius, sacræ theologiæ licentiatus et præpositus Altenotingensis, scriptor catholicus et moderatus, canonem concilii Tridentini XIII sextæ sessionis huc pertinentem, peculiari ac grandi libello suo germanico, mitigare, cui titulus : *Modesta et pro statu temporis præsentis necessaria declaratio trium articulorum christianæ fidei*, qui Ingolstadii impressus est an. 1568; ubi inter alia, paragrapho v, ita infit auctor : « Dico » claris et germanicis verbis : scio etiam vera esse » quæ dico, bonisque fundamentis inniti. Sanè » canon XIII Tridentini, sessionis VI, in auribus

1 *Rom.*, VII. 17 *et seq.*

» tuis, quomodo libet; illius tamen sensus non est, » concilii sententia hæc non est, concilii sententia » hæc non est, universalis Ecclesiæ doctrina hæc » non est, nec unquam fuit, Christianum nunquam de salute et justificaticatione suâ certum » esse posse, etc. »

ALIUD EXEMPLUM.

De *possibilitate implendæ legis Decalogo contentæ*, acriter diù pugnatum; quæstio autem non re ipsâ, sed in modo duntaxat loquendi est controversa, adeoque nullo negotio facilè conciliabilis. Protestantium enim sententia, si rectè explicetur, hæc est : pactorum quæ Deus cum hominibus iniit, unum est legale, alterum evangelicum. Vi pacti legalis, tenebantur primi homines, imagine divinâ prædìti, implere leges Decalogi perfectissimè; hoc est non solùm tenebantur abstinere ab omnibus peccatis contra conscientiam admissis, sed et sibi cavere à quâvis concupiscentiâ in actu primo, sive ab omnibus motibus pravis indeliberatis, quæ à scholasticis dicuntur *primo-primi*. Vi pacti evangelici, cùm homo post lapsum imagine divinâ destitutus, legem hoc modo implere non posset, nihil ampliùs ab ipso requirit Deus, nisi ut in Christum verâ ac vivâ fide credat, et à peccatis mortalibus, sive contrà conscientiam admissis abstineat. Quod verò attinet ad peccata venialia, sive concupiscentiam in actu primo consideratam, aut alios motus pravos indeliberatos, illos Deus, homini renato, vi pacti evangelici, se non imputaturum esse promisit, dummodo quotidiè peccatorum illorum remissionem à Deo petat, etc. Quando jam quæritur an homo renatus possit et debeat implere legem Dei? respondeo in tali perfectione, quâ legem tenebantur implere primi homines vi pacti legalis, nemo post lapsum ampliùs legem implere potest, aut tenetur; et si Decalogus ad rigorem hunc pacti legalis, exigatur, dico ad ejus observationem tanquam ad rem impossibilem neminem obligari. Eatenùs autem quilibet renatus legem implere debet, quatenùs à nobis exigitur vi pacti evangelici; et eatenùs etiam homo renatus, dummodò omnem diligentiam adhibeat, per auxilium gratiæ leges Decalogi implere potest. Si ita explicetur quæstio, non apparet quid ulteriùs romana Ecclesia in protestantium declaratione desiderare queat. Rectè Pater Dionysius in suâ Via pacis[1] : « De possibilitate legis implendæ, nulla quoad rem ipsam » ac secundùm veritatem (inter Catholicos et Pro» testantes) discordia est. Quandoquidem Protes» tantes docent quòd homo justus per justitiam » inhærentem, accedentibus divinæ gratiæ auxiliis, » eò usque possit servare et implere Dei mandata, » ut non perdat gratiam et amicitiam ejusdem, nec » consummet peccatum ad quod à concupiscentiâ » inclinatur : non tamen ita perfectè et exactè ut » sit ab omni peccato immunis, sive ut evitet omnia » peccata venialia. Agnoscunt pariter Catholici de» bitum quidem nostrum esse, ut servemus Dei » mandata absque omni peccato; verùm id in totâ » vitâ, vel ad longum tempus, secluso privilegio, » non esse possibile. » Vide Divum Thomam 1a 2æ quæst. xix, art. 8. Imò concilium Tridentinum Sess. vi, Canone xxiii, « Anathemate ferit eum qui » dicit, hominem justificatum posse in totâ vitâ » peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex spe» ciali Dei privilegio. Sufficit itaque Protestantibus, » quod catholici docent, non posse justum tam » accuratè servare mandata ut eadem non sæpius » venialiter peccando aliquatenùs transgrediatur, » et sufficit catholicis, quod protestantes hoc tantùm sensu dicunt hominem justum non posse » mandata Dei servare. » Hactenùs ille.

1 *Voir ci-après*, p. 496

ALIUD EXEMPLUM.

Quæritur *an motus primo-primi, concupiscentia in actu primo, aliaque peccata, quæ nobis venialia dicuntur, sint contra legem Dei.* Litem hanc composuit dictus Capucinus, cujus verba adscribimus[1] : « Quidam Catholici dicunt peccata venialia » non esse contra legem, eò quòd non sint contrà » omnem latitudinem legis : non enim sunt contrà » legem, quatenùs obligat sub pœnâ perdendæ » gratiæ et amicitiæ Dei, ac incurrendæ ejusdem » iræ exterminantis; atque hæc est prima et magna » latitudo legis. Sunt verò contra legem, quatenùs » etiam sic obligat, ut minima quoque Dei offensa, » ejusdemque ira correptiva vitetur, quæ est lati» tudo secunda : item quatenùs tam exactè servanda » foret, ut Deo placeremus, omnia et singula ex » puro ejus amore agendo et patiendo, quæ est la» titudo tertia. Et in primâ quidem latitudine per » Dei gratiam sine transgressione potest ambulare » quilibet homo justus : in secundâ verò et tertiâ » nemo, quantumcumque justus, nisi ex speciali » omnipotentis Dei privilegio sic ambulare potest, » ut non sæpè obliquiùs incedendo transgrediatur, » pergens nihilominùs ambulare in latitudine pri» mâ; adeoque non simpliciter, sed tantummodo » secundùm quid ambulans et faciens contra legem. » Primam ergo latitudinem respiciunt negantes ve» nialia esse contra legem; secundam, id affirman» tes; et quia de re constat, inquit Gerson, tractatu » *de Vitâ spirituali animæ*, *Lect.* v, discolum est » pertinaci animositate de verbis contendere. » Hactenùs ille.

ALIUD EXEMPLUM.

Quæritur inter partes, *an justorum bona opera in se perfectè bona, et ab omni labe peccati pura sint :* negant hoc protestantes; et si rectè res explicetur, forsitan et ipsi Catholici. Imperfecta enim dicuntur bona justificatorum opera in ordine ad imperfectam legis impletionem. Postquam enim post lapsum, nemo tam perfectè, prout requirebatur vi pacti legalis, legem implere potest, res ipsa loquitur, justorum bona opera ita esse comparata, ut illis semper aliquid perfectionis desit. Qui autem indè colligunt, bona justorum opera, ex mente Protestantium, meras iniquitates esse ac peccata, illi sciant, tales propositiones à nobis haberi pro falsissimis, ut forsitan Protestantium aliqui, sentientes rectiùs quàm loquentes, illis propositionibus aliquando fuerint usi.

ALIUD EXEMPLUM.

Quæritur *an renatorum opera Deo placeant?* Quâ quidem in re, iterum, quoad rem, non sumus discordes. Quod ut ostendatur, sciendum est quæstionem propositam intelligi posse dupliciter : 1° an renatorum bona opera in se spectata Deo placeant? 2° an cum connotatâ operantium fide seu ratione

1. *Voir ci-après*, p. 496.

omnium circumstantiarum spectata Deo placeant?

Ad quæstionem priori sensu intellectam, respondendum est renatorum bona opera placere Deo, non absolutè et simpliciter; quia non sunt absolutè et simpliciter bona, sed habent suas imperfectiones annexas : placere tamen Deo in quantum legi sunt conformia. Quod enim legi divinæ est conforme illud est bonum et quidquid et bonum illud Deo placet. Si verò posteriori sensu intelligatur quæstio, respondendum est renatorum opera placere Deo absolutè et simpliciter. Quamvis enim in se spectata sint imperfecta, et imperfectiones illæ adhærentes Deo placere non possint, quia tamen ex fide in Christum procedunt, et ab iis fiunt qui sunt in Christo Jesu, et in quibus non est condemnatio, imperfectiones illæ adhærentes condonantur operantibus propter Christum, ejusque meritum fide apprehensum, et proindè opera illorum Deo placent simpliciter et absolutè, ac si prorsus et omnibus modis essent perfecta, propter Christi meritum verâ fide apprehensum. Possent talium controversiarum plures allegari; sed pauca hæc speciminis loco sufficiant. Pro harum autem conciliatione non opus est novo, sive generali, sive provinciali Concilio; sed à pauci utriusque partis doctoribus moderatis, ac à partium studio alienis examinari; visâque variâ terminorum acceptione, in eodem, quem dicere occupavimus, conventu, facili negotio poterunt terminari.

SECUNDA CLASSIS.

Ad secundam classem pertinent quæstiones, in se quidem controversæ, ita tamen comparatæ, ut in alterutrâ Ecclesiâ quæstionum illarum et affirmativa et negativa toleretur. In tali casu, amore pacis, utrinque amplectenda esset illa sententia, quam una Ecclesia integra et alterius Ecclesiæ pars probat.

EXEMPLI GRATIA.

Ecclesia Romana integra probat orationes pro mortuis, pars Ecclesiæ Protestantium, Apologiæ Confessionis Augustanæ ductum secuta, statuit orationes illas esse licitas : pars pro mortuis reverè orat : quibusdam Protestantium intercessio illa pro defunctis nondum probatur. Pro pace igitur redintegrandâ, in dicto conventu rogandi sunt Protestantes, ut integra ipsorum Ecclesia orationem pro mortuis approbare velit.

ALIUD EXEMPLUM.

Pars Ecclesiæ Romanæ probat immaculatam beatæ Mariæ Virginis conceptionem, pars improbat : tota Ecclesia Protestantium statuit beatam Mariam, sanctissimam quamlibet et gratiâ plenissimam, cum peccato tamen originis esse conceptam. Pro pace ergò et concordiâ rogandi sunt in dicto conventu Catholici, ut integra ipsorum Ecclesia posteriori sententiæ calculum adjicere dignetur.

ALIUD EXEMPLUM.

De merito bonorum operum duæ sunt in Romanâ ecclesiâ celebres sententiæ : una Vasquesii et qui hunc sequuntur : altera Scoti et omnium Scotistarum. Docet Scotus, Doctor Subtilis, opera renatorum ex se et suâ intrinsecâ ratione non esse meritoria; sed quòd meritoria sint, id totum habere ex acceptatione divinâ, sive ordinatione illorum ad præmium. Vasquez, et qui hunc sequuntur, contendit bona justorum opera, ex se ipsis, absque ullo pacto aut acceptationis favore, condignè mereri vitam æternam, neque illis ullam accessionem dignitatis provenire ex meritis aut personnâ Christi, quam aliàs non haberent ex hoc, quia per gratiam Dei facta sunt; imò quamvis *operibus justorum divina promissio accesserit*, eam tamen aut ullum aliud pactum, sive favorem ad rationem ipsius meriti nullo modo pertinere. Pro stabiliendâ inter partes concordiâ rogandi sunt Romano-Catholici ut Scotistarum (at quantæ inter illos scholæ : quàm numerosæ! quàm celebres!) sententiam amplectantur, quæ, quoad rem, cum Protestantium opinione coincidit. Negat enim Scotus, et qui illum sequuntur opera bona, propriè et de condigno, esse meritoria; et contrà, eo tantùm sensu meritoria esse statuit, quo meritorium dicitur latè et impropriè, prout nempe mereri dicitur, quicumque aliquid ab aliquo, licet gratis, et ex merâ liberalitate aut gratuitâ remissione tamen consequitur. Quo sensu sancti Patres bona opera meritoria esse docuerunt, et meritoria esse eadem Protestantes ultrò largiuntur; quod benè observavit Vasquez, qui alicubi scribit, « Scotum et cæteros qui sententiam ejus sequuntur » consentire cum Lutheranis, in eo quod antè pro- » missionem et acceptationem divinam opera nostra » nullam habeant dignitatem vitæ æternæ, quòd » Scotistæ cum Lutheranis, bonis operibus secun- » dùm se, dignitatem nostrorum operum referant » in Dei favorem et acceptationem per Christi me- » rita : item quòd veram et perfectam rationem » meriti nostris operibus derogent, totamque vim » meriti solis Christi operibus adscribant. » Conferantur quæ capitis secundi articulis, 2, 3, 4, 5, 6, præclarè docet Pater Dionysius Capucinus in *Vid* suâ *pacis* aliquoties laudata, pag. 328 et sequentibus; ipsâque re apparebit, inter Catholiquos et Protestantes, quoad controversiam de meritis operum, nihil ferè superesse discriminis. Articulus secundus dicti auctoris hanc habet inscriptionem : *Protestantes docent quòd bona opera verè mereantur gratiæ actualis auxilia et habitualis augmentum :* articulus tertius : *Protestantes docent quòd bona opera verè mereantur cœlestis gloriæ gradus :* articulus quartus : *Protestantes docent quòd ex bonis operibus fiduciam aliquam liceat concipere :* articulus quintus : *Non est improbabile quòd primus gloriæ gradus non cadat sub meritum :* articulus sextus : *Bona justorum opera non sunt meritoria per et propter se de exactâ condignitate et stricto jure.* Fratrum Walenburgensium doctrina de meritis operum huc denique redit : « Quòd licet respectu justifica- » tionis gratiæ et substantiæ gloriæ cœlestis meri- » tum non detur, detur tamen respectu accidentis » sive augmenti, vel uti loquuntur, respectu secundi » gradùs hujus gloriæ, vocando scilicet meritum la- » tiùs dictum, omne illud opus quod per gratiam » Spiritûs sancti ab homine justificato producitur; » cuique, licet nullam prorsus habeat intrinsecam » dignitatem et proportionem ad præmium vel glo- » riam æternam illi tamen misericorditer promitti- » tur, illudque verè et propriè consequitur.

ALIUD EXEMPLUM.

Tota Ecclesia Romana docet *bona opera esse necessaria ad salutem :* inter Protestantes aliqui hoc docent, aliqui negant. Qui negant subverentur ne

bonis operibus in articulo de justificatione tribuatur nimium : qui affirmant illorum sententia hùc redit : *bona opera non ratione efficientiæ*, sed ratione *præsentiæ ad salutem* esse necessaria, non ut causa salutis propriè dicta, sive principalis, sive instrumentalis, sed ut conditio sine quâ non. Expressè enim sanctus Paulus : *sine sanctimoniâ*, hoc est, sine bonis operibus *nemo videbit Deum*[1] : et quo sequitur :

Sine quocumque nemo videbit Deum, hoc est, sine quo nemo salvabitur, illud ad videndum Deum, hoc est, ad consequendam salutem æternam aliquo certè modo est necessarium : atqui sinè bonis operibus nemo videbit Deum : ergo, etc.

Confer dictum capucinum, loco citato, articulo primo, pag. 321. Rogandi ergò Protestantes ut inter se concorditer paria statuant cum catholicis.

ALIUD EXEMPLUM.

Tota Ecclesia protestantium aversatur *adorationem hostiæ* propter metum idololatriæ, non quidem formalis, sed tamen materialis : in Romanâ Ecclesiâ quidam docent terminari adorationem in Eucharistiâ ad Christum præsentem, quidam ad hostiam præsentem. Rogandi itaque sunt in conventu imperatorio Catholici, ut unanimiter nobiscum docere ne graventur adorationem illam nonnisi ad Christum præsentem terminari debere.

ALIUD EXEMPLUM.

Dogma ubiquitatis corporis Christi negat Ecclesia Romana, cum plurimis Protestantibus : idem probant protestantium nonnulli. Rogandi itaque hi fuerint in conventu, ut, amore pacis, ubiquitatem illam missam facere, et cum confessionis suæ sociis quàmplurimus, totaque Ecclesiâ Romanâ paria statuere velint.

ALIUD EXEMPLUM.

Versionem *vulgatam pro authentica obtrudi* sibi noluit Ecclesia Protestantium : idem improbant et Concilii Tridentini canonem huc pertinentem : mitiùs exponunt Andradrius, dicti Concilii celebris interpres, Salmeron, Serrarius, Simeon Demuis, Contius, Julius, Rugerius aliique.

Simeon Demuis lib. de Hebræis editionibus, pag. 41, ita infit : « Hebraicæ editioni non derogat » sancta Synodus Tridentina, sessione quartâ, dum » veterem et Vulgatam editionem pro authenticâ » habendam esse decernit; ibi enim editionem Vul- » gatam cum aliis editionibus latinis, non cum » hebraicâ editione confert. »

Andradius, lib. iv Defensionis fidei Tridentinæ, docet « nihil aliud Patres Tridentinos, cùm Vulga- » tam editionem authenticam pronuntiarent, signi- » ficare voluisse, quàm nullo eam errore defœdatam » existere, ex quâ perniciosum aliquod dogma in » fide et moribus colligi posset; non autem eam ita » in singulis approbasse, ut non liceat unquam » hæsitare aut dubitare, ne fortè interpres non » rectè Scripturam verterit; » ac testatur *se hæc habuisse ab Andrœâ Vegâ Cardinali sanctæ Crucis*, qui posteà factus Pontifex dicebatur Marcellus, et Concilio interfuit.

Contius, lib. v Polit., cap. xxiv, propos. 13, ait ex Serrario, « ita probatam esse versionem lati- » nam, ut tamen et græcis et hebræis fontibus » maneat sua auctoritas, et auctoritatem quæ Vul- » gatæ editioni in decreto Tridentino tribuitur, intrà » solum versionis genus contineri, cumque illis » modificationibus, ut si emendata, vel potius » emendatissima, et saltem nihil habeat quod veri- » tati et fidei bonisque moribus repugnet. »

Serrarius, in Proleg., cap. xix, quæst. 12 : « Sa- » tis, inquit, manifestum est fontem purum, rivo, » quantumvis puro, cum prærogativâ quâdam præ- » ferendum; nam authenticam versionem esse, est » censeri cum originariâ linguâ convenire. »

Julius Rugerius, Secretarius Apostolicus, lib. de Scripturis canonicis, cap. xliv : « Cujus, ait, piæ » aures ferre poterunt, hebraicam editionem à Spi- » ritu sancto iisdem verbis dictatam, à prophetis » conscriptam, ab Esdrâ restitutam, à Christo reci- » tatam et explanatam, et à quâ omnes editiones » velut à parente et fonte suo, fluxerunt, correc- » tiones derivantur, et discrepantiæ librariorum » culpâ exortæ, sæpiùs sublatæ sunt, nunc explo- » sam esse. »

Addi possent, talium adhuc quamplurimi, et imprimis Simonius in plurimis locis Criticæ suæ Veteris Testamenti, quibuscum si consentiunt reliqui Romano-Catholici, jam lis de authentitiâ Vulgatœ omni ex parte erit composita; et tantùm de controversiis classis secundæ, in quibus talem, qualiis petitur, condescendentiam, ab utriusque partis theologis moderatis et concordiæ ecclesiasticæ desiderio flagrantibus, spe votisque omnibus meritò præsumimus.

TERTIA CLASSIS.

Ad tertiam classem pertinent quæstiones inter nos et Catholicos controversæ, nec per evolutionem æquivocationis, nec dictam secundæ classis condescendentiam terminabiles, cùm una eorum alteri videatur è diametro adversa. Tales sunt, verbi gratiâ :

Invocatio Sanctorum :
Cultus imaginum et reliquiarum :
Transsubstantiatio :
Permanentia Sacramenti Eucharistici extra usum :
Purgatorium :
Circumgestatio hostiæ :
Enumeratio peccatorum in confessione auriculari :
Numerus librorum canonicorum :
Integritas Scripturæ sacræ, et hinc pendens dogma de Traditionibus non scriptis :
Judex controversiarum :
Celebratio Missarum in linguâ latinâ :
Primatus Romani Pontificis jure divino :
Notæ Ecclesiæ :
Jejunia hebdomadalia et Quadragesimalia :
Vota monastica :
Lectio Scripturæ sacræ in linguis vernaculis :
Indulgentiæ :
Discrimen inter episcopos et presbyteros jure divino, et quod primo loco nominari debuisset, ipsum Concilium Tridentinum, et in hoc contenta anathemata; quorum examen, salvâ reunione præliminari, argumento et exemplo Basileensis aliorumque Conciliorum, seponatur usque ad iteratam Concilii œcumenici decisionem.

Horum similiumque articulorum determinatio, in primis illorum, qui absque alterius partis scan-

1. *Hebr.*, xii. 14.

dala aut christianæ rei detrimento, indecisi manere non possunt, aut sine quibus firma et constans unio ecclesiastica obtineri, certè conservari nequit, vel certis utrinque selectis arbitris, viris eruditione, judicio, pietate, et animi moderatione præstantibus, committatur, vel deferatur ad Concilium. Hujuscemodi tractatio per arbitros placuit post exhibitam Augustanam Confessionem utrique parti, cœptaque illa est Augustæ-Vindelicorum anno superioris sæculi trigesimo, ubi magna apparuit de non paucis, neque minimi momenti controversiis concordia; adeò ut de hac tractatione sive collatione in Chronico suo Saxonico scripserit David Chytreus, lib. XIII, « ab initio horum certaminum in Germaniâ, nunquam propiùs hucusque coiisse partes de religione » dissidentes, nec unquam ante extremum diem » arctiùs coituras videri; » ubi, quidquid sit de hujus historici sive judicio sive præsagio, certum tamen est, in dicto conventu per arbitros, ex XXI articulis Augustanæ Confessionis, exiguo tempore XV fuisse conciliatos, decisionem trium ad generale Concilium fuisse suspensam, et in tribus tantummodo manifestum dissensum manisse reliquum.

Sanè si quis periculum facere velit, quid in uno et altero articulorum tertiæ classis fortè possint arbitri, mihi dubium non est quin eorum magna pars declaratione commodâ terminari queat; et an queat, agite, videamus.

Præcipuum disputationis negotium versabitur, credo, in dogmate purgatorii, de invocatione Sanctorum, cultu imaginum, votis monasticis, Traditionibus sacris verbo Dei non scripto, transsubstantiatione, et primatu pontificis, in quantùm is prætendit sibi talem jurisdictionem divino jure competere, ejusdemque infaillibilitate.

Ubi tentandum, sinè cujusquam mortalium præjudicio, num pars dictarum controversiarum per declarationes commodas extrà concilium terminari queat. Dico ergò :

De transsubstantiatione :

Quæstionem hanc in ordine ad Protestantes, qui realem Christi præsentiam in sacrâ cœnâ manducationemque oralem admittunt, de modo præsentiæ non esse magni momenti : à Luthero certè, dummodo periculum idololatriæ abfuerit, pro levi errore habitam, et sophisticis quæstionibus annumeratam. Rem ipsam quod attinet, per consecrationem, in Eucharistiâ elementorum aliquam fieri mutationem concedunt protestantes; ast communiter contendunt mutationem illam esse duntaxat accidentalem; ita ut per eam non ipsa panis substantia immutetur, sed ex vulgari et usuali pane fiat panis sacer, panis sacratissimo huic usui destinatus, panis qui in usu sit communicatio corporis Christi. Ex Protestantibus D. Drejerus, professor Regio-Montanus, admittit certo sensu mutationem substantialem. Ego litem hanc non facio meam; puto tamen contra analogiam fidei me dicturum esse nihil, si supponatur, vi verborum institutionis, in sacrâ cœnâ fieri immutationem quamdam mysteriosam, per quam, modo nobis imperscrutabili, verificetur hæc propositio sanctis Patribus frequentissimè usurpata, *panis est corpus Christi.* Rogandi itaque in illo conventu essent Romano-Catholici ut, pacis gratiâ, à quæstione de modo illius transsubstantiationis in Eucharistiâ præscindant, nobiscum dixisse contenti, modum illum esse incomprehensibilem et inexplicabilem, ita tamen comparatum, ut interveniente arcanâ et mirabili quâdam mutatione ex pane fiat corpus Christi; sed et rogandi essent protestantes, quibus hoc novum forsitan videri queat, ut primos Reformatores suos imitati, à propositionibus illis : *Panis est corpus Christi, vinum est sanguis Christi,* ne abhorreant, sed identidem cogitent, tam universaliter illas olim pro veris fuisse habitas, ut vix quempiam priorum Ecclesiæ doctorum liceat invenire, qui his aut similibus de Eucharistiâ loquendi modis non fuerit delectatus.

De invocatione Sanctorum.

Sed et de invocatione Sanctorum prætensum à Protestantibus periculum cessabit, si Romanenses publicè protestentur se nullam erga sanctos demortuos habere fiduciam, quàm quâ ergà viventes, quorum intercessiones implorant, sint affecti : se omnes et singulas ad illos directas preces, quibuscumque etiam verbis aut formulis sint conceptæ, non aliter intelligere quàm intercessionaliter, ut quando dicunt : *Sancta Maria, libera me in horâ mortis*, sensus sit : *Sancta Maria, intercede pro me apud Filium tuum, ut in horâ mortis me liberet.* Si porrò Romanenses suis identidem inculcent, quòd invocatio Sanctorum non sit simpliciter præcepta, sed vi Tridentini Concilii in cujusvis arbitrio posita, velitne is preces suas ad Sanctos, aut ipsum Deum dirigere : quòd non temerè et præter necessitatem in omni casu Sanctos invocare oporteat, sed tunc præ primis quando quis, propter atrox peccatum, iram Dei veritus, ex humilitate oculos attollere, aut ad Deum preces suas immediatè dirigere non ausit : quòd de cætero oratio ad Deum directa longè sit efficacior orationibus illis, quæ ad Sanctos demortuos diriguntur : quòd oratio illa omnium perfectissima, quæ quantum ejus fieri potest, ab omni creaturâ abstrahit, solisque attributis divinis profondiùs inhæret.

Sanè, si ita res explicetur, non video quid in precibus illis magnoperè desiderari possit, nisi id unum : quòd cùm simus incerti an de nostrâ calamitate in individuo Sanctis omnibus constet, in dubio semper maneat exauditionis certitudo; quod dubium an per hoc tolli possit, si preces ita concipiantur : *Sancta Maria, sicubi de hâc vel illâ calamitate meâ tibi constiterit, ora pro me.* Videant alii, ego ἐπέχω *recipio.* Duriores interim formulas compellandi Sanctos moderatioribus Catholicis æquè ac nobis invisas, cùm Psalterio Mariano, Noveniis sancti Antonii, similibusve monachorum expressionibus, omissum iri in posterum spe votisque omnibus præsumimus. Sufficiat hactenùs Protestantibus, formulas illas quomodocumque conceptas, nonnisi intercessionaliter intelligendas. Si quibus autem nostratium in propositione allatâ : *Sancta Maria, libera me in horâ mortis,* hæc interpretatio durior aliquando fortassis videri queat, illi cogitent, quæso, tales loquendi et explicandi modos in usu quoque communi non adeo esse inusitatos; verbi gratiâ, quando fur aut latro in carcerem conjectus, prætereuntem Regis aut Principis ministrum Statùs his verbis compellat : *Libera me ex squalore hujus carceris : libera me à sententiâ mortis,* novit sanè

dictus sive fur sive latro potestatem vitæ et necis in se non habere talem ministrum, sed Regem duntaxat aut Principem; atque adeo his suis precibus nihil aliud sibi vult, quàm ut minister apud Regem pro se intercedere velit, ut vel liberetur ex carcere, vel capitis periculum effugiat.

De cultu Imaginum.

De cultu Imaginum facilè itidem concordabitur, dummodò ab excessu, quem in suis etiam moderatiores Catholici notant, abstineatur in posterum. Sanè imagines illas nihil intrinsecæ virtutis habere in aperto est, atque adeò nec adorari, nec coram illis orari debere, nisi in quantum tanquam visibile et in oculos incurrens instrumentum adhibeantur, quod Christi aut cœlestium rerum memoriam in nobis excitare possit. In excessu hîc à quibusdam inter Romano-Catholicos, in Italiâ præsertim, Bavariâ, et hæreditariis Imperatis Romani provinciis, circà eas maximè imagines peccari, quæ miraculosæ vulgò credentur, notius est quàm ut negari posse videatur. Si quis ergo Deum coram imagine quâdam colere aut invocare studio habuerit, is sanè eo moderamine utatur, quo usi olim Israelitæ, æneum serpentem, fide non in eum, sed in Deum directâ, cum reverentiâ quâdam aspicientes. Absit autem semper cæremoniarum ille excessus, qui, si non viris doctis et prudentibus, saltem simplicioribus opinionem aliquam vel idololatricam, vel idololatriæ affinem, de inexistente quâdam imagini virtute divinâ generare queat.

De Purgatorio.

Quid in dicto conventu dici à Protestantibus vel possit vel debeat, nihil invenio. Interim, si, quemadmodum sanctus Augustinus fecit, problematicè in scholis de Purgatorio disputetur, nec quisquam ad affirmationem aut negationem illius cogatur, non apparet quid indè in Ecclesiâ detrimenti redundare queat. Ego certè nemini repugnarem, qui dogma hoc pro sententiâ problematicâ cupiat haberi.

De primatu Pontificis jure divino.

Quod primatus Pontifici Romano, in quantum is ipsi competit vi canonum sive jure ecclesiastico, factâ reconciliatione præliminari, à Protestantibus concedi et possit et debeat, suprà ostensum est. An autem Papa sit Ecclesiæ caput jure divino, ac prætereà infaillibilis, sive in Concilio, sive extrà Concilium, controversiarumque arbiter, quæstiones sunt altioris indaginis. Sanè, si tam facilè, reliquis in Romano-Catholicâ Ecclesiâ doctoribus extrà Galliam, quàm Protestantibus probare se possent, quæ suprà laudatus auctor Ludovicus Elias Dupin, doctor Sorbonicus, libri jam tum citati dissertatione IV, V, VI, VII, eruditissimè protulit in medium, dicerem totum negotium esse compositum, aut minimùm cum Ecclesiâ Gallicanâ Protestantes per omnia concordare.

De Monachatu et Votis monasticis.

De monachatu et votis monasticis in dicto conventu facilis est conventio, cùm Protestantibus adhuc supersint cœnobia, in quibus cantantur horæ canonicæ, legatur Breviarium, verbi gratiâ, ordinis Cisterciensis, exceptis duntaxat collectis sive oratiunculis quæ ad Sanctos demortuos sunt directæ, jejunia et ciborum discrimen observetur, locum habeat cælibatus, hospitalitas, regula sancti Benedicti, et alia nonnula primam institutionem redolentia; sed nec votum obedientiæ à quopiam nostrorum jure reprehendi poterit. Paupertatis votum, per quod monachi, sui juris existentes, in nullius tertii præjudicium cuivis proprietati renuntiant, esse de re indifferenti, atque adeò non illicitum palam est. De solo castitatis voto, cùm ad impossibilia nemo se votis obligare queat, superest disceptatio. Posset sanè, ut in cœnobiis quibusdam Protestantium sanctè observatur, non quidem voto, sed jurejurando promitti cælibatus, in sensu tamen composito; ita ut qui monachus sive cœnobii membrum esse velit, in cælibatu vivere teneatur; quod si amplius non possit aut non velit, exeat pro lubitu, et in sæculum periculo suo revertatur.

De Traditionibus.

De Traditionibus, sive verbo Dei non scripto, quantæ, quæso, in Ecclesiâ lites! sed res compositu facilis, si dicamus statum controversiæ inter nos et Catholicos non esse, an dentur Traditiones; sed an per Traditionem acceperit Ecclesia novum aliquem fidei articulum ad salutem creditu sub æternæ beatudinis jacturâ necessarium, in Scripturâ, neque totidem verbis, neque per bonam consequentiam extantem. Posterius negant Protestantes, non prius, ex quibus moderatiores admittunt, non solùm ipsam sacram Scripturam nos Traditioni debere, sed in articulis fundamentalibus genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum, ut multa alia, nostratium Calixto, verbi gratiâ, Hornejo, Chemnitio dudum memorata, ex traditione duntaxat cognoscibilia taceamus. Sanè qui ex Protestantibus post symbola Apostolorum et sancti Athanasii, quinque priora Concilia œcumenica cum Synodo Arausicanâ et Milevitanâ; consensum itidem primitivæ Ecclesiæ, si non plurium, quinque minimùm priorum sæculorum admittunt, pro theologiæ principio secundarito, ita ut articuli fundamentales non aliter quàm illis sæculis unanimi Doctorum consensu factum est, explicari debeant, de Traditionibus cum Ecclesiâ Romanâ quod disputent, vix habebunt.

Tantum de his, loco speciminis, ut appareat, quàm facilis futura sit multarum controversiarum per declarationes aut temperamenta inter partes conciliatio, dummodò neutra ex Ecclesiæ suæ sententiâ punctum faciat honoris, aut zelo, qui non est secundùm scientiam, obicem ponat conatibus tam piis.

Concilium.

Quòd si verò quæ supersunt per arbitros componi non poterunt, eatur ad Concilium id quod :

1º Legitimè per summum Pontificem debet esse congregatum, et tam generale, quàm pro ratione temporis haberi poterit.

2º Dictum illud Concilium non debet provocare ad decreta Concilii Tridentini aut aliorum, in quibus Protestantium dogmata sub anathemate sunt condemnata; sed nec.

3º Congregari debet hoc Concilium, nisi factis

concordatis, et impletis omnibus quæ in hâc aut simili methodo fieri, impleri et concordari debere præsupponuntur, qualia sunt :

1° Acceptatio postulatorum per laudabilem summi Pontificis συγκατάβασιν, *condescendentiam*, in quâ consistit remotio sex obstaculorum maximi momenti, quibus hactenùs impedita est pax ecclesiastica; et nisi dicto aut simili modo removeantur, eamdem impedient ad finem usque sæculi.

2° Conventus ab Imperatore indicendus, ejusque felix catastrophe.

3° Receptio Protestantium in gremium Ecclesiæ Romano-Catholicæ, non obstante residuo illorum dissensu circa communionem sub unâ specie, et quæstiones in futuro Concilio determinabiles.

4° In dicto Concilio secundùm canones agi debebunt omnia, et in specie nemini, nisi episcopo, ibidem suffragium ferre liceat. Ex quo patet ante celebrationem illius, statim post factam reunionem præliminarem, opus esse, pro omnimodâ cum Romanensibus uniformitate, et reconciliationis factæ assecuratione, ut sua Sanctitas omnes et singulos Protestantium superintendentes pro veris episcopis confirmet et agnoscat, qui unà cum Romanæ Ecclesiæ episcopis ad generale hoc Concilium citari, et in eodem, non ut pars, sed unà cum Romano-Catholicis episcopis ut competentes judices sedere et liberum suffragium ferre debebunt.

5° Tale Concilium pro fundamento et normâ habeat Scripturam sacram canonicam Veteris et Novi Testamenti, consensumque veteris et priscæ Ecclesiæ ad minimum priorum quinque sæculorum, consensum etiam hodiernarum sedium patriarchalium, in quantum is pro temporum ratione haberi jam poterit.

6° In tali Concilio disputare debebunt doctores, decisionem facere episcopi, per pluritatem votorum, ita tamen ut præ primis observetur præclarum sancti Augustini monitum, ex ejus libro contra Epistolam Fundamenti, cap. I. « Ex parte utrâque » deponatur omnis arrogantia : nemo dicat se jam » invenisse veritatem : sic illa quæratur, quasi nes- » ciatur ab utrisque. Ita enim diligenter et concor- » diter quæri poterit, si nullâ temerariâ præsump- » tione inventa et cognita esse credatur. »

7° Finito Concilio, post publicatos canones, utraque pars in factis decisionibus acquiescere teneatur : qui secus faxit, pœnas luat canonibus definitas.

CONCLUSIO.

His præmissis, sequitur demonstratio theorematis initio positi.

Si summus Pontifex Protestantibus sex sua postulata præliminariter largiri velit et possit :

Si in conventu imperatorio, primæ classis controversiæ, quæ in modum loquendi recidunt, terminabuntur :

Si in eodem conventu, quoad quæstiones secundæ classis, una Ecclesia integra probabit illam sententiam quam alterius Ecclesiæ pars amplectitur :

Si quæstiones tertiæ classis, vel adhibitis temperamentis per arbitros, vel per decisionem Concilii generalis finem sortiri poterunt :

Sequitur reunionem Protestantium cum Ecclesiâ Romano-Catholicâ, salvis utriusque partis principiis, hypothesibus et existimatione, esse possibilem.

Sed verum est prius per ante probata;

Ergo et posterius : quod erat demonstrandum.

Deus autem pacis et solatii det nobis idipsum sapere in alterutrum secundùm Jesum Christum, ut unanimes uno ore honorificemus Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi[1].

Idem per Spiritum suum sanctum sanctificet nos in veritate suâ. Sermo illius veritas est. Amen.

Scriptum Hanov. mense Nov. et Dec. 1691.

PROJET DE RÉUNION,

Composé en latin par M. MOLANUS, *abbé de Lokkum, et traduit en français par messire* JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET, *évêque de Meaux, en l'abrégeant tant soit peu en quelques endroits, sans rien ôter d'essentiel, sous ce titre :* PENSÉES PARTICULIÈRES sur le moyen de réunir l'Eglise protestante avec l'Eglise catholique romaine, proposées par un théologien sincèrement attaché à la Confession d'Augsbourg, sans préjudicier aux sentiments des autres, avec le consentement des supérieurs, et communiquées en particulier à M. l'Evêque de Meaux, pour être examinées en la crainte de Dieu, à condition de n'être pas encore publiées.

CHAPITRE PREMIER.

Proposition.

LA réunion de l'Eglise protestante avec l'Eglise romaine catholique, non-seulement est possible, mais encore recommandable, par son importance, à tous et à un chacun des chrétiens; en sorte que tout chrétien est obligé par le droit divin naturel et positif, expliqué dans les décrets de l'Empire, d'y contribuer en particulier tout ce qu'il pourra dans l'occasion.

CHAPITRE II.

Explication.

J'ENTENDS parler d'une réunion qui se fasse sans blesser la conscience, la réputation et les principes, ou la doctrine et les présuppositions de chacune des deux Eglises; en sorte que la vérité s'accorde avec la paix, conformément à cette parole de l'Ecriture : *Cherchez la paix et la vérité*[2]. On doit donc, dans cet accord, laisser un chacun suivre le mouvement de sa conscience, sans contraindre personne *à appeler la lumière ténèbres, ni les ténèbres lumière*[3]; mais avoir égard à la vérité dans toutes choses, et éloigner en toute manière ce qu'on croit être une erreur. Or cette profession de la vérité, et cette reconnaissance de l'erreur, se doivent faire de telle sorte, selon les règles de la prudence et la pratique des apôtres, qu'il n'en arrive aucun scandale, ni rien d'où s'ensuive le mépris de la religion, ou qui porte préjudice ou à la réputation, ou à l'autorité des prélats et des docteurs de l'Eglise; ce qui arriverait, si l'un ou l'autre parti était obligé de révoquer ses prétendues erreurs, ou d'admettre dans cette méthode de réunion quelque chose qui soit contraire à ses présuppositions; et il ne faut pas seulement penser à cette pédantesque prétention de rétractation de prétendues erreurs, ni exiger, comme convenu, ce qui est nié par l'une des parties : tout devant se faire au contraire par voie

1. *Rom.*, XV. — 2. *Zach.*, VIII. 19. — 3. *Isai.*, V. 20.

d'explication, d'éclaircissement, d'adoucissement modéré; ou si cela ne se peut, ou universellement ou en partie, il faudra du moins suspendre de côté et d'autre les décisions, les condamnations mutuelles et les invectives, et tout renvoyer à un légitime concile; d'où il s'ensuit qu'il sera utile, et en quelque sorte permis d'user de tolérance et de condescendance dans les erreurs qui ne renverseront point les fondements de la foi, si l'on ne peut les ôter facilement et sans bruit; ce qui est aussi conforme à l'esprit des apôtres, qui, encore qu'ils sussent bien que la doctrine des Juifs nouvellement convertis au christianisme, touchant l'obligation de s'abstenir du sang et des choses suffoquées, était erronée, néanmoins, comme ils prévoyaient que les Juifs ne fléchiraient jamais sur ce point, non-seulement ne voulurent pas expressément déclarer cette erreur; mais obligèrent encore les Gentils, par une loi portée dans le concile de Jérusalem[1], à se conformer aux Juifs, pour garder, autant qu'on pourrait l'uniformité.

Il ne faut pas non plus exiger des parties, qu'après avoir fait une réunion préliminaire dans les choses essentielles, une des parties soit obligée de souscrire incontinent aux opinions de l'autre; n'étant pas possible que le peuple, soit protestant, soit catholique, passe en un instant d'une extrémité à l'autre; et cela même n'étant pas nécessaire, puisqu'il paraît, par l'histoire des Evangiles et des Actes, que Jésus-Christ et les apôtres ont introduit successivement leur doctrine, et non pas tout à la fois.

CHAPITRE III.

Demandes.

Pour arriver à la fin que nous nous sommes proposée, nous ferons seulement six demandes, que l'Eglise romaine, comme une bonne mère, peut accorder agréablement à ses anciens enfants.

Première demande. — Que le Pape reconnaisse pour membres de la vraie Eglise les protestants, qui se trouveront disposés à se soumettre à la hiérarchie ecclésiastique, et à un concile légitime, sous les conditions qu'on exposera ci-dessous; encore qu'ils soient persuadés que la communion doit toujours, et à perpétuité, être célébrée par les leurs sous les deux espèces.

La raison de cette demande est premièrement, que les protestants sont invinciblement persuadés qu'ils ne peuvent communier autrement en bonne conscience : la seconde, que nonobstant cette opinion des protestants, le Pape les peut recevoir à sa communion, sans blesser les sentiments et les présuppositions de son Eglise.

Que les protestants soient invinciblement persuadés qu'ils ne peuvent en conscience communier autrement que sous les deux espèces, cela paraît en ce que c'est une vérité constante, qu'encore que Jésus-Christ n'ait pas absolument commandé de communier, néanmoins, supposé que l'on communie, il veut que l'on communie de cette sorte, parce qu'il veut que l'on reçoive la communion ainsi qu'il l'a instituée : or il l'a instituée sous les deux espèces; il veut donc, si l'on communie, qu'on le fasse sous les deux espèces. Et de même que tout

1. *Act.*, xv.

le monde n'est pas obligé de se marier, mais supposé que l'on contracte un mariage, on est obligé de le faire selon que Dieu l'a institué[1] : ainsi quoique Jésus-Christ n'ait pas expressément commandé de communier, néanmoins, si l'on communie, on est obligé de le faire conformément à l'institution qu'il a faite de ce mystère.

Il y a plusieurs exemples semblables. On n'est pas obligé de faire testament; mais supposé qu'on en fasse un, il le faut faire avec les solennités que la loi prescrit : on n'est pas obligé de prier toujours et à chaque moment; mais supposé qu'on le fasse, il le faut faire avec l'attention requise[2]. Ainsi, sans se tenir obligés à la communion par un commandement exprès et formel, les protestants ont raison, supposé qu'ils communient, de croire qu'on ne le peut faire qu'aux termes de l'institution; et ils ne peuvent agir autrement sans renverser leurs principes et blesser leur conscience.

Mais il n'en est pas ainsi du Pape. Car le concile de Trente, dans la session xxi, ayant remis en son pouvoir d'accorder la communion sous les deux espèces, sans avoir besoin même d'un concile, il est clair qu'il ne fait rien contre ses principes et contre les présuppositions de son Eglise en l'accordant. C'est donc avec raison qu'on lui demande de le faire; d'autant plus que la religion catholique en doit recevoir un grand avantage, et qu'on ne lui demande rien en cela, que ce qui a déjà été accordé autrefois aux Bohémiens en cas pareil.

CHAPITRE IV.

Seconde demande. — Que le Pape ne presse pas les protestants à recevoir les messes qu'on nomme privées ou particulières, et sans communiants.

Ce n'est pas que les protestants tiennent ces messes pour absolument illicites; puisque même il est reçu parmi eux que les pasteurs, dans le cas de nécessité, et quand il n'y a point d'assistants, se communient eux-mêmes.

Ils ne prétendent pas non plus, après l'union préliminaire, empêcher les leurs d'assister à de telles messes célébrées par les catholiques. Ainsi, ce qui les oblige à faire cette demande, c'est premièrement, que, hors les cas de nécessité, il faut célébrer l'Eucharistie comme Jésus-Christ l'a instituée et qu'elle est décrite dans l'Evangile; en sorte qu'outre le prêtre, il y ait encore quelqu'un à qui on la donne. Secondement, à cause que les messes privées attirent beaucoup d'abus dont la nation germanique et plusieurs catholiques romains se sont plaints. Troisièmement, à cause qu'il ne reste dans la plupart des Eglises protestantes aucun vestige des fondations de ces messes, ni de ce qui est nécessaire pour les célébrer.

CHAPITRE V.

Troisième demande. — Que le Pape laisse en son entier aux Eglises protestantes leur doctrine touchant la justification du pécheur devant Dieu; puisque ces Eglises enseignent que les adultes, c'est-à-dire, ceux qui ont l'âge de discrétion, pour recevoir la rémission de leurs péchés, les doivent connaître, en avoir la douleur, s'appuyer non sur leurs mérites, mais sur la seule mort et les mérites

1. *Gen.*, ii. 24 — 2. *Matth.*, xix. 4, 5.

de Jésus-Christ, pour obtenir le pardon de leurs péchés et le salut éternel, et ensuite ne pécher plus, mais s'appliquer à la sainteté et aux bonnes œuvres; *puisque sans la sainteté personne ne verra Dieu*[1].

Le reste, c'est à savoir si la justification est comme le veulent les catholiques, l'infusion de la grâce justifiante, ou, comme le disent les protestants, une simple non imputation des péchés en vue des mérites de Jésus-Christ, n'étant que dispute de mots, ainsi qu'il a été reconnu d'un côté par les protestants, et surtout par ceux d'Helmstad, et de l'autre par les catholiques, comme par les deux Walembourg et par le Père Denis, capucin, dans son livre intitulé : VIA PACIS, *La voie de la paix,* cette question se peut terminer par la seule exposition des termes, sans qu'il soit besoin de disputer davantage de part et d'autre.

CHAPITRE VI.

Quatrième demande. — Que le Pape reconnaisse pour légitimes les mariages contractés et à contracter par les pasteurs protestants, puisqu'il le peut faire sans préjudice de la doctrine de son Eglise; tout le monde étant d'accord que le célibat des prêtres n'est qu'une institution ecclésiastique que l'Eglise peut abroger, et le concile de Florence ayant même permis aux prêtres grecs d'être mariés.

CHAPITRE VII.

Cinquième demande. — Que le Pape veuille confirmer et ratifier, d'une manière que les deux partis puissent accepter, les ordinations faites jusqu'ici par les protestants; car pour celles qui se feront par les évêques selon le rit romain, après l'union préliminaire, il n'y a nulle difficulté. Mais il faut que les autres, qui sont déjà faites parmi les protestants, soient ratifiées, non pour l'amour d'eux, puisqu'ils n'en révoquent point en doute la validité; mais pour l'amour des catholiques romains, qui recevront les sacrements de la main des ministres protestants après l'union préliminaire, parce qu'autrement, ils seraient toujours dans la crainte; ce qui fait voir que cet article doit être déterminé d'abord, et n'est pas de nature à être renvoyé au concile.

CHAPITRE VIII.

Sixième demande. — Que sur la jouissance des biens d'Eglise, et le droit que les princes, comtes et autres Etats de l'Empire y ont, ou prétendent y avoir par la transaction de Passau, et le traité de paix de Westphalie, le Pape transige avec eux d'une manière qui les rende favorables au saint et salutaire projet de cette réunion. Que le Pape puisse ces choses, et encore de bien plus grandes, les concordats entre l'Eglise romaine et la gallicane le font voir, aussi bien que le sentiment commun des docteurs de Sorbonne, et entre autres M. Dupin.

Que si le Pape daigne accorder ces choses aux protestants, ceux qui seront de notre avis accorderont de leur part ces trois choses à Sa Sainteté.

CHAPITRE IX.

Première chose accordée au Pape.

De le reconnaître pour le premier de tous les évêques, et en ordre et en dignité par le droit ecclésiastique, pour souverain patriarche, et en particulier pour le patriarche d'Occident, et de lui rendre, dans le spirituel, toute l'obéissance qui lui est due.

[1] *Hebr.*, XII, 14.

CHAPITRE X.

Seconde chose accordée au Pape.

De tenir pour frères tous les catholiques romains, nonobstant la communion sous une espèce et les autres articles, jusqu'à la décision d'un légitime concile.

CHAPITRE XI.

Troisième chose accordée au Pape.

Que les prêtres seront soumis aux évêques, les évêques aux archevêques, et ainsi du reste, selon l'ordre de la hiérarchie de l'Eglise catholique. Je prouve qu'on peut, sans blesser sa conscience, tenir pour frères les catholiques, encore qu'ils ne communient que sous une espèce, et que les protestants croient que les deux sont commandées par Jésus-Christ : premièrement, parce que l'erreur des catholiques sur ce point, paraît jusqu'ici invincible et involontaire, et que les erreurs de cette sorte ne damnent point : secondement, parce qu'en tout cas, quand le Pape ne pourrait pas introduire cette communion en Espagne, en Portugal et en Italie, le précepte de la charité, qui est le plus important et le plus essentiel de tous, du commun accord de tous les chrétiens, doit prévaloir sur le précepte de la communion sous les deux espèces, qui est moins important, par la même règle qui fait que le précepte de tirer son frère d'un péril extrême, qui est plus essentiel, doit prévaloir, le cas arrivant, à celui de l'observation du sabbat ou dimanche, qui est de moindre importance; et la raison de tout cela est ce principe certain : que dans le concours de deux préceptes divins, si l'observance de l'un, en un certain cas, est incompatible avec celle de l'autre, il suffit d'observer celui qui est le plus excellent et le plus nécessaire.

CHAPITRE XII.

Manière d'agir.

Quand on sera sincèrement et secrètement d'accord de ces choses, l'empereur sollicitera les électeurs, princes et autres Etats de l'Empire, tant catholiques que protestants, d'envoyer leurs députés à une assemblée, où l'on conférera de la réunion : bien entendu qu'ils n'y enverront que des personnes qui soient d'accord de ce que dessus.

Dans cette assemblée ou dans ce colloque, en présupposant ces demandes préliminaires, on examinera les autres controverses, dont on n'est point du tout, ou dont on n'est pas tout à fait d'accord; et il paraîtra qu'elles se réduisent à trois choses ou à trois ordres.

CHAPITRE XIII.

Premier ordre, ou première classe des controverses.

Elle comprend celles qui consistent dans des équivoques, ou dans des disputes de mots.

Premier exemple. — Si le sacrement de l'autel est un sacrifice. En ce point la dispute ne consiste pas à savoir si l'Eucharistie peut être nommée sa-

crifice; car tout le monde en est d'accord; mais si c'est un sacrifice proprement appelé ainsi. Or cette question se réduit aux termes; puisque les protestants, aussi bien que le cardinal Bellarmin, selon la phrase de l'Ancien Testament prennent le sacrifice proprement dit, dans l'occision d'un animal ou d'une substance animée, en l'honneur de Dieu et par son commandement : auquel sens l'Eglise romaine bien persuadée, aussi bien que la protestante, que Jésus-Christ ne meurt plus et ne répand point de nouveau son sang, ne prétend pas que l'Eucharistie soit un sacrifice. Elle veut donc seulement qu'elle soit un sacrifice proprement dit, par opposition aux autres sacrifices, qui sont nommés tels encore plus improprement, comme à celui des lèvres et de la prière, ou à cause que le même sacrifice offert pour nous, et le même sang répandu pour nous à la croix, nous est donné très-réellement dans l'Eucharistie, pour y être pris, non-seulement par la foi, mais encore par la bouche du corps; auquel sens les protestants peuvent accorder que l'Eucharistie est un sacrifice proprement dit; ce qui montre, plus clair que le jour, que ce n'est ici qu'une dispute de mots; puisque les parties demeurent d'accord que Jésus-Christ ne meurt pas dans l'Eucharistie, que la manière réelle dont il y est présent et mangé, en mémoire et avec représentation du sacrifice une fois offert à la croix, et en ce sens irréitérable, peut être appelé un sacrifice proprement ou improprement dit, selon la diverse acception de ces termes. C'est ce que dit expressément Matthieu Gallien, auteur catholique, dans son Catéchisme (*Catéch.* XIII, pag. 422). J'ajouterai que saint Cyprien et saint Cyrille appellent l'Eucharistie « un très-véritable et très-singulier » sacrifice, plein de Dieu, très-vénérable, très-re» doutable, très-sacré et très-saint[1]. » On pourrait peut-être encore accorder que l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice commémoratif, et en ce sens improprement appelé tel, selon la définition des protestants; mais que c'est même une certaine oblation incompréhensible du corps de Jésus-Christ, immolé pour nous à la croix; et en ce sens un vrai sacrifice, ou si l'on veut, proprement dit d'une certaine manière. Saint Grégoire de Nysse dit expressément[2], « que Jésus-Christ, à la » fois sacrificateur et victime, s'est offert pour nous » comme une hostie, s'est immolé comme une vic» time, lorsqu'il nous a donné sa chair et son sang; » parce que, comme on ne mange point une victime » animée, il fallait que son corps et son sang, qu'il » donnait à manger et à boire, fussent immolés au» paravant d'une manière secrète et invisible. » Et saint Irénée[3] : « L'oblation de l'Eglise, que Jésus» Christ lui a enseignée, est tenue pour un sacri» fice très-pur et très-agréable à Dieu. On fait des » oblations dans le Nouveau Testament comme dans » l'Ancien, et il n'y a que la forme qui en est chan» gée; parce que l'une de ces oblations est offerte » par le peuple esclave, et l'autre par le peuple » libre. » Saint Augustin[4] : « Pour tout sacrifice et » pour toute oblation, » c'est-à-dire, au lieu de celles de l'Ancien Testament, « dans le Nouveau on » offre le corps de Jésus-Christ, et on le donne à » ceux qui y participent. » Le second concile de Nicée[1] : « Jésus-Christ ni les apôtres n'ont jamais » dit que le sacrifice non sanglant fût une image; » mais ils ont dit que c'était le propre corps et le » propre sang. » Nicolas Cabasilas (l'un des plus doctes théologiens de l'Eglise grecque) écrit, dans l'*Exposition de la liturgie*[2] : « Ce n'est point ici la » figure d'un sacrifice et l'image du sang, c'est » vraiment une immolation et un sacrifice. »

CHAPITRE XIV.

Second exemple. — On dispute entre les catholiques, si l'intention du ministre est requise dans le sacrement; et l'on est d'accord sur ce point, que l'intention habituelle, qui ne consiste que dans une certaine disposition du corps, qui peut être dans ceux qui dorment, ne suffit pas; que l'actuelle n'est pas nécessaire, que la virtuelle suffit; et qu'il n'est pas requis, pour la validité du sacrement, que le ministre ait intention d'en conférer le fruit. Becan convient de toutes ces choses; et cela étant, il paraît qu'il n'y a ici de dispute que dans les mots.

CHAPITRE XV.

Troisième exemple. — On demande s'il y a sept sacrements ou deux seulement. Ce n'est là qu'une dispute de mots; car si l'on appelle sacrement tout ce qui est institué pour l'honneur de Dieu, selon saint Augustin, il y en a bien plus de sept : si l'on prend ce mot de sacrement d'une manière un peu plus étroite, on ne doute point que ces cinq autres sacrements (que reconnaît l'Eglise romaine) ne puissent recevoir ce nom. Ainsi toute la question consiste à savoir, si ces sacrements sont sacrements de la même sorte que le Baptême et l'Eucharistie, ou pour parler plus clairement, si tout ce qui est essentiel au Baptême et à l'Eucharistie, a lieu dans le sacrement de Mariage, de l'Ordre, de l'Extrême-Onction, etc. Or certainement il y faut trois choses : premièrement, la parole de l'institution : secondement, une promesse de la grâce justifiante : troisièmement, un signe externe, un élément, ou, comme on l'appelle, une matière; ce que les catholiques ne disent pas, par exemple, qui puisse convenir au mariage; puisque, ni il n'est institué par Jésus-Christ dans le Nouveau Testament, mais dès l'origine du monde, ni il n'a aucun élément ou matière, ni aucune promesse de grâce qui lui ait été annexée.

CHAPITRE XVI.

Quatrième exemple. — Si les péchés sont vraiment ôtés par la justification. Question aisée à résoudre par l'explication des termes. Car les péchés sont ou actuels, comme un vol, un homicide; ou habituels, comme le péché originel et ses habitudes vicieuses; et il faut regarder, dans tous les deux, ou la matière ou la forme.

Quand on demande si le péché est ôté, ou dans les péchés actuels ou dans les péchés habituels, ou l'on parle du matériel ou du formel du péché. Le matériel du péché actuel est ou l'acte même qui passe, et qui par conséquent n'est point ôté par la justification, ou le rapport de l'acte avec celui qui

1. *Cyril.*, *Catech.*, XXIII; *Cypr.*, *Ep.*, LXIII. — 2. *Orat.* I, *de Resurr. Christi.* — 3. *Lib.* IV, c. XXXIV. — 4. *De Civit. D.*, *lib.* XVII, c. XX.

1. *Act.* VI. — 2. *C.* XXXII.

le commet, ce qui ne peut non plus être ôté; puisque de là il s'ensuivrait que la justification pourrait opérer que le pécheur n'eût point péché, que celui qui aurait fait un vol ne l'eût point fait; ce qui ne se peut.

Quant au péché habituel, le matériel est la pente au mal, qui est affaiblie, mortifiée, subjuguée, en sorte que le péché ne domine plus; mais non pas ôtée tout à fait, tant que nous sommes dans ce corps mortel. Et cet affaiblissement de l'habitude du péché, est l'effet de la régénération et de la sanctification, et non pas de la justification. Les catholiques accordent tout cela aux protestants.

Reste donc à considérer le formel du péché; c'est-à-dire, ce qui fait qu'on est coupable et qu'on mérite la peine; et sur cela les protestants accordent aussi aux catholiques que cela est vraiment et totalement ôté par la rémission, par le pardon, par la non imputation, qui est ce qu'ils appellent justification. Et quand quelques-uns d'eux enseignent que le péché n'est point ôté par la justification, ils l'entendent du péché originel, et en particulier de la convoitise, laquelle demeure dans les baptisés, quant à son matériel seulement, mais non pas quant à son formel; c'est-à-dire, quant à la coulpe et au mérite de la peine, parce que l'inclination habituelle au mal demeure toujours dans l'homme, mais elle n'y domine pas.

CHAPITRE XVII.

Cinquième exemple. — Si la foi seule justifie. On sait le tumulte qu'a excité cette proposition, insérée par Luther dans le texte de l'Ecriture; quoiqu'elle ne soit pas véritable, à la prendre proprement, et que la chose puisse être expliquée par d'autres propositions de l'Ecriture, et très-reçues dans l'Eglise. Car, à proprement parler, c'est Dieu et non pas la foi qui justifie. Lorsque Dieu nous justifie, il n'y a qu'une cause, ou le motif intérieur, qui le pousse à nous accorder ce bienfait, et c'est sa grâce et sa miséricorde : il n'y a non plus qu'un motif extérieur principal, qui est le seul mérite de Jésus-Christ, ni qu'un seul motif extérieur moins principal, qui est la foi. Et quand on dit que la foi seule est ce motif principal, c'est sans exclure les autres motifs qui portent Dieu à nous justifier; c'est-à-dire, sa grâce, sa bonté, et le mérite de Jésus-Christ. Au surplus, cette foi, qui justifie seule, n'est pourtant pas seule ou solitaire dans le cœur, quand elle nous justifie; puisque la foi qui nous justifie n'est pas la foi morte, destituée de la charité et du bon propos. En disant donc que la foi justifie seule, on veut dire que ni l'espérance, ni la charité, ni quelque bonne œuvre que ce soit, ne sont pas ce qui nous justifie immédiatement; mais que c'est la foi qui croit que Jésus-Christ a satisfait pour nos péchés, avec la confiance que nous avons d'en obtenir la rémission par ses mérites, laquelle foi n'est pas morte, mais vive et efficace par la charité.

CHAPITRE XVIII.

Sixième exemple. — Si l'on peut être assuré de sa justification ou de sa persévérance. Les catholiques romains ne le nieront pas, si la question est bien expliquée. On ne doute point que nous ne soyons justifiés par la foi. Or celui qui croit, sait qu'il croit : il est donc absolument assuré de sa foi et par conséquent de son salut. Cependant personne n'enseigne parmi nous, que l'on soit autant assuré de sa persévérance et de son salut, que de sa justification. Car nous sommes absolument assurés de celle-ci, et de l'autre seulement sous condition; c'est-à-dire, si l'on se sert des moyens que la foi prescrit pour persévérer, et si l'on continue à demander cette grâce jusqu'à la fin de sa vie; sous laquelle condition l'on est aussi assuré de son salut. Martin Eisengrinius, docteur catholique, enseigne[1] « que ce ne fut jamais le sentiment du concile de » Trente, que le chrétien ne puisse, en aucun » temps, être assuré de son salut et de sa justifica- » tion. »

CHAPITRE XIX.

Septième exemple. — Sur la possibilité d'accomplir la Loi et le Décalogue. Ce n'est encore qu'une question de nom. Dieu a fait deux pactes avec l'homme : selon le pacte de la Loi, il oblige les premiers hommes, faits à l'image de Dieu, d'accomplir le Décalogue, jusqu'à s'abstenir de toute concupiscence et de tous les mouvements qu'on appelle *primo-primi*, qui portent au mal. Mais par le pacte de l'Evangile et après la chute, l'homme ne pouvant plus accomplir la loi en cette rigueur, Dieu ne l'oblige qu'à croire d'une foi vive en Jésus-Christ, et à s'abstenir des péchés mortels et des péchés contre sa conscience. Pour ce qui regarde les péchés véniels, ou la concupiscence dans l'acte premier, ou les autres mauvais mouvements indélibérés, Dieu promet à l'homme régénéré de ne les lui imputer pas, pourvu que tous les jours il en demande pardon, etc. Selon cette distinction, personne ne pouvant plus accomplir la loi dans cette rigueur, après la chute de l'homme, nul aussi n'y est obligé; parce qu'on serait obligé à l'impossible, ce qui ne peut être. Mais tout homme régénéré est obligé d'accomplir la Loi et le Décalogue, selon que Dieu l'exige de lui par le pacte de l'Evangile; ce qu'il peut aussi accomplir avec les secours de la grâce, en faisant tous ses efforts pour cela. Cette doctrine est conforme à celle du Père Denis, capucin, qui assure que « c'est aussi le sentiment de » saint Thomas et du concile de Trente, puisqu'il » anathématise celui qui dit que l'homme peut éviter tous les péchés véniels sans privilége spécial; » ce qui suffit aux protestants[2]. »

CHAPITRE XX.

Huitième exemple. — Si les premiers mouvements, la concupiscence en acte premier, et les autres péchés qu'on appelle véniels, sont contraires à la loi de Dieu. Le même Père Denis a concilié ce différend, en disant[3] « que selon quelques catholiques, les péchés véniels ne sont pas absolument » contre la loi, à cause qu'ils ne sont point contre » toute son étendue, en tant qu'ils n'obligent pas » sous peine de perdre la grâce; mais qu'ils sont » néanmoins contre la loi, en tant qu'on est obligé » de les éviter, qui est la seconde étendue de la loi, » et en tant qu'il faudrait tout faire par le pur

1. *Lib. Germ. cui titul. Modesta et pro statu temporis necess. declaratio v. act fidei, Edit. Ingolst.* 1568. — 2. *Via pacis, p.* 377; *S. Thom.*, 1a IIæ *quæst.* XIX, *art.* 8. — 3. *Idem, p.* 379.

» amour de Dieu, qui est la troisième étendue de » la loi. Au premier sens, l'homme peut vivre sans » transgresser la loi : dans le second et dans le » troisième, il ne le peut pas sans une grâce spé- » ciale; mais il lui suffit d'accomplir la loi au pre- » mier sens : ce qui étant incontestable dans la » chose, il serait contre la raison, comme dit Ger- » son, de disputer des mots. »

CHAPITRE XXI.

Neuvième exemple. — On demande si les bonnes œuvres des justes sont parfaites en elles-mêmes, et pures de tout péché. On répond par la distinction précédente, que les bonnes œuvres sont imparfaites par rapport à la perfection du pacte légal, qui ne peut plus être accompli après la chute de l'homme; et ceux qui concluent de là que les protestants regardent les bonnes œuvres comme n'étant que péché et iniquité, doivent savoir qu'ils rejettent cette proposition, encore peut-être que quelques-uns des leurs, pensant mieux qu'ils ne parlaient, l'aient dit ainsi.

CHAPITRE XXII.

Dixième exemple. — Si les bonnes œuvres des régénérés sont agréables à Dieu? On peut proposer cette question en deux manières : la première, si ces bonnes œuvres plaisent à Diéu en elles-mêmes : la seconde, si elles lui plaisent dans toutes leurs circonstances. Au premier sens, on répond à la question, que les bonnes œuvres plaisent à Dieu, non pas purement et simplement, parce qu'elles ne sont pas purement et simplement bonnes, et au contraire, qu'elles ont leur imperfection; mais qu'elles lui plaisent en tant qu'elles sont conformes à la loi de Dieu. Au second sens, on répond, qu'encore que ces bonnes œuvres aient des imperfections, qui ne peuvent plaire à Dieu, toutefois parce qu'elles viennent de Jésus-Christ par la foi, et que ceux qui les font sont en Jésus-Christ, en sorte qu'il n'y a point pour eux de condamnation, elles plaisent à Dieu purement et simplement, à cause que Dieu pardonne ces imperfections pour l'amour de Jésus-Christ, appréhendé par la foi.

On produirait aisément plusieurs exemples de cette sorte; mais c'est assez de cet essai pour juger des autres; et l'on n'a besoin de concile, ni universel ni provincial, pour terminer ces sortes de difficultés, la conciliation s'en pouvant faire par un petit nombre de docteurs non préoccupés, dans l'assemblée dont on a parlé, par la seule intelligence des termes.

CHAPITRE XXIII.

Second ordre ou seconde classe des controverses.

Nous rangerons dans cette classe les questions qui sont sur les choses, et non sur les mots; mais en telle sorte que l'affirmative et la négative sont tolérées dans l'une des deux Eglises. En tel cas, il faut préférer, pour le bien de la paix, le sentiment qu'une Eglise entière approuve, unanimement à celui que les uns approuvent, et les autres rejettent dans l'autre Eglise.

CHAPITRE XXIV.

Premier exemple. — Toute l'Eglise romaine approuve la prière pour les morts; une partie de l'Eglise protestante, fondée sur l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, l'approuve aussi. En effet, une partie prie pour les morts. Il faut donc prier les protestants, dans cette assemblée, de se ranger tous au sentiment qui est déjà approuvé par une partie de leur corps, comme il l'est dans tout le corps de l'Eglise romaine.

CHAPITRE XXV.

Second exemple. — Une partie de l'Eglise romaine approuve la conception immaculée de la sainte Vierge, et l'autre l'improuve. Toute l'Eglise protestante la rejette. Il faut donc prier les catholiques d'entrer dans ce dernier sentiment, pour le bien de la paix.

CHAPITRE XXVI.

Troisième exemple. — Sur le mérite des bonnes œuvres, il y a deux opinions célèbres dans l'Eglise romaine. Scot enseigne que les œuvres des régénérés ne sont point méritoires par elles-mêmes; mais par l'acceptation et la disposition de Dieu, qui les destine à la récompense. Vasquez et ses sectateurs disent au contraire que les bonnes œuvres des justes, sans avoir besoin d'aucun pacte ou acceptation de Dieu, méritent la vie éternelle par un mérite de condignité; et qu'encore qu'il y ait une promesse, elle ne fait rien au mérite. Pour accommoder cette affaire, il faut prier les catholiques romains d'embrasser la doctrine de Scot, qui dans le fond est la même que celle des protestants. Car ils nient dans les bonnes œuvres un mérite de condignité, et ne font point de difficulté d'y reconnaître avec les saints Pères, un mérite dans un sens plus étendu et impropre, tel qu'est celui qu'on acquiert par une pure libéralité et rémission gratuite. Au reste, Vasquez demeure d'accord que la doctrine de Scot convient dans le fond avec celle des protestants, et le Père Denis, capucin, a remarqué[1], « que » les protestants demeurent d'accord que les bonnes » œuvres des justes méritent véritablement les se- » cours de la grâce actuelle, et l'augmentation de » la grâce habituelle, et les degrés de la gloire; » qu'on peut concevoir quelque confiance par les » bonnes œuvres. » Il ajoute, « qu'on peut soutenir » que le premier degré de gloire ne tombe pas sous » le mérite, et que les bonnes œuvres ne sont pas » méritoires de soi avec une exacte condignité et » de droit étroit. » Les Wallembourg enseignent la même doctrine, et ne reconnaissent « de mérite que » dans un sens plus étendu et pour l'augmentation, » mais non pas dans le premier degré de gloire, » sans qu'il y ait dans les bonnes œuvres, une con- » dignité proprement dite, ni une entière propor- » tion avec la gloire éternelle, quoiqu'elle leur soit » promise par miséricorde, et qu'elles l'obtiennent » vraiment et proprement. »

CHAPITRE XXVII.

Quatrième exemple. — Toute l'Eglise romaine enseigne que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Quelques protestants en conviennent, les autres le nient. Ceux qui le nient ont quelque crainte de trop donner aux bonnes œuvres dans la

1. *Via pacis*, p. 328 *et seq.*

justification : ceux qui l'accordent entendent que les bonnes œuvres sont nécessaires comme présentes, et non pas comme opérant la vie éternelle, et qu'elles ne sont ni la cause proprement dite, ni l'instrument du salut, mais seulement une condition sans laquelle on ne le peut obtenir, selon ce que dit saint Paul : *sans sainteté,* c'est-à-dire, sans les bonnes œuvres, *on ne verra jamais Dieu*[1] : d'où il faut conclure qu'elles sont en quelque façon nécessaires pour le salut. Tout cela donne lieu au Père Denis de dire que les protestants sont d'accord dans le fond avec les catholiques[2].

CHAPITRE XXVIII.

Cinquième exemple. — TOUTE l'Eglise protestante a aversion de l'adoration de l'hostie, de peur de tomber, non pas à la vérité dans une idolâtrie formelle, mais dans une idolâtrie matérielle. Dans l'Eglise romaine, quelques-uns enseignent que, dans l'Eucharistie, l'adoration se termine à Jésus-Christ présent, et d'autres, qu'elle se termine à l'hostie présente. Il faudra donc prier les catholiques de convenir, dans cette assemblée qui sera convoquée par l'empereur, que l'adoration se termine à Jésus-Christ présent.

CHAPITRE XXIX.

Sixième exemple. — TOUTE l'Eglise romaine rejette le dogme de l'ubiquité : quelques protestants approuvent cette partie de sa doctrine. Il faudra donc prier les protestants de convenir sur ce point avec toute l'Eglise romaine, et un grand nombre des leurs.

Septième exemple. — L'EGLISE protestante ne veut pas qu'on l'oblige à recevoir la Vulgate : plusieurs catholiques romains sont de même avis, et adoucissent par une bénigne interprétation, le canon du concile de Trente, qui la reconnaît pour authentique, en disant que le dessein du concile n'a pas été de la préférer à l'original hébreu, mais seulement aux autres versions latines : au reste, qu'il a voulu définir qu'il n'y a dans la Vulgate aucune erreur contre la foi et les bonnes mœurs, et non pas que la version en soit toujours exacte, encore moins qu'on ne doive plus avoir aucun égard à l'original. Que si tous les catholiques conviennent de cette doctrine, la dispute sur la Vulgate sera entièrement terminée.

CHAPITRE XXX.

Troisième ordre ou troisième classe des controverses.

A cette classe se doivent rapporter les controverses qui ne peuvent être terminées par l'explication des termes ambigus ou équivoques, ni par la condescendance marquée dans la deuxième classe; puisqu'il s'agit dans celle-ci d'opinions directement opposées les unes aux autres. Telles sont les questions :

De l'invocation des saints;

Du culte des images et des reliques;

De la transsubstantiation;

De la permanence du sacrement de l'Eucharistie hors de l'usage;

Du purgatoire;

De l'exposition de l'hostie dans les processions ou autrement;

De l'énumération des péchés dans la confession auriculaire;

Du nombre des livres canoniques;

De la perfection de l'Ecriture, et des traditions non écrites;

Du juge des controverses;

De la messe en langue latine;

De la primauté du Pape de droit divin;

Des notes de l'Eglise, ou des marques par lesquelles on la peut connaître;

Des jeûnes ecclésiastiques, tant du Carême que des autres temps;

Des vœux monastiques;

De la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire;

Des indulgences;

De la différence des évêques et des prêtres de droit divin;

Du concile de Trente et de ses anathèmes dont l'examen doit être renvoyé à l'exemple du concile de Bâle et autres, jusqu'à la décision réitérée du concile œcuménique, sans préjudice des points accordés par l'union préliminaire.

CHAPITRE XXXI.

De quelle manière on peut traiter ces articles.

LA détermination de ces articles, et autres, qu'on peut laisser indécis sans de grands inconvénients, doit être commise, ou à l'arbitrage de gens doctes et modérés, choisis de part et d'autre, comme on l'a souvent pratiqué très-utilement depuis le commencement de la Réformation, ou doit être renvoyée à un concile.

Quant à la conciliation amiable, je ne doute en aucune sorte qu'on n'y puisse parvenir par le moyen des arbitres; et nous en pouvons faire l'épreuve sur les article suivants, qui sont, sans difficulté, les plus importants; à savoir, sur les dogmes du purgatoire, de l'invocation des saints, du culte des images, des vœux monastiques, des traditions, ou de la parole de Dieu non écrite, de la transsubstantiation, de la primauté du Pape, en tant que cette juridiction lui appartient de droit divin, et de son infaillibilité. Je dis donc que tous ces articles se peuvent concilier, par exemple :

CHAPITRE XXXII.

De la transsubstantiation.

CETTE question est peu importante par rapport aux protestants, qui, en admettant la présence réelle du corps de Jésus-Christ, ne se mettent pas beaucoup en peine de la manière. Luther même a tenu cette erreur pour peu importante; et pourvu qu'on ôte le péril de l'adoration matérielle, il la met au rang des questions sophistiques et inutiles. Au fond, les protestants demeurent d'accord que la consécration des éléments y opère quelque changement accidentel : que le pain, sans pourtant être changé dans sa substance, de vulgaire devient un pain sacré, un pain qui est dans l'usage, la communion au corps de Jésus-Christ. Drejerus, professeur de Kœnigsberg, auteur protestant, admet ici, en un certain sens, un changement substantiel. Je ne me rends point garant de cette doctrine; mais je ne

1. *Hebr.*, XII, 14. — 2. *Via pacis*, p. 321.

croirai rien dire qui soit opposé à l'analogie de la foi, en supposant que, par les paroles de l'institution, il se fait dans la sainte Cène, ou dans la consécration, un certain changement mystérieux, par lequel est vérifiée, d'une manière impénétrable, cette proposition si usitée dans les Pères : *Le pain est le corps de Jésus-Christ.* Il faut donc prier les catholiques que, sans entrer dans la question de la manière dont se fait le changement du pain et du vin dans l'Eucharistie, ils se contentent de dire avec nous, que cette manière est incompréhensible et inexplicable; telle toutefois, que, par un secret et admirable changement, du pain se fait le corps de Jésus-Christ; et il faut aussi prier les protestants, à qui cela pourrait paraître nouveau, de ne se point faire un scrupule de dire, à l'exemple des premiers réformateurs, que *le pain est le corps de Jésus-Christ, et le vin son sang;* puisque ces propositions ont été autrefois si universelles, qu'à peine se trouvera-t-il quelqu'un des anciens qui ne s'en soit servi.

CHAPITRE XXXIII.

De l'invocation des saints.

Si les catholiques romains disent publiquement qu'ils n'ont point une autre sorte de confiance aux saints qu'aux vivants, dont ils demandent les prières : qu'en quelques termes que soient conçues les prières qu'on leur adresse, elles doivent toujours être entendues par manière d'intercession; par exemple, que lorsqu'on dit : *Sainte Marie, délivrez-moi à l'heure de la mort,* le sens est : *Sainte Marie, priez pour moi votre Fils, qu'à l'heure de la mort il me délivre :* si, dis-je, les catholiques s'expliquent ainsi, tout le péril que les protestants trouvent dans ces prières cessera. Il faudra encore ajouter que l'invocation des saints n'est pas absolument commandée, mais laissée libre aux particuliers par le concile de Trente; et qu'on ne doit pas toujours prier les saints, mais particulièrement, lorsque, dans la crainte de la colère de Dieu, on n'ose lever les yeux vers lui, ni s'y adresser directement : qu'au reste, la prière adressée à Dieu est de tout autre efficace que celle qu'on adresse aux saints après leur mort, et que la prière la plus parfaite est celle qui s'élève et s'attache plus intimement aux seuls attributs divins.

La chose étant expliquée ainsi, je ne vois pas qu'on puisse désirer beaucoup davantage, si ce n'est peut-être, que n'étant pas bien certain que les saints sachent en particulier tous nos besoins, ce serait peut-être le mieux de prier ainsi : *Sainte Marie, si vous connaissez mes besoins, priez pour moi.* Je m'en rapporte aux autres, et pour moi, je suspens mon jugement. Nous souhaitons, au reste, qu'on abolisse ces manières plus dures d'invoquer les saints, qu'on trouve dans le Psautier de la sainte Vierge, dans les Neuvaines de saint Antoine et autres de cette nature, qui déplaisent aux catholiques modérés aussi bien qu'à nous; mais il doit suffire aux protestants que ces formules soient expliquées par manière d'intercession, au même sens qu'il faudrait entendre la prière d'un criminel, qui demandant sa délivrance au ministre de quelque prince, manifestement ne voudrait dire autre chose, sinon qu'il intercédât pour la lui obtenir du prince même.

CHAPITRE XXXIV.

Du culte des images.

On conviendra facilement de cet article, en retranchant les excès que les catholiques modérés n'approuvent pas. Il est bien certain qu'il n'y a aucune vertu dans les images; et ainsi, qu'on ne peut ni les adorer ni faire sa prière devant elles, qu'à cause qu'elles sont un moyen visible pour exciter en nous le souvenir de Jésus-Christ et des choses célestes. Que si l'on veut adorer ou invoquer Dieu devant une image, il se faut mettre dans la même disposition où étaient les Israélites devant le serpent d'airain, en le regardant avec respect; mais en dirigeant leur foi, non au serpent, mais à Dieu. Il faut au reste retrancher les cérémonies qui donnent occasion, non aux gens instruits, mais au peuple, de concevoir quelque vertu dans les images, et de s'y attacher d'une manière qui ressente l'idolâtrie.

CHAPITRE XXXV.

Du purgatoire.

Je ne vois pas ce que les protestants pourront dire sur cette matière dans l'assemblée. Pour moi, je ne m'opposerais pas à ceux qui tiendraient ce dogme pour problématique, comme a fait saint Augustin.

CHAPITRE XXXVI.

De la primauté du Pape, de droit divin.

On a vu qu'on pourrait reconnaître une primauté selon les canons. Si le Pape est chef de l'Eglise de droit divin, et s'il est infaillible, ou dans le concile, ou hors du concile, ce sont des questions plus difficiles. Si M. Dupin, docteur de Sorbonne, pouvait aussi facilement faire approuver sa doctrine hors de la France, comme elle est bien reçue des protestants, je dirais que cette affaire est accommodée, et que les protestants sont d'accord en tout avec l'Eglise gallicane.

CHAPITRE XXXVII.

Des vœux monastiques.

Il sera facile de s'accommoder avec les protestants sur l'état monastique et les vœux qu'on y fait; puisqu'il y a parmi eux des couvents, où l'on récite les Heures canoniques et le Bréviaire, par exemple, de l'ordre de Cîteaux, à la réserve des collectes et des oraisons qui sont adressées aux saints : on y garde les jeûnes et les abstinences, le célibat, l'hospitalité, la règle de saint Benoît, et les autres choses qui ressentent l'institution primitive. Le vœu d'obéissance ne peut être blâmé de personne : celui de pauvreté est une chose indifférente : il n'y a que le vœu de chasteté dont on puisse disputer, parce qu'on ne peut pas vouer ce qui est impossible. On pourrait néanmoins s'y obliger, comme on fait dans quelques couvents protestants, non par vœu, mais par serment, en jurant de la garder tant qu'on sera membre de ce monastère, d'où l'on sortirait quand on voudrait.

CHAPITRE XXXVIII.

Des Traditions, ou de la parole non écrite.

Que de procès sur cette matière ! On pourra faci-

lement les accommoder, en disant que la question entre nous et les catholiques n'est pas, s'il y a des traditions, mais s'il y a des articles nécessaires à salut qui ne soient point dans l'Ecriture, ou qui ne s'en puissent pas tirer par de bonnes conséquences. C'est ce dernier que les protestants nient; mais ce qu'il y a parmi eux de gens modérés, demeurent d'accord que nous devons à la Tradition, non-seulement l'Ecriture, mais encore son sens véritable et orthodoxe dans les articles fondamentaux; pour ne point parler des autres choses que Calixte, Horneius et Chemnicius ont avoué il y a longtemps, qu'on ne peut connaître que par ce moyen. Certainement ceux des protestants qui reçoivent après le Symbole des apôtres et celui de saint Athanase, les cinq premiers conciles généraux, avec les conciles d'Orange et de Milève, avec le consentement du moins des cinq premiers siècles, pour second principe de théologie; en sorte que les articles fondamentaux ne puissent être expliqués autrement qu'ils l'ont été par le consentement unanime des docteurs, n'auront guère de quoi disputer avec l'Eglise romaine.

On voit, par cet essai, combien il sera facile de terminer beaucoup de controverses par des déclarations ou des tempéraments, pourvu que de part et d'autre on ne se fasse pas un point d'honneur de soutenir son sentiment, ou qu'on ne s'oppose pas à un dessein si pieux, par un zèle qui ne serait pas selon la science.

CHAPITRE XXXIX.

Le concile.

Que s'il reste encore des articles qu'on ne puisse pas concilier, il faudra en venir au concile, lequel,

Premièrement, sera assemblé par le Pape, aussi général que le temps le pourra permettre.

Secondement, ce concile ne s'en rapportera pas aux décrets du concile de Trente, ou de ceux où les dogmes des protestants auront été condamnés.

Troisièmement, on n'assemblera ce concile qu'après avoir accompli ces trois conditions : la première est l'accomplissement de ce qui a été proposé dans cette méthode, ou le sera dans quelque autre de même nature; comme, par exemple, l'acceptation de nos six demandes, par la louable condescendance du souverain Pontife, sans quoi l'on n'ôtera jamais les obstacles, qui jusqu'ici ont empêché la réunion et l'empêcheront éternellement, si l'on n'y pourvoit par cette méthode ou quelque autre semblable : la seconde est la tenue de l'assemblée convoquée par l'empereur, et son heureux succès : la troisième est la réception des protestants dans l'unité de l'Eglise romaine, nonobstant le reste de leurs dissensions sur la communion sous les deux espèces et les questions qui seront terminées dans le concile.

Quatrièmement, on agira dans ce concile selon les canons, et en particulier nul n'y aura voix que les évêques; ce qui fait voir qu'avant la célébration du concile, et incontinent après la réunion préliminaire, il faudrait, pour affermir cette union, que le Pape reconnût les surintendants pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général, non point comme parties, mais comme juges compétents, et y avoir droit de suffrage avec les évêques catholiques romains.

Cinquièmement, un tel concile aura pour fondement et pour règle, la sainte Ecriture et le consentement unanime du moins des cinq premiers siècles, et encore le consentement des siéges patriarcaux d'aujourd'hui, autant qu'il sera possible.

Sixièmement, les docteurs disputeront dans ce concile, et les évêques résoudront à la pluralité des voix; en sorte qu'on se souvienne, avant toute chose, de cet avertissement de saint Augustin[1] : « Qu'on dépose de part et d'autre toute arrogance : » que personne ne dise qu'il a trouvé la vérité, » mais qu'on la cherche, comme si les uns ni les » autres ne la connaissaient point encore. Car on » la pourra chercher avec soin et avec concorde, si » l'on ne croit pas avec une téméraire présomption » qu'on l'a trouvée et cherchée. »

Septièmement, après la fin du concile et la publication de ses canons, les deux parties seront tenues d'acquiescer à la décision sous les peines portées par les canons.

CHAPITRE XL.

Conclusion.

Ces choses ainsi établies, il est aisé de faire la démonstration de la proposition avancée, en cette sorte :

Si le Pape peut et veut accorder aux protestants leurs six demandes préliminaires; si dans l'assemblée convoquée par l'empereur on termine les controverses de la première classe, qui consistent dans l'ambiguïté des mots; si dans la même assemblée on termine les questions de la seconde classe, en préférant ce qui sera tenu par une Eglise entière et par une partie de l'autre, à ce qui ne sera tenu que par une partie de l'une ou de l'autre; si, en ce qui regarde les questions de la troisième classe, on prend des tempéraments et qu'on les renvoie pour être réglées au concile général, il s'ensuit que la réunion des deux Eglises se fera sans préjudice de leurs principes, de leurs présuppositions et de leur réputation;

Or le premier est possible, comme il appert par tout ce que dessus;

Donc l'autre l'est aussi, qui est tout ce que l'on avait à démontrer.

Dieu veuille nous inspirer cette parfaite concorde dont parle saint Paul (aux Romains, xv), et nous sanctifier en vérité. *Amen.*

Ecrit à Hanovre aux mois de novembre et décembre de l'an 1691.

DE SCRIPTO CUI TITULUS :

COGITATIONES PRIVATÆ

De methodo reunionis Ecclesiæ Protestantium cum Ecclesiâ Romano-Catholicâ, à Theologo Augustanæ Confessionis, ad Jacobum Benignum *Episcopum Meldensem,*

EJUSDEM EPISCOPI MELDENSIS SENTENTIA.

Favere jubemur pacem annuntiantibus; neque tantùm confectâ re, verùm etiam inchoatâ lætari nos oportet, et gratulari iis qui quæ sunt pacis

1. *Contr. Ep. fund.*, c. I.

cogitant. Itaque perlibenti animo legi amplissimi doctissimique viri scriptum de conciliandâ pace. Quanquam enim, ut candidè mentem aperiam, proposita ratio ineundæ pacis nondum eò deducta est, ut ad optatum finem statim pervenire posse sperandum sit; haud tamen inanis operæ fuerit complanasse vias, multos, eosque longè gravissimos, conciliasse articulos, exasperatos animos mitigasse.

Quamobrem si conditiones oblatas, quo quidem loco sunt, haud successuras putem, non ideo alienus esse videar à pacis conciliis. Conducit ad pacem semel decernere quid factu possibile, quid non; ut studiosi pacis, falsis omissis, ad vera media convertantur. Nec si ego incommoda conticescam, ideo sublata putanda sint : nihilo enim secius, et causæ visceribus inhærebunt, et ab aliis facilè retegentur. Quare præstabilius est certis limitibus designare quousque provehi posse videatur catholicæ partis et Romani Pontificis condescensus. Est enim quædam linea, quam transilire, prisca et adhuc inconcussa decreta non sinunt. Hîc si gradum figimus, non propterea conciliationis deposita spes est : imò verò, quod spem exsuperabat omnem, cum viro amplissimo, quantùm in ipso est, transactam rem fere putamus, si *privatæ cogitationes* vertantur in publicas. Quod ut luculentiùs demonstretur, duo sum prestiturus : primum, ut ad quamcumque scripti partem dem notas difficultatum indices : alterum, ut quid ulterius fieri et expectari possit, ipse continuâ oratione prosequar. Pudet prolixitatis; atque omnino decuisset hæc qualiacumque in pauca contrahere, cum eo agentem, cui apprime erudito res indicari tantùm, non etiam explicari oportebat. Tantâ tamen in re, malim nimius quàm obscurus aut indiligens videri. Utcumque est, sermonis redundantiam vir optimus pacis studio condonabit. Det autem Deus pacem pacis amatoribus.

PARS PRIMA.

VIRI AMPLISSIMI THEOREMA : EJUS EXPLICATIO.

I. *Theorema viri amplissimi ejusque explicatio : exempla duo ex Apostolis.* — De theoremate nulla, de explicatione tota est difficultas. Theorematis duæ partes : *Reunionem Protestantium cum Romanâ Ecclesiâ esse possibilem.* Hâc de re nemo dubitat. Quis enim nesciat, non solum inter singulos homines, verùm etiam inter Ecclesias, quâvis causâ ruptam, redintegrari posse concordiam? Hujus sanè rei exempla dabimus, cùm eum in locum nostra oratio deducetur. Altera pars theorematis æquè certa : *ejus reunionis tot ac tanta esse et spiritualia et temporalia commoda, ut omnes et singuli Christiani jure divino, naturali, positivo, datâ occasione, symbolam suam conferre teneantur.* Ergo de possibili deque utili, imo et necessario in hâc quæstione constat. De conditionibus, quæ explicatione traduntur, tota controversia est. Ea enim conjunctio proponitur, quæ fiat, *salvis utriusque Ecclesiæ principiis et hypothesibus;* hoc est salvâ utriusque partis doctrinâ et fide, *ac suspensis decisionibus;* grandis difficultas! De controversiis ad Concilium remittendis, qualeque et quantæ auctoritatis futurum sid illud Concilium, alia difficultas. De erroribus non fundamentalibus, quique illi sint et quatenus dissimulari ac tolerari possint, alia item difficultas longè gravissima. Neque difficultate caret huc allatum Apostolorum exemplum de interdicto esu sanguinis. Neque enim error erat abstinere à sanguine, sed res per se indifferens, ab ipso diluvio jussa Noachidis, atque ad cædium inspiranda odia utilissima, quam proinde Apostoli non modò tolerarunt, verùm etiam ad tempus indicendam putarunt, quod profecto, non facerent, si inesset error. Alioquin errorem non modo tolerassent, sed etiam approbassent. Neque minor difficultas de alio exemplo repetito ab Apostolorum usu : nempe quòd doctrinas suas non simul et semel, sed successivè introduxerint. Certum enim est in catechizandis rudibus necdum christianis, non omnia omnibus statis propalanda, ac nequidem ea quæ ad fundamentum fidei pertinent, sed in his ut in aliis, ad infirmorum captum doctrinam esse temperandam, quod semper factum est erga catechumenos. Ut autem edito dogmate factoque decreto, res tamen fidelibus adhuc sub dubio relinquatur, nedum Apostoli suo exemplo docuerint, contrà post editum ac pronuntiatum illud : *Visum est Spiritui sancto et nobis*, nihil aliud per civitates traditum præceptumque voluerunt, quàm ut custodirentur dogmata sive decreta quæ Jerosolymis, auctore sancto Spiritu, constituta essent, ut ex Actibus patet[1]; quas quidem difficultates quomodo vir doctus expediat, nunc erit pertractandum.

SUMMA SCRIPTI.

II. *Duo agit vir clarissimus.* — Hoc erudito ac pacifico scripto duo aguntur : primum ut fiat *præliminaris* quædam *unio* certis postulatis et conditionibus : alterum, ut perfecta fiat conjunctio, per concilium celebrandum : quæ cujusmodi sint ordine perpendemus; ac primum.

DE SEX POSTULATIS.

III. *De ratione postulatorum.* — Postulata ea esse debent, viro amplissimo annuente, quæ integrâ fide, *salvisque principiis atque hypothesibus*, concedantur. Reverâ enim iniquissimum postulatum esset, si alter litigantium peteret ab altero, ut ante initam concordiam, jure se cecidisse fateretur. Hoc posito, jam singula postulata perpendamus.

Primum postulatum.

IV. *De utrâque specie.* — *Ut Pontifex Romanus Protestantes pro veris Ecclesiæ membris habeat, non obstante quòd persuasi sint communionem sub utrâque specie semper et in perpetuum à suis esse celebrandam.* Apponitur sanè conditio ut id eis largiatur, *qui certis conditionibus, infrà fusius exponendis, parati sunt se submittere hierarchiæ ecclesiasticæ ac legitimo Concilio.* Primùm ergo perpendendæ sunt conditiones illæ, æquæne an iniquæ sint, cùm ex iis ipsa ratio postulati pendeat; quâ de re dicendum, ubi ad eas conditiones sermo devenerit; antea respondere præposterum esset.

Interim tamen quæri potest an summus Pontifex *salvis hypothesibus* id possit concedere? Non posse autem liquet, quandiu Protestantes *persuasi erunt communionem sub utrâque specie semper et in per-*

1. *Act.*, XV. 41; XVI. 4.

petuum à suis esse celebrandam, tanquam jussam à Domino, atque adeo absolutè necessariam : id enim agit vir doctus. Quod quidem si summus Pontifex concederet, et Ecclesiam cui præest ipse damnaret, et Protestantes in errorem induceret, ut statim dicetur. Illud ergo salvis hypothesibus facere non potest.

Multis quidem agit vir amplissimus atque eruditissimus, ut res institutæ si fiant, eo modo fiant quo sunt institutæ, ipsaque institutio *quoad specificationem actûs* pro præcepto habeatur; quod quidem est certissimum; atque omnino fatemur in celebrandâ cœnâ institutioni Christi derogari non posse. Sed quæstio remanet, quid ad substantiam institutionis pertineat, quid sit accidentale sive accessorium. Exempla hujus rei virum eruditum non latent. Talem enim esse constat in Baptismo mersionem ab ipso Christo in Jordane usurpatam, in ipsâ institutionem expressam, atque ipso Baptismi, quod mersionem sonat, nomine commendatam : in Eucharistiâ autem, cœnam ad vesperam : tum communicantium in communi cœna sessionem, eorumque ex uno pane eoque confracto esum, ex uno calice omnibus distributo potum, mutuæ confœderationis testem. Unum est exemplum à clarissimo viro subministratum neque hìc prætermittendum, de licitè participandâ cœnâ à ministris absque communicantibus, etiamsi aliter à Christo institutum celebratumque sit, ut ad secundum postulatum videre erit. Interim illud certum, multa eaque longè maxima ab ipso Christo in instituendis celebrandisque sacramentis facta, quæ non pertineant ad institutionis substantiam, cujus generis esse ambas species, cùm Catholici asserant, non possunt concedere, *salvis hypothesibus*, ut pro necessariis atque ad substantialia pertinentibus concedantur.

Sanè in confesso est à Concilio Tridentino[1] potestati Pontificis relictam de concedendo calicis usu quæstionem : ac Bohemis quidem, quorum exemplum affert eruditus auctor, à Synodo Basileensi non nisi certis conditionibus concessus est, de quibus infrà dicetur, qui si absolutè nullâque conditione concederetur, quo statu nunc res sunt, Ecclesia communicantes in errorem induceret, tanquam anteactis sæculis Eucharistia pravo maloque ritu et contra institutum Christi administrata esset. Concessa etiam est Eucharistia post Tridentinum Concilium à Pio IV, Austriensibus ac Bavaris ad normam Synodi Basileensis; neque videtur unquam Pontifex ab his exemplis destiturus, ne criminandæ Ecclesiæ atque infirmandæ fidei det locum. Quare postulatum istud, ut quidem nunc se habet, pace eruditi auctoris dixerim, haud concedi potest *salvis hypothesibus*, quod probandum susceperat.

Secundum postulatum.

V. *De Missis privatis.* — *Ne Pontifex missas privatas, sive sine communicantibus, Ecclesiis protestantium obtrudat.* Præposterum postulatum; profectò enim nihil obtrudet Pontifex Protestantium Ecclesiis, nisi antea secum coaluerint : quod an fieri possit *salvis hypothesibus* sequentia demonstrabunt. Interim notetur illud, de cœnâ privatim à ministris capiendâ, etiam in Protestantium Ecclesiis approbatum et usurpatum; quod quanti momenti sit, suo dicemus loco. Notetur et hoc, quòd *post unionem præliminarem factam*, ante compositas, ante decisas de fide controversias, Lutherani suos prohibituri non sint quominus privatis illis Catholicorum Missis intersint, quâ de re mox dicemus.

1. Sess. XXI, can. IV.

Tertium postulatum.

VI. *Lutheranæ justificationis incommoda quinque : an pro intactis illibatisque relinqui possint. Primum : de absolutâ certitudine.* — Istud postulatum, quia vel maximè ad christianæ doctrinæ rationem, atque, ut aiunt, substantiam pertinet, paulò fusiùs persequi oportebit. Sic autem habet : *Ut de justificatione peccatoris doctrina Protestantium intacta illibataque relinquatur.* Pace summi viri dixerim : mirum uno postulato transigi tantam rem! At enim pridem constitit de verbis litigari? De hoc mox viderimus; interim ut nunc se habet Augustana Confessio, quinque omnino sunt, quæ, *salvis hypothesibus* tolerari nequeant. Primum : illa certitudo de justificatione, si quidem absoluta sit, qualem esse volunt Augustanæ Confessionis professores, gravi offendiculo erit fidelibus, datâ securitate ab omni metu tutâ, quæ in superbiam se efferat; quin ipsi Lutherani (quâ voce ad compendium utimur, neque ipsi refugiunt), toto animo abhorrent à salutis certitudine quam Calvinistæ obtrudunt, ne quis infletur; cùm in justificatione idem sit periculum et æqua utriusque conditio.

VII. *Alterum incommodum : de bonorum operum proposito à justificatione secluso; quæque inde consequantur.* — Alterum incommodum Lutheranæ justificationis, est quòd Paulus quidem laudet eam fidem *quæ per charitatem operetur;* hoc est procul dubio, assentiente viro docto, (eo loco ubi agit de solâ fide) fidem efficacem, vivam, *nec bonorum operum proposito destitutam :* Lutherus autem et Confessio Augustana, et Apologia eam fidem prædicant, quæ sola, prout etiam à charitate distinguitur, peccatorem justificet[1]. Clara quidem sunt verba Apologiæ dicentis : *Impossibile est diligere Deum, nisi priùs fide apprehendatur remissio peccatorum, etc.* Quare justificatio ab omni charitatis motu, bonorumque operum proposito absoluta atque independens est : quod etiam clarè sequitur, ex ejusdem Apologiæ aliorumque decretis; cùm Dei dilectio, ipsis consentientibus, procul omni dubio pertineat ad sanctificationem quæ justificationem præsupponat. Ex quo illud effectum est, ut à Lutheranis unanimi consensu in conventu Wormatiensi, auctore Melanchtone, decretum sit, *bona opera non esse necessaria ad salutem*[2]. Quam sanè sententiam Confessioni Augustanæ atque Apologiæ congruentem, cùm Lutheranorum pars maxima retineat, absque gravi Evangelii bonorumque operum injuriâ pro illæsâ illibatâque habere non possumus. Huc accedunt gravissimæ de bonorum operum meritis ac mercede quæstiones, quæ cùm ad hunc justificationis locum pertineant, neque ut conciliatæ, sed ut conciliandæ ab erudito auctore postea proponantur, nunc in antecessum pro transactis, imò pro illæsis illibatisque haberi præposterum est,

1. *Luther., advers. execr. Antic. Bull., tom. II. Edit. Wit., fol. 93. ad prop. VI disp. 1535. prop.* XVI, XVII; *Conf. Aug., art.* V, XX. *cap. de bon. oper., Apolog. in lib. Concord., cap. de justif., p.* 66. — 2. *Lib.* I, *Ep.* LXX.

postulatumque istud alium in locum remittendum.

VIII. *Tertium incommodum : Lutheranâ justificatione non tolli peccata.* — Tertium incommodum : hâc quidem justificatione non tolli peccata. Neque enim peccata tolluntur, nisi peccator tam verè justus fiat, quàm verè antea peccator fuit, dicente Paulo : *Et hæc quidam fuistis*[1], non estis; et iterum : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi*[2]. Unde Augustinus Pelagianis Ecclesiæ imputantibus, ejus quidem sententiâ, in Baptismo *peccata non auferri, sed radi*, respondit : *Quis hoc nisi infidelis affirmet*[3]*?* non sanè ita ut omne peccatum auferatur; sed ut quid quod est ad mortem cum justificatione stare non possit : alioquin à peccato non satis abhorrebimus; quippe cui nimis cum justificatione conveniat.

IX. *Quartum incommodum : quòd justificatione à sanctificatione secretâ, sequitur ante pœnitentiam bonumque propositum justificari peccatorem.* — Quartum : utcumque de possibili et metaphysicâ, ut aiunt, abstractione, peccatorum remissio ab infusione gratiæ distingui possit, tamen Ecclesia catholica nunquam probatura est, nec probare potest, priscis sæculis inauditum justificationis à sanctificatione discrimen. Nihil enim unquam per illud *justificari*, intellexit quàm *justum fieri*, sive, ut ait Paulus[4], *constitui*, sicut nihil aliud per illud *sanctificari* quàm *sanctum fieri*. Quantumcumque enim asserant justificationem naturâ tantùm antecedere, haud minùs illud erit consectaneum, ut justificatio etiam pœnitentiam naturâ antecedat. Est enim pœnitentia quoddam sanctificationis initium, atque ad regenerationem novi hominis pertinet. Si ergo justificatio sanctificationem ac regenerationem antecedit, profectò antecedet etiam pœnitentiam, consequeturque illud, ut priùs justificemur quàm nos peccati pœniteat; quod quale sit omnes vident.

X. *Postremum incommodum : de pœnitentiâ incertos, tamen de justificatione certos esse.* — Ejusdem generis est postremum incommodum. Nihil enim intolerabilius quàm certò et absolutè credi justificatos esse nos, cùm nemo certus esse possit, fidei quidem certitudine, cui non possit subesse falsum, utrum vero sinceroque animo agat pœnitentiam, an falsâ pœnitentiæ imagine deludatur. Hæret enim semper, penitusquè infixum est, fatente Luthero[5], illud φιλαυτίας animique sibi blandientis vitium, quod nec scire sinat verone bono, an boni specie ducamur; ex quo consequitur ut nec pœnitentia ad justificationem sit necessaria; alioquin de pœnitentiâ tam certos esse oporteret, quàm de justificatione certos esse volunt.

Neque propterea diffitemur articulum illum, quo quidem nunc res loco sunt, conciliatu facillimum. Quidquid enim inest asperum Lutherani recentiores atque ipse vir doctus adeo emollierunt, ut omnis propemodum ad nudas voculas redacta sit quæstio. Interim ut se habet et apud Lutherum et apud Melanchtonem et in ipsâ Confessione Augustanâ ejusque Apologiâ atque libris, ut vocant, symbolicis, *salvis hypothesibus*, salvâ pietate, pace docti viri dixerim, tolerari nequit.

1. *I. Cor.*, VI. 11. — 2. *Rom*, V. 19 — 3. *Contra duas Ep. Pelag.*, *lib.* I, *c.* XIII, *n.* 26; *tom.* X, *col.* 423. — 4. *Rom.*, 5. 19. — 5. *Serm. de indulg.*, *T.* I, *p.* 59; *Edit Wit.*, *disp.* 1518, *propos.* 48, *etc.*

XI. *Potiùs agnoscenda esset à Protestantibus doctrinæ Catholicæ integritas : primùm de justificatione gratuitâ, deinde de bonorum operum meritis.* — Æquiùs postulemus, ut ad nostram doctrinam Confessionis Augustanæ professores redeant. Quid enim vetat? an quòd existiment nostris meritis imputare nos justificationem nostram? Atque Tridentina Synodus, cum eâque omnes Catholici profitentur, *ita nos gratìs justificari, ut nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promereri possit*[1] : an quòd post justificationem merita admittamus, sive ad augmentum gratiæ, sive ad ipsam gloriam, saltem quoad gradus? at et ipsi, attestente erudito auctore, ut infrà notabimus, admittunt, idque in ipsâ Confessione Augustanâ : nec si ea eraserunt in postremis editionibus, ideo tacenda nobis; atque omnino æquiùs postulemus, ut ad sua primordialia dogmata revertantur, quàm illi à nobis ut à nostris perpetuis intemeratisque decretis recedamus, dum aliena *pro intactis illibatisque* relinquimus.

XII. *De necessariâ promissione, gratiâ, condonatione, acceptatione per Christum.* — An fortè existimant bona opera à nobis sic haberi per se vitæ æternæ meritoria, ut promissione nullâ egeamus, condonatione nullâ, nullâ denique gratiâ? Atqui Ecclesia Catholica in Tridentinâ Synodo confitetur « proponendam esse vitam æternam, et » tanquam gratiam filiis Dei per Jesum Christum » misericorditer promissam, et tanquam mercedem » ex ipsius Dei promissione bonis eorum operibus » ac meritis reddendam[2]? » Condonationem verò semper esse necessariam, ac semper indigere nos, ut dicamus, *Dimitte nobis, debita nostra*, eadem Synodus clamat[3]. Quomodo autem putemus nos non indigere gratiâ, cùm et ipsa merita dari per gratiam, ac dona Dei esse eadem Synodus contestetur[4]. An fortè non egemus Dei acceptatione per Christum? cùm eadem Synodus hæc doceat[5] : « Nam » qui à nobis tanquam ex nobismetipsis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia » possumus. Ita non habet homo in quo glorietur, » sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo » meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus » dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo » offeruntur Patri, per illum acceptantur à Patre. »

XIII. *De fide justificante eâque speciali, et, quantum sufficit, certâ.* — At enim non admittimus justificationem per fidem, qui eam non nisi per fidem atque in Christi nomine fieri confitemur. At fortè omittimus specialem illam fidem, hoc est consequendæ veniæ certam in Christo fiduciam? cùm Synodus doceat *fideles in spem erigi, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore*[6]. At illa fiducia certa non est? imò certa eatenus ut de impetrandâ veniâ minimè dubitemus, si quidem exsequamur ea quæ Christus postulat. Per se enim ex parte Dei misericordia, ex parte autem Christi merita supereffluunt. At debet illa fiducia absolutè esse certa? Quidni ergo admittitis certam absolutè salutis

1. *Sess.* VI, *cap.* VIII. — 2 *Idem*, *cap.* XVI. — 3. *Ibid.*, *cap.* XI, *can.* XIII. — 4. *Ibid.*, *cap.* XVI. — 5. *Sess.* XIV, *c.* VIII. — 6. *Sess.* VI, *cap.* VI.

consequendæ fidem? cur Calvinistas, eam admittentes, ut præfractæ superbiæ duces rejicitis? Fatemini ergo absque absolutâ certitudine veram et ex parte Dei certam nobis inesse posse fiduciam, quâ nos contenti sumus; neque ulteriùs tendimus, ne superbire ac præsumere potiùs, quàm confidere ac sperare videamur. Ecce sublatæ sunt difficultates omnes; neque id à nobis explicandum, sed jam perspicuè dictum explicitumque est. Æquiùs ergo à Confessionis Augustanæ professoribus postulemus ut ipsi ad nos veniant quàm ut ad se nos trahant, atque in antecessum tot ac tanta postulent quanta nec fœdere inito impetrare possent.

Quartum postulatum.

XIV. *De conjugio Pastorum eorumque ordinationibus confirmandis.* — *Ut Protestantium pastoribus conjugium liberum relinquatur :* constitutâ quidem fide, non antea, certis conditionibus concedi potest, de quibus suo agetur loco.

Quintum postulatum.

Ut Pontifex ratas *haheat Protestantium ordinationes modo utrinque acceptabili.* — Igitur de illo modo priùs convenire oportet, de quo toto scripto nihil legimus. Constat autem apud nos non esse in potestate Pontificis ut ratas habeat ordinationes à laicis factas; cujus generis esse ordinationes per totum Germaniæ tractum omnes Catholici atque ipse Pontifex pro indubitato habet; cùm constet ab origine non esse ab episcopis factas, sed ad summum à presbyteris, qui nullam ordinandi potestatem acceperant. Notum illud Hieronymi, quàm fieri poterat, faventis presbyteris, et tamen ab eorum muneribus excipientis ordinationem : *exceptâ ordinatione*, inquit. Neque unquam aliter factum, ex quo Ecclesia esse cœpit; et tamen ab erudito viro Ecclesia Romana fateri cogitur, ordinationes fieri posse à non episcopis, contra antiquam suam indubitatam fidem, omniumque Ecclesiarum et sæculorum usum, nullo uspiam exemplo; non ergo *salvis hypothesibus.* Nec minùs inauditum omnibus sæculis, ut catholici episcopi pro legitimis pastoribus agnoscant eos qui sibi peculiares cœtus fecerint à gremio veritatis abruptos, sibi liturgiam novam instituerint, quidquid voluerint eraserint, abrogarint, quidquid voluerint introduxerint, se denique ipsos pastores fecerint, nihil cooperantibus qui tum pastorale munus gererent. Ac tametsi eò adduci possent ut etiam consentirent ordinari à nostris, de fide licet dissentientes, haud minùs absonum videretur, totaque ea ordinatio utrinque esset ludibrio. Æquiùs postulemus, ut ipsi Lutherani omnia priùs restituant in eum quo ante secessionem erant, locum. Quòd si responderint *salvis hypothesibus* id fieri non posse, fateantur oportet haud magis congruere nostris *hypothesibus* id quod postulant. Quare et illa unio præliminaris, quâ non modò Lutherani, verum etiam Catholici à ministris Lutheranis sacramenta accipere docerentur, ipsius Ecclesiæ fundamenta quateret, cùm pro sacrorum administris haberet laicos, eosque nec orthodoxos habitos, uti prædictum est.

Jam ut viro clarissimo hujus postulati sive impossibilitas, sive etiam iniquitas constet, uno verbo rogamus, an uti Catholicos ministrorum Protestantium, ita etiam Protestantes Catholicorum sacerdotum manu sacramenta recepturos proponat? Sanè vel postulatum est iniquissimum, vel æqua esse debet partis utriusque conditio. Ergo Lutherani nostris peccata confitebuntur, ab iis satisfactionem, absolutionem, ab iis Confirmationem et Extremam Unctionem petent. Jam ergo ista omnia pro decisis habebuntur, neque ulteriore disceptatione opus erit, contra id quod à viro clarissimo toto scripto dictum est.

Sextum postulatum.

XV. *De bonis temporalibus ecclesiasticis.* — De pactis Passaviensibus atque instrumentis pacis, ac salute animarum bonis temporalibus ecclesiasticis facilè anteponendâ concedi oportere, ac rem in Romani Pontificis potestate esse, atque ab eodem certis conditionibus ab ipso declarandis impetrari posse credimus. Ac de postulatis hactenus. Nunc ad ea veniamus quæ à Protestantibus conceduntur.

DE CONCESSIS A PROTESTANTIBUS.

Primum concessum.

XVI. *De agnoscendo primatu Romani Pontificis.* — *Ut Romanus Pontifex pro supremo patriarchâ, seu primo totius Ecclesiæ episcopo habeatur, eique Protestantes debitum in spiritalibus obsequium præstent.* Quo loco unum rogo, quale ei *præstituri sint in spiritalibus obsequium*, à quo in ipsa fidei causâ dissentiant? Ait quidem auctor *debitum obsequium præstituros ;* sed quid sit illud debitum, apud nos quidem ipsa legitima et consensu mutuo constabilita praxis explicat ; apud Protestantes autem quid illud futurum sit ne ipsum quidem auctorem perspicuis verbis exponere posse putaverim, neque quidquam remanebit præter inane verbum.

Hìc etiam longè gravior emergit difficultas de primatu Pontificis et Ecclesiæ Romanæ : an ei tribuatur ut Petri successori ac tenenti cathedram Petri Apostolorum Principis, quod est in Ecclesiâ etiam Orientali primisque œcumenicis Conciliis pervulgatum. Quòd si Protestantes iniquum putaverint, ad illud divinum jus à se toties oppugnatum recognoscendum adigi, quantò erit iniquius eò adigi Pontificem ut ad tantos clamores atque ad supprimendum longè antiquissimum ac maximè authenticum sedis suæ privilegium ac titulum sponte conniveat, neque quidquam hiscat.

Secundum concessum.

XVII. *De catholicis habendis pro fratribus et stabiliendo ordine hierarchico.* — Ut Romano Catholici *pro fratribus habeantur usque ad decisionem legitimi Concilii non obstante communione sub unâ specie et aliis controversiis.* Ita sanè habentur pro fratribus, ut statim declaretur eo loco haberi, quòd in re maximâ, licet *non fundamentali;* nempe circa unam speciem, *involuntario atque insuperabili errore teneantur ;* quod quidem, pace summi viri dixerim, ad contumeliam potiùs quàm ad concessum spectet. De conditione autem *legitimi Concilii* dicemus, ubi perpendendum veniet quale illud futurum sit legitimum Concilium.

Tertium concessum.

Ut presbyteri episcopis, episcopi archiepiscopis secundùm receptam Catholicæ Ecclesiæ hierarchiam subjecti maneant.

Quid hìc Protestantes concedant Catholicis non liquet. An ut presbyteri catholici suis episcopis, episcopi catholici suis archiepiscopis ac primatibus atque omnes Romano Pontifici subsint? Id quidem jam obtinemus, nullo cujusquam auxilio. An ergo pollicentur, qui apud Protestantes episcoporum ac presbyterorum loco sint, Romano Pontifici dicto audientes fore? Id quidem fieri nequit, nisi priùs de ipsâ fide constet, uti prædiximus. Ita Protestantes à Romano Pontifice summa ferent, nihil ipsi largientur, quod est iniquissimum.

Summa antedictorum.

His quidem postulatis et concessis, vir clarissimus petit ut Romanus Pontifex in suam primæque et Apostolicæ atque antiquissimæ Sedis, totiusque adeo Catholicæ Ecclesiæ communionem admittat Lutheranos, à suo cultu, tanquam impio, idololatrico, antichristiano abhorrentes; suamque doctrinam falsam, erroneam, impiam reputantes; neque vel latum unguem ab iis dogmatibus, quorum gratiâ secessionem fecerint, recedentes. Quo operæ pretio? nempe ut spondeant se ei in spiritualibus parituros, à quo, uti prædiximus, de ipsâ fidei summâ dissentiant, nostrosque habeant pro fratribus, quos totamque Ecclesiam nostram in summis fidei capitibus, quale est communio sub unâ specie, insuperabili errore teneri profiteantur. Hoc quidem esset non modò hypotheses aliquas, aut existimationem, sed etiam totam Ecclesiæ Romanæ structuram, imò etiam ipsam christianæ sinceritatis ac pietatis rationem formamque evertere.

Fortassis auctor dixerit per secundum postulatum permitti Lutheranis, unione quidem præliminari factâ, ut nostris sacris, etiam privatis intersint. At quo animo intererunt? an oblaturi nobiscum pariterque adoraturi consecratum Christi corpus et sanguinem, ac sincerè nostras frequentaturi Missas, ut verum Dei cultum? Jam ergo sacrificium, idque pro mortuis, reliquiarumque atque imaginum cultum, Sanctorum invocationem, omnia denique nostra probaverint, quæ Missâ contineri non est dubium.

Quo ergo Concilia, conventus, instituti arbitri de controversiis? transacta erunt omnia. An ita intererunt sacris, quæ vocant Papisticis, ut corpore adsint, mente abscedant? Ludibrium, hypocrisis, sacrilegium. Jam ergo videat vir clarissimus quàm nulla proponat, fateaturque invertendum agendi impossibilia, quàm ordinem, uti suo loco fusiùs ostendemus. Et tamen cætera hujus scripti prosequamur.

DE MODO AGENDI.

XVIII. *Ut conventus Imperii habeatur.* — Optimum factu totius Imperii conventum institui, qualis hìc proponitur, si priùs constiterit animos bene utrinque affectos ad consilia pacis; quod nos docto viro aliisque præstantibus theologis cum Imperatore ac Principibus agendum relinquimus.

DE TRIBUS CONTROVERSIARUM CLASSIBUS.

XIX. *Vir clarissimus conciliationes suas priùs approbet suis quàm nostris proponantur.* — Hic incipit necessaria quæstionum tractatio, eæque in triplicem classem accuratissimè distributæ : quâ quidem in re confitemur multos eosque gravissimos articulos, si viro docto creditur, conciliatos videri; sed non recto ordine. Sumamus, exempli gratiâ, Transsubstantiationis articulum, quem omnium gravissimum à viro clarissimo perspicuè ac plenissime conciliatum credimus. Vel eam conciliationem Protestantes, sive eorum pars maxima admissuri sunt, vel non; si nulla spes, quid hìc agimus? sin autem spes est fore ut admittatur, id quidem tentetur antea; sic enim conciliatio procedet faciliùs; sin minùs, aliæ ex aliis difficultates orientur. Esto aliud exemplum de Ubiquitate. Sanè vir clarissimus eam à christianis Ecclesiis amovendam censet. Dent igitur operam quibus id cordi est, ut partem Lutheranorum longè maximam, eam scilicet in quâ *Concordiæ* liber obtinuit, ad suam sententiam adducant, ne Romanæ Ecclesiæ ab hâc labe usquequaque puræ, tale quoque portentum, absit verbo injuria, tanquam indecisum tolerandum proponatur. Ita de cæteris gravissimis articulis, quos viri doctissimi operâ egregiè et catholicè compositos putamus. Quod postquam de universis præmonuimus, jam descendimus ad singulos.

PRIMA CLASSIS.

De controversiis quæ in æquivocatione seu diversâ terminorum acceptione consistunt, ejusque rei exemplis.

PRIMUM EXEMPLUM.

XX. *De Eucharistiæ sacrificio. De re compositum ex auctoris mente, si reliqui Protestantes consentiant.* — Sitne Eucharistia sacrificium? Si cæteri Protestantes cum viro docto consentiunt, rem transactam putamus.

ALIUD EXEMPLUM.

De intentione ad valorem Sacramentorum.

XXI. *De intentione jam esse compositum.* — Ea controversia non modò facilè componi potest, verùm etiam composita jam est; cùm sit communissima sententia inter catholicos, eam intentionem quæ sit necessaria ad valorem sacramenti, eâ in re consistere, ut minister velit actus externos ab Ecclesiâ præscriptos seriò peragere, neque quidquam facere quod contrariam intentionem prodat; quam intentionem nec ipse irritam facere quâcumque secretâ intentione possit. Testatur autem Pallavicinus Cardinalis, in Historiâ Concilii Tridentini[1], et alii, sacrum Concilium nihil quidquam voluisse definire amplius. Porrò de discrimine actualis, virtualis, habitualis intentionis ab erudito auctore comprobato, nulla controversia est.

ALIUD EXEMPLUM.

De septem Sacramentis.

XXII. *Quæstionem istam non in ambiguo esse positam : singillatim de Matrimonio sancti Augustini locus.* — An quinque Sacramenta, quæ præter

1. *Lib.* IX, *c.* VI, *n.* 3, 4.

Baptismum et Eucharistiam Ecclesia Romana profitetur, Sacramenta dici possint lato significatu, reverà levissima, seu potius nulla est quæstio. An sint sacra signa à Christo instituta cum promissione gratiæ justificantis, sive infundendæ primitus, sive augendæ, gravissima est, neque in ambiguo posita controversia. Facilè tamen componenda ex eruditi auctoris ac Lutheranorum communibus decretis, ut infrà ostendetur[1].

Etsi autem Matrimonium non est à Christo primitus institutum, ab eo tamen instauratum et ad primam formam reductum esse constat, quod sufficit ut inter chrtisiana Sacramenta censeatur. Certè Augustinus non modò Sacramentum vocat; sed etiam, quo magis Sacramenti ratio inesse credatur, Baptismo comparat, lib. II *de Nupt. et Concup.*, cap. X; de quâ re infrà copiosùs disseremus[2]; nunc id tantùm agimus, an hæc quæstio in ambiguo sit posita.

ALIUD EXEMPLUM.

An Peccata verè tollantur.

XXIII. *Quæstio, quid sit peccata tolli, et solâ fide justificari, facilè componenda.* — Si Protestantes cum erudito auctore consentiunt in remissione peccatorum reverâ tolli reatum culpæ et pœnæ, quod est formale peccati, nulla, quantùm ad hoc caput, controversia relinquetur. Remanebit tantùm quæstio, meo sanè judicio facilè componenda, nondum tamen composita, quid sit peccata tolli; quâ de re jam diximus, et iterum dicemus loco commodiore[3].

ALIUD EXEMPLUM.

An sola fides justificet.

De Dei quidem misericordiâ, deque Christi merito nullum est dubium quin nos verè justificent.

Quòd autem fides justificet, non nuda, sive *sola aut solitaria ac bene operandi proposito destituta*, ubi Lutherani cum amplissimo auctore consenserint, omnino Catholicis satisfecerint.

ALIUD EXEMPLUM.

An aliquis possit esse certus de suâ justificatione et perseverantiâ ad salutem.

XXIV. *Non sumus de justificatione quàm de ipsa salute certiores.* — De utroque jam diximus ad postulatum tertium[4]. Quod vir eruditissimus dicit : *Qui credit et scit se credere, is potest absolutè esse certus de suâ fide et consequenter de salute*, ita interpretatur, *ut de salute certi simus duntaxat conditionaliter*. Non videmus autem quare necesse sit ut de justificatione certiores simus. Imò quod iterum atque iterum pro rei gravitate inculcandum ducimus, hanc certitudinem maximè prohibent illi Scripturæ loci, queis constat pœnitentiam veramque conversionem debere præcedere, antequàm nobis peccata remittantur. *Pœnitemini enim et convertimini, ut deleantur peccata vestra*[5]. At de pœnitentiâ et conversione verâ, nec ipsi Lutherani certos se esse confidunt, verenturque nobiscum, ne, latente aliquo pravæ voluntatis affectu et actu, illa conversio figmentum esse possit animi sibi blandientis. Quâ igitur ratione de sincerâ pœnitentiâ dubitare coguntur, eâdem profectò ratione de fide suâ dubitaverint; ut præfidentis animi, ipsi quoque Luthero exosa securitas ac superbia retundatur. Unde illud : *Credo, Domine*, apud Marcum, metu incredulitatis addito temperetur : *adjuva incredulitatem meam*[1]. Quo etiam spectat illud : *neque meipsum judico*[2], et illud, *Vosmetipsos tentate, si estis in fide, ipsi vos probate*[3]; quæ ejus profectò sunt, cui de statu suo non liquet, eâ quidem certitudine, cui non possit subesse falsum. Atque id viro docto facilè persuasum iri confido, ac per ipsum reliquis Confessionis Augustanæ defensoribus. Quod ad Martinum illum Eisengrinium spectat à conciliatore laudatum, neque nos virum novimus, neque ejus dicta probamus ut sonant.

ALIUD EXEMPLUM.

De possibilitate implendæ legis.

XXV. *Patris Dionysii probatur sententia.* — Si Protestantes admittant quam eruditus auctor Patris Dionysii in suâ *Viâ pacis* laudat sententiam, nulla erit quæstio, nisi fortè de verbis; quod etiam evicisse me puto ex Apologiâ Confessionis Augustanæ[4], ut profectò eâ de re nulla sit difficultas. Scitum etiam illud egregii auctoris ad impossibile neminem obligari, atque à fidelibus impleri legem quantùm evangelico fœdere teneantur.

ALIUD EXEMPLUM.

De Concupiscentiâ, etc.

XXVI. *Idem.* — Placet eâ de re ejusdem Capucini hic relatus locus, hoc tamen addito ad elucidationem; nempe concupiscentiam in actu primo, malam quidem esse per se ac vitiosam, non tamen includere formale peccatum; sed peccatum dici, quòd à peccato orta sit et ad peccatum inclinet, ut sæpe Augustinus; quod eruditi auctoris explicationibus congruit.

ALIUD EXEMPLUM.

An bona opera justorum in se perfectè bona, et ab omni labe peccati pura.

XXVII. *De re non de verbis quæstio, sed facilè componenda.* — Aliud est opus perfectum esse, aliud à peccati labe purum. Ac de perfectione quidem, omnes consentiunt in hâc mortali vitâ nunquam esse absolutam. Cæterùm dari actus ab omni peccati labe puros, divinâ aspirante gratiâ, et Tridentina Synodus definivit[5], neque ullus Catholicus inficiabitur, neque existimo æquiores Protestantes ab eâ sententiâ dissensuros. Certum enim est in visitatione Saxonicâ hanc propositionem esse suppressam : *In omni opere peccamus*, quòd illa à Christianis sensibus nimis abhorerret; nec immeritò : cùm enim, verbi gratiâ, dicebat Apostolus : *Quis ergo nos separabit à charitate Christi? tribulatio, an angustia, an fames*[6] etc.? aut illud : *Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus*[7]; iis in actibus, aliisque christiano spiritu plenis, subesse aliquam peccati labem christianæ aures ferre non possent; idque non ad hominis, sed ad ipsius sancti Spiritûs intus operantis contumeliam

1. *Inf.*, *part. II*, *n.* 82 *et seq.* — 2. *Idem*, *n.* 85. — 3. *Sup.*, *n.* 8. *Inf.*, *part. II*, *c.* I, *n.* 65. — 4. *Sup.*, *n.* 6, 13. — 5. *Act.*, III. 19

1. *Marc.*, IX. 23. — 2. *I Cor.*, IV. 3. — 3. *II. Cor.*, XIII 5 — 4. *Hist. des Variat.*, *liv.* III. *n.* 30. — 5. *Sess.* VI, *can.* XXV. — 6. *Rom.*, VIII. 35. — 7. *Gal.*, II. 20.

pertineret : nec satis est confiteri *bona justorum opera non esse meras iniquitates ac mera peccata*, quod per se esset absurdissimum, nisi simul fateare per Spiritum sanctum fieri à justis opera ab omni peccato pura, etsi nondum charitate perfecta; quâ de re existimamus nullam aut fere nullam superesse quæstionem, ubi reliqui Protestantes viri eruditissimi explicationibus assensum præstiterint.

ALIUD EXEMPLUM.

An renatorum opera Deo placeant.

XXVIII. *Idem quod de præcedenti.* — Huc redit distinctio articuli præcedentis. Si *imperfectiones* ita vir doctus intelligit, ut ad potiora et perfectiora semper enitamur, veramque perfectionem in futurâ vitâ expectemus, eo sensu in quovis actu bono imperfectionem agnoscimus : sin autem imperfectionem intelligat aliquam peccati labem, negamus. Placent ergo Deo bona opera justorum, quòd suo modo perfecta, hoc est, ab omni peccato pura esse possint : placent autem per Christum, quòd et ab ejus Spiritu in membra influente prodeant, et quòd, licet sancti non in omni actu peccent, non tamen absolutè à peccato liberi, proindeque semper indigent condonatione per Christum, ut ex Tridentinâ Synodo suprà retulimus[1], credimusque eam in rem Protestantes omnes non contentiosos, facilè consensuros.

SECUNDA CLASSIS,

Complectens quæstiones ita comparatas, ut in alterutrâ Ecclesiâ et affirmativa et negativa toleretur.

EXEMPLUM.

De orationibus pro mortuis.

XXIX. *Articulus iste compositus.* — Si pars Protestantium eas probat, si cæteri assentiant, si cum erudito auctore fateantur id quod est verissimum, eas in Apologiâ comprobari, compositus est articulus ad Catholicorum sententiam, ut infrà dicemus[2].

ALIUD EXEMPLUM.

De immaculatâ conceptione beatæ Virginis.

XXX. *Nulla quæstio.* — Non pars Ecclesiæ, sed tota Ecclesia Romana immaculatam beatæ Virginis conceptionem pro re indifferenti habet, neque ad fidem pertinente, quod sufficit.

ALIUD EXEMPLUM.

De merito bonorum operum.

XXXI. *Articulus facilè componendus.* — Concilii Tridentini verba retulimus[3] : *Quòd proponenda sit vita æterna, et tanquam gratiam per Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione reddenda.* Ubi notanda verba, *ex ipsius promissione*, quæ profectò sufficiunt. Neque Vasquez aliud docet, atque etiamsi doceret, adversùs Concilium audienbus non esset.

Facile autem esset Vasquezianam, vero sensu intellectam, illæso Christi merito tueri sententiam; verùm id non hìc quæritur. *De Scotistarum sententiâ*; pace summi viri, *ea cum communi Protestantium opinione non coincidit*, cùm Scotistæ admittant, factâ promissione et impletâ conditione, verum ac suo modo propriè dictum meritum, quod nunc plerique omnes Protestantes ex Confessione Augustanâ eraserunt; quò si redeant, articulus compositus fuerit, ut posteà ostendemus[1].

ALIUD EXEMPLUM.

An bona opera ad salutem necessaria.

XXXII. *Articulus gravissimus : doctrina Lutherana ad viri docti mentem necessariò corrigenda.* — Simpliciter est dicendum ea esse necessaria, ne vel eorum studium relanguescat, vel apertissimis Scripturæ verbis fides detrahatur, quod etiam vir clarissimus confitetur, contra quod à Confessionis Augustanæ professoribus auctore Melanchtone pronuntiatum vidimus[2]. Item confitendum est bona opera id esse propriè, quod Deus æternæ vitæ mercede remuneretur, cùm ubique inculcetur illud : *Reddit unicuique secundùm opera ejus*[3]. Sanè confitemur ea opera quæ vitæ æternæ remunerationem accipiant in fide fieri oportere; cùm scriptum sit : *Sine fide impossibile est placere Deo*[4], quo etiam sensu dictum est id quod à viro clarissimo memoratur : *Sine sanctimoniâ*, hoc est, ipso viro clarissimo interprete, sine bonis operibus *nemo videbit Deum*[5]. Quod hìc Lutherani distingunt de necessitate efficientiæ, præsentiæ, causæ sive principalis, sive instrumentalis, conditionis sine quâ non, humana commenta sunt; neque quemquam compellimus ut tribuat operibus efficientiam physicam, aut ut ea instrumenta vocet consequendæ salutis, nec magis quàm ut ipsam fidem. Id volumus clarè et simpliciter fateantur, mercedem illam ubique promissam sanctis verè dari operibus in fide et gratiâ factis, neque dari fidei sine ejusmodi operibus, quod virum clarissimum aliosque cordatos facilè concessuros putamus. Aliorum vitiligationes non sunt tolerandæ; quippe quæ eò spectent ut bonorum operum dignitas aut necessitas infringatur, illud : *Venite, possidete, quia*[6], etc., et illud : *Hoc fac et vives*[7], et illud : *Momentaneum et leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur*[8], et alia sexcenta Prophetarum, Apostolorum, Christi ipsius dicta.

ALIUD EXEMPLUM.

De Adoratione.

XXXIII. *Concedunt Catholici quod vir clarissimus postulat.* — Fictitia est inter Catholicos de Eucharistiæ adoratione dissentio. Omnes enim consentiunt et ipsa Synodus Tridentina profitetur, ut postea videbimus[9], *non nisi ad Christum præsentem terminari cultum*; neque adorari species, nisi merè per accidens, quemadmodum adorato rege, per accidens quoque ea quâ vestitur purpura adoratur. Habet ergo vir clarissimus id quod à Catholicis postulat. At ille apud Protestantes materialis idololatriæ metus, pace eorum dixerim, utcumque intelligatur, imbecillis animi est, cùm cultum non solus ritus externus, sed ipsa ei conjuncta adorantis intentio ac directio faciunt.

1. *Sup.*, *n.* 12. — 2. *Inf.*, *n.* 40. — 3. *Sup.*, *n.* 11, 12. *ad* 3. *postul.*

1. *N.* 66, 67. — 2. *Sup.*, *n.* 7. *ad* 3 *postul.* — 3. *Matth.*, XVI. 27. — 4. *Heb.*, XI. 6. — 5. *Idem*, XII. 14. — 6. *Matth.*, XXV. 34. — 7. *Luc*, X. 28. — 8. *II. Cor.*, IV. 17. — 9. *Inf.*, *n.* 78.

ALIUD EXEMPLUM.

De Ubiquitate.

XXXIV. *Ubiquitas æternùm aboleatur.* — Aboleatur ergo quamprimùm, viro clarissimo approbante, illa omnibus Catholicis et Lutheranorum parti, Calixto scilicet et sequacibus atque Academiæ Juliæ exosa Ubiquitas, licet ab ipso Luthero, eodem Calixto teste, profecta, et à longè amplissimâ Lutheranorum parte propugnata.

ALIUD EXEMPLUM.

De Vulgatæ auctoritate.

XXXV. *Articulus facilè componendus ad viri clarissimi mentem.* — De Scripturæ textu ac versionibus, deque Vulgatæ auctoritate, re bene intellectâ, ut profectò à viro clarissimo intelligitur, nullam existimamus inter æquos eruditosque viros futuram controversiam.

TERTIA CLASSIS.

XXXVI. *De anathematismis Concilii Tridentini in suspenso habendis, atque hujus rei exemplis conquirendis.* — In quâ recensentur novemdecim articuli, partim ab arbitris ex utrâque parte selectis conciliandi, partim ad futuram Synodum remittendi. Horum ultimus de Concilio Tridentino ejusque anathematismis, argumento et exemplo *Basileensis aliorumque Conciliorum seponendis usque ad iteratam Concilii œcumenici decisionem*, longè erit difficillimus, ut infrà dicetur. Quæ hujus rei exempla vir amplissimus memorat infrà perpendemus[1], et si quæ huc conferunt exempla quæremus, nihilque omittemus quod ad pacem conducere posse speremus.

Jam ad singula circa tertiam partem à clarissimo auctore proposita veniamus. Ac primùm de arbitris ex utrâque parte selectis. Credo virum doctissimum non eos velle arbitros qui de fide summâ auctoritate decernant. Nihil autem æquius ac præstabilius quàm seligi arbitros hujus generis quos amicabiles competitores vocamus, summos theologos, atque moderatos, qui res, ut aiunt, præparent atque inter se prospiciant quousque pars quæque progredi possit, et, quàm fieri poterit, rationem instituant quâ difficultates pervinci queant.

De articulis per arbitros componendis, ac primùm de Transsubstantiatione.

XXXVII. *Lutheri et Apologiæ Augustanæ ac viri clarissimi sententia difficultatem adimunt.* — Rectè vir amplissimus Lutheri commemorat sententiam; addemus et Apologiam. Quæ autem hìc inducitur ab omnibus agnita Protestantibus conversio in pane, ut de communi fiat sacer sacroque usui destinetur, nec Zuingliani refugerint; neque erit accidentalis, qualem eam appellat vir doctus, sed metaphorica et figurata mutatio. Meritò ergo addit ea quæ nihil à nostrâ sententiâ distent nisi verbis, ut infrà ostendemus[2].

De invocatione Sanctorum.

XXXVIII. *Compositus ad viri clarissimi mentem.* — Hac de re viri clarissimi postulata jam à Concilio Tridentino sponte concessa sunt. Ne autem Protestantes dixerint nos parum Christo mediatori fidere, addi potest Catholicos ad Sanctorum preces confugere ex fraternæ charitatis societate, non quòd metuant *ad iratum Deum oculos attollere.* Patet enim per Christum accessus; neque tamen diffitemur iræ divinæ metu eò nos provocari ut vota nostra consociemus Sanctis divinâ jam luce et charitate perfruentibus. Quòd verò oratio ad Deum directa sit efficacior ac perfectior, omitti potest propter ambiguum. Quod enim ait vir doctus, eam orationem esse perfectissimam quæ solis attributis divinis inhæreat, eò trahi posset ut etiam ab homine Christo animum abstrahamus. Videremur etiam agnoscere, quodam modo recedere à Deo atque imperfectiores esse, qui fratrum etiam viventium orationes postulant, cùm id et ipse Paulus fecerit; ac reverâ qui dicit : *Orate pro me, fratres*, non à Deo recedat, sed ad eum compellandum se fratribus consociet. De precandi formulis ut *intercessionaliter* intelligantur, verissima sanè est et æquissima viroque pacifico et docto digna, et Concilii Tridentini decretis consona catholicæ sententiæ expositio.

De cultu imaginum.

XXXIX. *Idem.* — Hic quoque vir doctissimus æquissima postulat : nempe ut in imaginibus nulla alia virtus inesse credatur, *quàm Christi rerumque cœlestium excitandi memoriam*, eoque cultum omnem et cogitationem transferendi exemplo illius serpentis a Mose erecti, quod etiam Conciliis Nicæno II et Tridentino consonum esse constat.

De Purgatorio.

XL. *Sancti Augustini loci, quid illi problematicum, quid certum.* — Sanè de Purgatorio per ignem, problematicè videtur disputasse Augustinus. Interim hæc non habet pro problematicis : « Orationibus sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari, » et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus erogan- » tur non est ambigendum mortuos adjuvari, ut » cum eis misericordiùs agatur à Domino quam » eorum peccata meruerunt[1]; » disertè enim ait *non esse ambigendum ;* subditque : « hoc enim à » Patribus traditum universa observat Ecclesia : » postremò : « non omnino dubitandum est ista pro- » desse defunctis. » Non ergo privata opinio, sed universalis Ecclesiæ sensus, nec dubium, sed certum fixumque, nec problematicum an à pœnâ animæ subleventur, sed à quâ et quali pœnâ, quod nec Ecclesia Catholica definivit ; quâ de re iterum dicemus[2].

De primatu Pontificis jure divino.

XLI. *Ecclesiæ Gallicanæ sententia procul à Lutheranâ distat.* — Primatum Petri ac Romanorum Pontificum Petri successorum de jure divino esse, omnes Catholici et Ecclesia Gallicana maximè profitetur. Id Alliacensis, Gerson, aliique Parisienses ad unum omnes : id Ecclesiæ Gallicanæ atque Universitatis Parisiensis omnia acta testantur. Scitum illud Facultatis Theologiæ Parisiensis adversùs Lutherum artic. XXII : « Certum est Concilium generale legi- » timè congregatum universalem Ecclesiam repræ- » sentans, in fidei et morum determinationibus er-

1 *Inf.*, n. 56, 57, 93 *et seq.* — 2. *Inf.*, *II. part.*, *cap.* II, *n.* 76.

1. *Serm.* XXXII *de dict. Apost. nunc Serm.* CLXXII, *n.* 2, *tom.* V, *col.* 827. — 2. *Inf.*, *n.* 88, *vid. sup. n.* 29.

» rare non posse; » art. XXII : « Nec minùs certum » unum esse jure divino summum in Ecclesiâ Christi » militante Pontificem cui omnes Christiani obedire » tenentur. » Romani Pontificis de fide judicium, accedente Concilii generalis approbatione aut Ecclesiæ consensu, esse infaillibile non modò profitentur, verùm etiam eâ in re summam fidei esse repositam decernunt; neque Ecclesia Gallicana ullam unquam movit eâ de re controversiam; neque Elias Dupin Conciliorum generalium atque Ecclesiæ infallibilitati refragatur. Quod autem de Romani Pontificis primatu minùs plenè ac perspicuè scripsit, nec nostri probant et ipse sive exponit, sive emendat. Quare ad conciliandum articulum nihil ista proficiunt.

De Monachatu.

XLII. *De voto castitatis alibi requirendum.* — Summa monachatûs hîc probatur, dempto castitatis voto, de quo infrà agemus[1].

De Traditionibus.

XLIII. *Viri clarissimi æqua sententia circa sextum et secuta sæcula quæsitum aliquid.* — Si Protestantes consentiunt Scripturæ sensum aliaque permulta *Traditione duntaxat esse cognoscibilia* vix ulla superest difficultas. Quod autem vir doctissimus consensum *veteris Ecclesiæ*, hoc est, *priorum ad minimum quinque sæculorum atque œcumenicorum quinque Synodorum*, imò verò *hodiernarum patriarchalium sedium* tanti facit, quanto ad pacem emolumento futura sint infrà videbimus[2]. Id interim quærimus, an quinque tantùm sæculis et quinque Conciliis Chrisfus adfuturum se esse spoponderit? Cur autem sextam Synodum sextumque sæculum vir doctissimus omittat mirum nobis videtur, cùm præsertim de septimo sæculo ac septimâ Synodo tam bene sentiat, ut hanc quoque allegaverit de sacrificio antiquæ traditionis testem; nec nocebit definitio de imaginibus; quippe quæ viri docti placitis atque interpretationibus ab omni errore et idololatriâ vindicetur, ut vidimus[3]. Sanè eam à quinque patriarchis fuisse celebratam, totoque Oriente et Occidente pridem invaluisse constat. De aliis conciliis non quæremus : de articulis verò fundamentalibus quod vir doctus mentionem facit, latissimum æquivocationi, novisque et inextricabilibus concertationibus aperiri campum jam ab initio præmonuimus, et infrà luculentiùs disseremus[4].

De futuri Concilii conditionibus à viro amplissimo propositis.

XLIV. *Prima conceditur, alterius incommoda indicantur.* — Prima conditio : *ut legitimè per summum Pontificem congregetur :* recta et pacifico animo constituta conditio.

Secunda conditio : *ne provocetur ad decreta Concilii Tridentini vel aliorum in quibus Protestantium dogmata sunt condemnata :* dura conditio, ut non modò Concilium Tridentinum celebratum post hoc schisma, verùm etiam superiora Concilia ab ipso secundo Nicæno Concilio, ab omnibus Ecclesiis, etiam inclytâ Germanicâ natione ferente suffragium, celebrata aut recepta, in dubium revocentur, infectaque sint omnia quæ per nongentos eoque amplius annos summâ universi orbis consensione de fide transacta confectaque sint. Quâ de re duo quærenda mox venient[1] : primò, an id stare possit cum eâ, quam Catholici pro fundamento ponunt, de Ecclesiæ Catholicæ Conciliorumque generalium eam repræsentantium infallibilitate, sententiâ : alterum, si de eâ infallibilitate conclamatum est, qui fieri possit ut nostrum illud Concilium cæteris feliciùs firmiùsque habeatur.

XLV. *Tertiæ et quartæ incommoda : quinta probatur.* — Tertia conditio : ne Concilium *congregetur* priùs quàm de his *concordetur :* primùm quidem *de postulatis* à Pontifice *acceptandis*, quâ de re jam diximus; secundùm *de conventu ab Imperatore indicendo ejusque felice catastrophe :* rectum nec futurum putamus hujus conventûs infelicem eventum, si observentur ea quæ suo loco dicemus : tertiùm : *ut Protestantes recipiantur in gremium Ecclesiæ Romano-Catholicæ non obstante dissensu circa communionem sub unâ specie et quæstiones in futuro Concilio determinabiles :* atqui id fieri nequit, nisi priùs etiam de fide decretis, non modò Tridentinis, verùm etiam aliorum Conciliorum in suspenso habitis, ut secunda conditio postulabat; quâ de re jam diximus.

Quarta conditio : de superintendentibus in episcoporum loco et ordine agnoscendis, quinto postulato diximus[2]. Hîc addimus quid facto opus, si etiam Reformatorum ut vocant ministri per Palatinum atque Hassium aliasque civitates recipi se postulent; idque Serenissimus Elector Brandeburgicus aliique ex iisdem Reformatis Principes ac civitates cupiant. Sed hæc difficultas fortè præpostera est, cùm hîc tantùm agi videatur de Confessionis Augustanæ in inclytâ Germanicâ natione professoribus. Animo tamen providendum est quid hîc responderi à Catholicis posset, admissis Lutheranorum superintendentibus.

Quinta conditio : ut tale Concilium *pro fundamento ac normâ habeat Scripturam et consensum veteris Ecclesiæ, ad minimum priorum quinque sæculorum atque etiam hodiernorum, quoad fieri poterit, sedium patriarchalium :* recta et maximi momenti conditio.

XLVI. *Sexta et septima : Sancti Augustini à viro clarissimo adductus locus, ex aliis ejusdem Patris locis elucidatur.* — Sexta conditio, *ut decisio fiat ab episcopis ad pluralitatem votorum :* nulla est eâ de re dubitatio. Præclarum illud quod ex Augustino refertur : *ut utrinque deponatur arrogantia; nemo dicat se jam invenisse veritatem.* Quæ sanè sententia, eodem Augustino teste, locum habet in iis quæ nondum eliquata, nondum Ecclesiæ universæ auctoritate firmata sunt, ut assiduè inculcat, in libris de Baptismo contra Donatistas[3]. Sanè audire juvat eumdem Augustinum de parvulorum baptismate decernentem : « Ferendus est » disputator errans in aliis quæstionibus nondum » diligenter digestis, nondum plenâ Ecclesiæ auc» toritate discussis; ibi ferendus est error : non » usque adeo progredi debet ut fundamentum Ec» clesiæ quatere moliatur[4]. » Fundamentum autem

1. *Inf.*, *n.* 89. — 2. *II. part.*, *c.* IV, *n.* 92, 98. — 3. *Sup.*, 39. — 4. *II. part.*, *c.* IV, *n* 91.

1. *Inf.*, *n.* 50 *et seq.* — 2. *Sup.*, *n.* 14. — 3. *Lib.* II, *cap.* IV, *n.* 5; *tom.* IX, *col.* 98. — 4. *Serm.* XIV *de verb. Apost. nunc* CCXIV, *n.* 20; *tom.* V, *col.* 1194

vocat id quod est concordissimâ universæ Ecclesiæ auctoritate firmatum; quâ nempe auctoritate fundatur populi christiani fides. Nemo ergo hic somniet credendum Ecclesiæ in iis tantùm quos nunc vocant fundamentalibus articulis. Non enim hujus generis erat quæstio de Baptismo parvulorum aut hæreticorum, de quibus his locis agit Augustinus; sed illud intelligamus ab eo pro fundamento esse positum, ut quod ab Ecclesiâ semel fuerit definitum, nunquam in dubium revocari possit; quod à viro doctissimo pro certo haberi credimus. Addit enim septimam conditionem istam : *ut utraque pars Concilii decisioni acquiescat, secus pœnas luat canonibus definitas;* quarum ex ipso canonum usu styloque potissima est, ut dissentientes anathemate feriantur.

XLVII. *Conclusio de notis ad viri clarissimi scriptum.* — Ex his ergo liquet nomine Lutheranorum non postulari æqua, nec solida ac valitura concedi, nec præliminarem illam unionem *salvis hypothesibus* esse possibilem, neque ad perfectam deveniri posse per tale Concilium quale proponitur. Nec mirum non statim omnes difficultates pervinci potuisse, aut primo teli jactu scopum assecutos eos, qui nec usu sciant, quid à Romanâ Ecclesiâ, *salvis* quidem *hypothesibus*, quâ de re agebatur, postulari possint. Nostræ ergo erunt partes ut rem aggrediamur, quod hîc incipimus.

ALTERA PARS.

XLVIII. *Unicum postulatum nostrum.* — Jam ostensuri sumus quid ab Ecclesiâ Catholicâ ac Romano Pontifice expectari possit. Esto igitur nostrum fundamenti loco.

Unicum postulatum.

Ne quid postuletur, ad pacem ineundam, quod pacis ineundæ rationes conturbet. Per se clarum; unde prima consecutio, seu potiùs ejusdem postulati explicatio : ne quid fiat quod ecclesiasticorum decretorum stabilitatem ac firmitudinem infringat; si enim decreta omnia sint instabilia, profectò erit instabile hoc nostrum futurum de pace decretum.

Jam applicatio ad rem nostram tam clara est, ut ipsa per sese occurrat animo. Si enim, ut Lutherani postulant, anteactorum conciliarium decretorum nulla jam habetur ratio, nihil erit quod posteritas nostri hujus decreti rationem habeat, nihil cur nos ipsi ei hæreamus, ac pro sacrosancto inviolatoque reputemus, dissentientes pœnis canonicis distringamus, ut septima viri clarissimi conditio exigebat[1].

Esto sanè concesserimus, id quod maximè volunt, ut Concilium Tridentinum post secessionem celebratum, toto licet Oriente atque Occidente receptum, propter quasdam peculiares, ut aiunt, exceptiones, in suspenso sit, quâ de re infrà dicemus, nihil agunt; cùm certum sit ferè omnes, certè præcipuos quosvis articulos in Tridentino Concilio definitos ex pristinis Conciliis in pace habitis fuisse repetitos; neque de hâc nostrâ novâ Synodo major erit consentio quàm de anterioribus fuit. Atque ut rem subjiciamus oculis, Lateranenses, Lugdunenses, Constantiensem, Nicænam etiam secundam, alias ejusmodi Synodos quæ Tridentinis definitionibus præluxerunt, irritas aut suspensas haberi volunt, eò quòd iis contradixerint Hussitæ, arbitrati magistratus ecclesiasticos atque civiles per peccata mortalia auctoritate cassos; Wiclefitæ impii, Deoque et creaturis ad imaginem Dei conditis æquam tam in bonis quàm in malis, etiam in peccatis, agendi necessitatem injicientes; Valdenses ministrorum pietate sacramentorum efficaciam tribuentes; Albigenses, Manichæi, ipse Berengarius sacramentariæ hæreseos dux et magister; imaginum confractores; stolidissimi æquè ac superstitiosissimi, qui etiam in proscribendis optimis artibus sculpturâ et picturâ partem pietatis ponerent; alii in illis Conciliis condemnati. Id si concedimus, nempe eò nobis redibit res, non modò ut infanda proscriptaque nomina reviviscant, verùm etiam ut nihil pro judicato sit, nisi litigantes consenserint; quod unum efficiet, ut omnis judiciorum ecclesiasticorum auctoritas concidat, nostrumque Concilium in arenâ et in ipsis aliorum Conciliorum ruderibus collocatum facilè collabatur; imò verò nec fiat. Quid enim Protestantes, expectabunt amplius, postea quàm, uti prædiximus[1], nostro quoque calculo pro veris Ecclesiæ filiis habebuntur, Ecclesia Romana suam ipsa auctoritatem infregerit, quos heterodoxos hactenus credidit agnoscet pro orthodoxis, ad communionem suam recipiet qui à se, tanquam ab idololatricâ et antichristianâ secesserant, manentibus iisdem secessionis causis; quo uno liquidò constet justas eos habuisse secedendi causas? quid petent ulteriùs, vel quid opus arbitris, ipsoque Concilio? moras nectent, aliæ ex aliis difficultates orientur, res per se intricata abibit in nihilum, ac si vel maximè Concilium celebretur, magno molimine nihil egerimus, redibitque res ad jurgia, neque ullo fructu ullâve spe per tot Conciliorum veluti conculcata cadavera gradiemur ad illud triste Concilium, parem profectò cum aliis sortem habiturum; neque ulla jam via constabiliendæ pacis, infractâ et collapsâ per speciem Concilii, Conciliorum omnium ipsiusque adeo Ecclesiæ auctoritate ac majestate prostratâ. Stet ergo pacis ecclesiasticæ tractatio, habens fundamentum hoc : nihil esse ab Ecclesiâ Catholicâ postulandum, quod concessum pacem ipsam conturbaret.

XLIX *Non modò fundamentales, quos vocant, articuli, sed etiam alii omnes ecclesiastico judicio æquè subsunt.* — Neque hîc recurrendum ad fundamentales articulos illos, de quibus longè erit maxima et inextricabilis concertatio, sive ad Scripturam, sive ad apostolicum Symbolum provocemus, ut non modò ratione, sed ipso etiam experimento constat. Quo etiam fiet ut ad nostram pacem nulla christiani nominis secta non se admitti petat. Neque vir clarissimus id agit ut de ejusmodi fundamentalibus paciscamur, de quibus nec litigamus; sed ut de cæteris necessariis articulis, quos primâ, secundâ, tertiâ classe memoravit. Iterum ergo atque iterum sit hoc fundamendum : de omnibus ad doctrinam christianam pertinentibus, firma rectaque esse Ecclesiæ judicata.

COROLLARIUM.

L. *Exemplis antiquarum conciliationum agendum.* — In conciliendis circa fidei expositionem

1. *Sup.*, *n.* 46.

1. *Sup.*, *n.* 17.

quantumvis amplissimis ac numerosissimis Ecclesiis, ne quid præter majorum exempla et instituta fiat : alioquin ipse fidei status ac decretorum de fide robur periclitabitur. Septem autem ejusmodi conciliationum exempla recolimus.

LI. *Conciliatio Patrùm Orientalis Diœceseos cum cæteris episcopis.* — Primum initio quinti sæculi, cùm Ecclesiæ Orientalis tractus, duce Joanne Antiocheno archiepiscopo ac totius Orientalis Diœceseos patriarchâ, à Synodo Ephesinâ abhorrerent, Nestorio ibidem condemnato adhærescerent, Cyrilli Alexandrini anathematismos duodecim à Synodo comprobatos etiam ut hæreticos improbarent; post unius fere anni dissidium, id agente Imperatore, res ita composita est, ut Orientales quidem, misso ad Cyrillum Paulo Emiseno episcopo, datisque à Joanne Antiocheno ad eumdem Cyrillum litteris, dederint etiam formulam quâ beatam Virginem Deiparam, personæ Christi unitatem, omniaque alia Ephesinæ fidei consona fatebantur, Nestorium Constantinopolitanum episcopum pro deposito habebant, ejus doctrinam anathematizabant, Maximiani ejus in locum substituti ordinationi consentiebant, eique ac totius orbis episcopis communicabant[1] : rectâ etiam fide coram universo populo prædicatâ, perscriptisque eam in rem litteris ad Xystum Papam et eosdem Cyrillum et Maximianum, in quibus etiam Ephesinæ Synodi sententiæ in Nestorium latæ acquiescebant[2]; denique re totâ ab eodem Xysto comprobatâ.

Sanè de duodecim Cyrilli anathematismis, licet in Ephesinâ Synodo confirmatis, tacitum, neque adacti Orientales ut eos admitterent, aut ab eorum condemnatione desisterent, cùm satis constitisset Cyrillum ab Orientalibus verbis potiùs quàm sententiâ discrepare, neque eò minus à sancto Xysto suscepti sunt, Synodoque Ephesinæ sua constitit auctoritas, comprobatâ Nestorii depositione, quam etiam Theodoretus, unus Orientalium Cyrilli anathematismis infensissimus, agnovit his verbis : « Nestorius à sanctis episcopis Ephesi congregatis » divino suffragio pontificatu dejectus est[3]. »

LII. *Conciliatio sub Hormisdâ.* — Alterum exemplum in ipso initio sexti sæculi, cùm auctore Acacio Constantinopolitano patriarchâ, omnes fere per Græciam, Asiam, ac totum Orientem Ecclesiæ, de sancti Leonis epistolâ et Chalcedonensi Synodo ab Occidentalibus ac sede apostolicâ, ruptâ etiam communione, diutissimè dissensissent; tandem sub Hormisdâ doctissimo Papâ, præscriptæ ab eo formulæ subscripserunt. Sic autem ea formula inscripta est : *Regula fidei*[4], in quâ sancti Leonis epistolas et Chalcedonensem Synodum receperunt, Sedem verò apostolicam agnoverunt his verbis : « Prima salus est regulam veræ fidei custodire, et » à constitutis Patrum nullatenus deviare, et quia » non potest Domini Nostri Jesu Christi præter» mitti sententia dicentis : TU ES PETRUS, etc. Hæc » quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia » in Sede apostolicâ immaculata est semper servata » Religio; » ac paulò post : « unde sequentes in » omnibus apostolicam Sedem et prædicantes ejus » omnia constituta, in quâ est integra et verax christianæ religionis soliditas. » Huic igitur fidei omnes episcopi subscripserunt, Sedisque apostolicæ ut à Petro descendentis, auctoritatem et constituta susceperunt. Quæ formula in toto Oriente solemnis, sæpius postea, ac maximè sub Agapeto Papâ semel et iterum à Justiniano Imperatore subscripta est[1]; eamque professionem, quâ simul et rectam fidem et Sedis apostolicæ in Petro constitutam auctoritatem agnoscerent, patriarchæ quidem cæteri ipsi Papæ metropolitani verò patriarchis, et alii suis metropolitanis faciebant, ut in Imperatoris epistolâ luculentè scribitur.

LIII. *Conciliatio cum Longobardis ac Reginâ Theodelinde, sub Gregorio Magno.* — Tertium exemplum sub sancto Gregorio Magno afferri potest istud, cùm de quintâ Synodo gravis exorta esset dissensio, ejusque rei gratiâ multæ Ecclesiæ, etiam per Italiam, atque ipsa quoque Longobardorum natio ac Regina Theodelindis secessisset. Et quidem ipse Gregorius eam Synodum quatuor reliquis adjungebat, ut patet professione editâ ad quatuor patriarchas[2], et tamen assentit Constantio Episcopo Mediolanensi[3], ut cum Theodelinde *ejusdem Synodi* (quâ illa offenderetur) *nulla memoria fieret; quia quippe*, inquit, *in eâ de personis tantummodo, non autem de fide aliquid positum est.* Et de fide quidem constat multos egregios canones ab eâdem Synodo quintâ fuisse conditos[4]. Quia tamen constabat nihil aliud eisdem canonibus actum quàm ut Ephesina et Chalcedonensis firmaretur fides, meritò Gregorius eam cum Longobardis in suspenso haberi permisit, eò quòd nihil in eâ *specialiter* de fide, sed tantùm de quibusdam personis actum esset, non proinde decreta fidei suspensurus, ut ipsa ejus verba testantur.

LIV. *Conciliatio Græcorum in Synodo Lugdunensi secundo.* — Quartum in Lugdunensi Concilio II, sub Gregorio decimo, quo recepti in unionem Græci, sed priùs professi Romanam fidem in iis speciatim articulis quorum gratiâ schisma conflatum est. Patet ex epistolâ Michaelis Palæologi Imperatoris, ab universis Orientis episcopis comprobata. Ac licet de sancti quoque spiritûs à Patre et Filio processione communi decreto consenserint, facilè conceditur, ut eo ritu qui ante schisma obtinuerat, nullâ ejus processionis mentione factâ, Nicænum Symbolum recitarent. Et ea quidem unio parum constitit manifestâ culpâ et levitate Græcorum, ut ex eorum quoque historiis liquet; non tamen eò secius demonstrat quâ conditione Ecclesiæ coalescant.

LV. *Conciliatio Bohemorum in Basileensi concilio : ejus fœderis præliminaria.* — Quintum in Synodo Basileensi ad conciliandos Bohemos, propter communionem sub utrâque specie ab Ecclesiâ Catholicâ secedentes, concesso calicis usu certis conditionibus. Hæc autem conciliatio nobis diligentissimè perpendenda erit, quòd viri eruditi eam proferant in exemplum Synodi generalis in suspenso habitæ propter pacis bonum. Res autem sic habet. Concilium Basileense multas quidem ob causas convocatum; sed ea erat vel maxima, ut Bohemos ad uni-

1. *Ephes., Conc., III part cap.* XXVIII, XXX; *Labb., tom.* III, *col.* 1089 *et seq.* — 2. *Idem*, *c.* XLI, XLII, *col.* 1175 *et seq.* — 3 *Hæret. fab. lib.* IV, *c.* XII. — 4. *Tom.* II. *Conc. Binii. Horm Ep.* IX; *Labb., tom.* IV, *col.* 1443.

1. *Tom.* II. *Conc. Binii. Horm. Epist. Justin. ad Agap. post. Agap. Ep.* VII. *Labb., tom.* IV. *col.* 1801. — 2. *Lib.* I, *Ep.* XXIV, *nunc* XXV; *tom.* II, *col.* 515. — 3. *Lib.* III, *Ep.* XXXVII, *nunc lib.* IV, *Ep.* XXXIX, *ad Const. Mediol., col.* 719. — 4. *Conc.* V. *collat.* III; *Labb., tom.* V, *col.* 435.

tatem Ecclesiæ revocaret. Itaque ubi congregatum formatumque est, ipso initio 15 Octob. anno 1431, Bohemos ad Synodum convocavit his verbis : « Adi- » rent, accederent. Hic quidquid pertineret ad » fidei veritatem, quidquid ad pacem, ad vitæ pu- » ritatem et divinorum mandatorum observantiam » omni cum diligentià ac libertate tractabitur; lice- » bit liberè omnibus exponere quidquid christianæ » religioni expedire judicaverit[1]. » Quod quidem eò maximè memoratum, quòd Bohemi negarent usquam sibi datam audientiam; imò jactarent catholicos nunquam contra se æquà et legitimà disceptatione consistere potuisse : unde Patres Basileenses sic eos adhortantur : « Audivimus quòd » conquesti estis non esse vobis traditam qualem » voluissetis liberam audientiam : jam cessabit om- » nis querelæ occasio; ecce jam locus et facultas » plenæ audientiæ præbetur : jam incitamini; non » coram paucis, sed universaliter audiemini, quan- » tumlibet audiri volueritis. » En cur vocati sint; nempe ut audirentur suasque rationes exponerent; sed illud præcipuum : « Ipse Spiritus sanctus ad- » stabit medius judex et arbiter quid in Ecclesià te- » nendum et agendum sit : » et iterum; « Ne diffe- » ratis accedere, ut unanimiter audiamus verbum » hoc quod Spiritus sanctus in Ecclesià facturus » est : » Multis deinde commendant Spiritùs sancti conciliaribus gestis præsidentis præsentiam, quo testatissimum reliquerunt se à priscis decretis conciliaribus, quæ quidem de fide conscripta essent, minimè recessuros. Quo autem loco haberent Constantiense Concilium neminem latet, cùm ad illud assiduè recurrerent, ejusque decreta pro fundamento ponerent. Huc accedit quod Catholicos quidem bono semini à Patrefamilias seminato; Bohemorum verò doctrinam tacitè « superseminatis » zizaniis compararent, et sperarent quidem apud » ipsos multum boni seminis adhuc superesse, nec » radicem omnino aruisse, terramque haud penitus » infrugiferam futuram, dummodo paterentur in- » fundi rorem Spiritùs sancti qui illam fœcundet, » et herbas noxias exurat[2]. » Quo quidem perspicuè, sed tamen quantà fieri potuit modestià, demonstrabant, eos et ab unitatis gremio secessisse et in errore versari. Quos autem errores tanquam herbas noxias tollerent, nisi eas quas Constantiense Concilium evellere, datà sententià, voluisset? Ejusmodi ergo Concilii vestigiis insistebant, neque dissimulanter habuere quanti facerent etiam illud de communione, sive usu calicis, speciale decretum. Objectum enim erat illis, quòd vocatis Bohemis tanquam ad novum examen quæstionis ejus propter quam secesserant, Concilii Constantiensis auctoritati derogassent; at illi sic respondent[3] : « Calum- » niamur quia vocavimus Bohemos : numquid in de- » cretis Concilii Constantiensis scriptum invenitis » quòd Ecclesia non debeat eos ad instruendum et » informandum convocare. » En igitur cur eos vocaverint luculenter expressum. Pergunt : « Nec contra » leges canonicas aut civiles hujusmodi vocatio » facta est, sive asserere velimus eos vocatos ad » instruendum, sicut veritas est, sive ad disputan- » dum. Si ad instruendum, nemini dubitum est » quin opus sit pium; si ad disputandum, ut er- » rans instruatur et reducatur, cùm eadem ratio » sit, similiter erit opus pium et laudabile. » Subdunt : « Pernimiùm periculosum fuisset denegare » audientiam Bohemis, quam ubique locorum di- » vulgabant se postulare, et eis non concedi ob » hanc causam, quia eorum articuli erant ita ma- » nifestè veri, quod nostri episcopi et sacerdotes » non poterant eis respondere, nec cum ipsis con- » ferre audebant : propter quod scrupulus non » parvus in animis hominum præsertim simpli- » cium ita audientium exortus erat. » Addunt : » Disputationem de fide, quæ non sit causa per- » fidiæ seu tumultùs, vel ut in dubium revocet, sed » ad instruendum vel clariùs patefaciendum uni- » tatem, vel convincendum, vel confundendum » hæreticos, vel confirmandum Catholicos, esse li- » citam, » quod exemplis firmant[1]. Quin etiam disertè profitentur vocatos eos ut *ad unitatem* redirent, ac proinde *errorem recognoscerent*, atque id ex ipsà invitatione demonstrant : quo quid clarius? Jam ne quis putaret convocatos Bohemos ut de veritate tanquam adhuc perplexà atque ambiguà quæreretur, Constantiensis Concilii decretis in suspenso habitis, de Conciliorum auctoritate hæc tradunt[2] : « Blasphemia esset, si quis negaret Spi- » ritum sanctum dictare sententias, canones et » decreta Conciliorum, cùm dixerint Apostoli : » Visum est Spiritui sancto et nobis. » Quò etiam referunt illud in invitatorià Epistolà positum et suprà recitatum : « Adstabit Spiritus sanctus me- » dius judex et arbiter; » quod quidem non est aliud quàm dicere, ipsis Basileensibus interpretibus, « quod ipsamet Synodus erit illa quæ ju- » dicabit et arbitrabitur; neque enim aliud judi- » care et arbitrari poterit, quàm quod Spiritus » sanctus suggeret. » Ac ne de Concilio Constantiensi tacuisse viderentur, subdunt atque inferunt : » quòd judicabitur in hoc Concilio, prout judica- » tum est in Constantià; » atque id firmant his verbis : « Nam cùm sententia illa condemnationis » Hussitarum à Spiritu sancto dictata fuerit, et » ipse nesciat variare sententiam veritatis, utique » cùm idem sit in omnibus Conciliis, idipsum hìc » veraciter judicabit quod in illo. » Cùm igitur hæc dixerint Patres Basileenses inter ipsa initia, anno scilicet 1432, ante tractatam Bohemorum causam, omnes intelligebant quà mente tractarent; atque id omnino agi, non ut Concilii Constantiensis decreta infringerentur, sed ut ad eorum decretorum auctoritatem Bohemi revocarentur.

Neque prætermittenda Legatorum Concilii Noremburgæ degentium ad ipsum Concilium Epistola, quæ sic habet : « Omnium nostrorum una sit et » firma sententia, quòd in dubium vocari non de- » bent, quæ solemniter et digestè à sacris Conciliis » sancita sunt, aut fide sanctorum probata[3] : » unde inferunt : « Admittantur ergo, illibato fidei » nostræ tenore manente, qui vocati sunt, et au- » diantur : non quòd solidiores hi tanquam dubii » fiant, quibus datum est nosse divina mysteria, » sed ut iidem ipsi qui densis errorum involuti » sunt tenebris, in claram fidei nostræ cognitionem,

1. *Inter Ep. et resp. Conc. Basil., Ep.* I, *Labb., T.* XII, *col.* 670. — 2. *Inter Ep. et resp. Conc. Basil., Ep.* I. *Labb., T.* XII, *n.* 3, *col.* 688. — 3. *Resp. Syn., etc. ibid., n.* 3, *col.* 685, 686.

1. *Resp. Syn., etc., idem, n.* 3, *col.* 687, 688. — 2. *Resp. Syn., ibid., n.* 3, *col.* 688. — 3. *Resp. Syn., etc., ibid., n.* 3. *col.* 688; *Ep. Conc. Basil., col.* 982.

» si Dominus annuerit, revocentur. 16 Feb. anno » 1432. »

LVI. *Pactum ipsum.* — His ergo præsuppositis, plana fient ea quæ cum Bohemis de quatuor articulis compactata confecta sunt. Sanè de tribus postremis articulis nulla est difficultas : de communione verò sub utrâque specie, à Philiberto episcopo Constantiensi aliisque Legatis, Concilii Basileensis auctoritate sic concordatum est : « Quod dictis Bo- » hemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam » unitatem realiter et cum effectu, et tam in omni- » bus aliis quàm in usu utriusque speciei, fidei et » ritui universalis Ecclesiæ conformibus; illi et illæ » qui talem usum habent, communicabunt sub » utrâque specie cum auctoritate Domini nostri » Jesu Christi, et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus, et » articulus ille in sacro Concilio discutietur ad ple- » num quoad materiam de præcepto, et videbitur » quid circa illum articulum pro veritate catholicâ » sit tenendum et agendum, pro utilitate et salute » populi christiani; et omnibus maturè ac digestè » pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi » illam communionem sub duplici specie perseve- » raverint, hoc eorum Ambasiatoribus indicantibus, » sacrum Concilium sacerdotibus dictorum regni et » marchionatûs communicandi sub utrâque specie » populum, eas videlicet personas quæ in annis » discretionis reverenter et devotè postulaverint, » pro eorum utilitate et salute in Domino largietur; » hoc semper observato, quòd sacerdotes sic com- » municantibus semper dicent, quòd ipsi debent » firmiter credere quòd non sub specie panis caro » tantùm, sed sub quâlibet specie est integer et » totus Christus. » Additum : « Quòd Ambasiato- » res dicti regni et marchionatûs ad sacrum Conci- » lium Deo propitio feliciter dirigendi, et omnes » qui de eodem regno et marchionatu dictum sacrum » Concilium adire voluerint, securè poterunt ordi- » nato et honesto modo proponere quidquid difficul- » tatis occurrat circa materias fidei, sacramentorum, » vel rituum Ecclesiæ, vel etiam pro reformatione » Ecclesiæ in capite et in membris; et Spiritu » sancto dirigente fiet secundùm quòd justè et ra- » tionabiliter ad Dei gloriam et ecclesiastici statûs » debitam honestatem fuerit faciendum. » Hæc transacta firmataque sunt inter Basileenses Legatos totamque Bohemorum gentem anno 1433, ultimo Nov. et 5 Jul. 1436; à Synodo verò et summo Pontifice postea comprobata.

LVII. *In pactum annotata.* — In his autem pactis nihil omnino difficultatis supererit, si tantùm antè dictorum meminerimus. Quid enim in suspenso habitum est? Concilium Constantiense? nullum verbum, atque omnino satis demonstravimus, quàm illud sacrosanctum esset Basileensibus Patribus eorumque Legatis. At reservatum Concilio, *ut discuteretur ad plenum quoad materiam de præcepto*, quod tamen in Concilio Constantiensi, sessione XIII, judicatum jam fuerat; quæ reservatio æquivalet suspensioni decreti. Æquivalet sanè, si ita reservata est illa discussio, ut ipsa res revocaretur *in dubium*, ut de eâ, tanquam ambiguâ, *investigatio* fieret, fatemur. Si tantùm ut instruerentur et informarentur errantes, *ut convincerentur, ut confunderentur*, non quærendæ veritatis tanquam ambiguæ, sed elucidandæ sive patefaciendæ tanquam certæ et compertæ, et iterum confirmandæ gratiâ, negamus. Atqui eam fuisse Concilii Basileensis mentem, ut Constantiensis Concilii judicata tanquam Spiritûs sancti dictata haberentur, totaque res ad Synodum Basileensem, non ut ambigua et indecisa, sed ut elucidanda confirmandaque ad infirmos instruendos referretur, evicimus; idque non argumentis aut ratiocinationibus, sed ex ipsâ Synodo promptis documentis atque actis authenticis demonstravimus; nulla ergo superest difficultas.

Quid quòd illa ipsa quæstio de præcepto quæ Synodo discutienda reservatur, jam in ipsis pactis conventisque, sive, ut aiebant, compactatis decisa erat. Primùm enim ipse calicis usus non omnibus jubebatur, quod fieri opporteret, si à Christo præceptus esset, sed *illis duntaxat qui talem usum haberent.* Non ergo illum usum mandatum à Domino, sed liberum agnoscebant, pactisque ipsis firmabant; tum ita pacti erant, ut illis etiam qui calice utebantur, ille firmaretur usus, non modò auctoritate Domini nostri Jesu Christi, sed etiam disertè et expressè auctoritate *Ecclesiæ veræ sponsæ ejus;* ne ita crederetur institutus calix, ut in illo subtrahendo, justis quidem de causis, nulla Ecclesiæ esset auctoritas. Denique quid periculi erat decreto Constantiensi, quando tota illa quæstio ad Concilium Basileense *ad plenum discutienda* referretur; hoc est, ut post eam discussionem nullam sibi Bohemi resiliendi facultatem relinquerent, sed in hâc *et aliis difficultatibus, circa materiam fidei, sacramentorum vel rituum*, et ab ipso Concilio, Spiritu sancto dirigente, fieret quod *justè et rationabiliter fuerit faciendum.*

LVIII. *Ubique inculcata Bohemis Ecclesiæ Conciliique infallibilitas.* — His verò ultimis pacti verbis, Bohemi agnoscebant Spiritum sanctum præsidere Conciliis, proindeque eorum irrefragabile esse judicium; neque aliam Ecclesiam Catholicam agnoscebant, præter eam à quâ secesserant; neque aliud Concilium fieri postulabant, quàm illud ipsum in quo soli sederent ejusdem Ecclesiæ à quâ discesserant episcopi; neque ipsi aut eorum presbyteri postulabant ut ipsi quoque judices assiderent; sed tantùm accedebant *ut proponerent*, *ut audirent*, *ut ipsi Synodo dicto audientes essent;* neque ullum sibi suffugium relinquebant. Quodnam igitur periculum decretis Constantiensibus, cùm ii agnoscerentur judices quorum congregatio omnisque actio, ut notum est, Constantiensi Concilio tanquam œcumenico et irrefragabili niteretur? Quin etiam ipso pacto Bohemi claris verbis profitentur nullis aliis concedi calicis usum, quàm iis *qui in omnibus aliis quàm in illo usu*, *fidei et ritibus universalis Ecclesiæ conformes essent.* Ergo infallibilitatem Ecclesiæ et Conciliorum admittebant, cùm illud ad fidem universalis Ecclesiæ pertinere constaret.

Certè Basileense Concilium non modò eam fidem ubique prædicabat, ut ex Actis patet, verùm etiam Bohemis ipsis assiduè inculcabat. Et quidem in ipsâ primâ invitatoriâ Epistolâ quid dixerit vidimus, quibusve verbis ad Spiritûs sancti magisterium in sacrâ Synodo agnoscendum adegerit. Neque eo contenti, anno 1432, misso salvo conductu, aliam Epistolam adhortatoriam ediderunt his verbis[1] : « Potissima

1. *App. Concilii Basil.*, *cap.* XIX, *col.* 826.

» medicina talibus dissensionibus subvenire solita, » parata est, sacra scilicet præsens Synodus, cujus » director est Spiritus sanctus, eam deficere aut » quoquo modo deviare non permittens, in his præ- » sertim quæ salutem animarum concernunt. » Urgent : « Neque enim fieri potuit, quòd Christi » oratio quâ Patrem exoravit, ut Ecclesiæ fides non » deficeret, non fuerit exaudita. » Concludunt : « Est itaque (Ecclesia et ipsa Synodus) certa regula, » indeficiens mensura, cunctos fideles certissimè » regulans, quæ credenda aut agenda sint saluber- » rimè demonstrans. »

Huc accedit quòd postquàm Bohemi misère oratores, Julianus Cardinalis vir maximus, Concilii præses, Synodum ingressos ad pacem cohortatus est, dicens : « Ecclesiam Christi sponsam, omnium » fidelium matrem, esse candidam, sine rugâ, sine » maculâ, in his quæ necessaria ad æternam vitam » esse creduntur errare non posse; eam nusquàm » meliùs quàm in generali Concilio repræsentari, » statuta Conciliorum Ecclesiæ placita existimari : » Conciliis non minùs quàm Evangeliis credi opor- » tere, etc.[1]. »

Postea quàm verò Bohemi oratores eorumque Princeps Joanne Rokysanâ longam coram Synodo disputationem exorsi sunt, Joannes de Ragusio respondendi officio functus hoc fundamentum posuit : « quia in doctrinâ fidei universalissimum princi- » pium et primum est, Ecclesiam Catholicam cre- » dere à Spiritu sancto dirigi et gubernari, ac per » hoc non posse errare in his quæ necessitatis sunt » ad salutem, etc.[2]. »

Denique cùm in Concilio res finiri non potuisset, datique Oratores essent qui Concilii nomine in ipsâ Bohemiâ transigerent, facta sunt ea pacta quæ mox descripta sunt, neque conventum cum Bohemis, quoad agnoscerent in ipsâ Basileensi Synodo Spiritûs sancti magisterium, ut vidimus.

LIX. *Rei finis et ultimum Concilii Basileensis decretum.* — Atque illis quidem fundamentis pactisque facilè intuentur omnes nihil aliud evenire potuisse, quàm ut Constantientia decreta firmarentur, ut etiam factum est. Anno enim 1437, tot adhortationibus, disputationibus, tractationibus habitis pactoque ipso confecto, cùm ejus confirmandi gratiâ iterum Basileam Bohemi oratores convenissent, edita est ultima ac decretoria Concilii sententia[3], quâ de præcepto quoque, prætermisso Concilii Constantiensis nomine, Constantientia decreta firmarentur; ac Bohemis postea multa petentibus nihil aliud responsum esse constat.

Hic igitur fuit nobilis conciliationis finis à Synodo præstitutus, in quâ quidem perspicuum est id egisse Patres et Legatos, ut quâcumque industriâ Bohemi contumaces ad præsentiam sacræ Synodi sisterentur, ejusque conspectu, doctrinâ, auctoritate, paternâ charitate fruerentur, eo tantùm impetrato, ut Constantiensis Concilii, quod offendi videbantur, presso nomine, res tamen ipsa à Concilio Constantiensi decreta, non modò ubique illæsa remaneret, verùm etiam novo decreto firmata traderetur. Sic illa Ecclesia Romana, quam adeo immitem et inexorabilem fingunt, maternâ charitate victâ, infirmorum filiorum non modò scrupulis, verùm etiam gloriolæ serviit, iis tantùm immotis et extra periculum positis, quæ fixa in æternum esse oportet, nempe decretis de fide.

LX. *Concilium Florentinum.* — Sextum exemplum. In Concilio Florentino, receptis quidem Græcis, atque in publicâ sessione dato de unione et fide communi decreto, postea quàm tamen Græci privatis congregationibus ac disputationibus, in universa Ecclesiæ Romanæ dogmata, quæ priùs rejecerant, consensere. Unionis decretum in omnium est manibus. Id tantùm observamus nullam Græcis litem motam de conjugio à presbyteris retinendo : de utrâque verò specie, etsi apud Latinos Constantiensis Concilii canon planè obtinuerat, nihil contendisse Græcos, sed utramque Ecclesiam in suo ritu, ut pio ac legitimo pacificè remansisse, neque à Romanis Græcorum, neque à Græcis Romanorum sollicitatam consuetudinem, adeo res pro indifferenti utrinque est habita.

LXI. *Calix à Pio IV concessus.* — Septimum exemplum, non quidem conciliationis, sed tamen condescensûs adducere possumus istud; nempe, post Concilium Tridentinum, à Pio IV concessum esse calicem Austriensibus ac Bavaris Catholicis æquè ac Lutheranis, si tamen hi publicè consentirent in Ecclesiæ fidem, neque Communionem sub unâ specie, ut à Christo vetitam accusarent; cujus quidem rei et aliàs mentionem fecimus, et diploma pontificium ex ipsius Calixti scriptis integrum referremus, nisi nuperrimè vir amplissimus ac de Ecclesiâ Catholicâ optimè meritus Paulus Pellissonius, et bullam et omnia eam in rem acta ex optimis ac certissimis monumentis diligentissimè transcripsisset.

Ex quibus profectò liquet, nunquam Ecclesiam Catholicam alias Ecclesias in sinum recepisse, nisi priùs de fide cautione præstitâ; ac de disciplinâ quidem et ritibus non pauca, de fidei autem decretis nihil penitus remisisse. Cùm ergo certissimè sciam nullum his contrarium exemplum è tot sæculis in medium adduci potuisse aut posse, pro certo quoque dare non vereor nunquam omnino futurum, aut Romanus Pontifex Romanave Ecclesia quidquam faciat præter exempla atque instituta majorum, ne tectum aut palliatum potùs quàm sanatum fœdi schismatis vulnus, non modò acriùs recrudescat, verùm etiam in alia infinita prorumpat.

OBJECTIO.

LXII. *Quæstio : an igitur conclamatum de pace.* — Ergo inquies, conclamatum pacis negotium. Si enim nobis fixum in animo est ne à quoquam dogmate discedamus, haud minùs sua dogmata Lutheranorum hærent visceribus, frustraque eos adigimus ad retractationem, de quâ ne cogitari quidem volunt.

RESPONSIO.

LXIII. *Imò verò hujus spem esse maximam per viri eruditissimi scriptum.* — Respondere tamen possumus (faxit autem Deus ut benignè id audiant quod mitissimo animo promimus) non æquam utrinque conditionem videri. Neque enim illi, quos fratres habere optamus, Ecclesiæ infallibilitatem asserunt : hanc autem à nobis propugnari pro fun-

1. *Æneas Sylvius, Hist. Bohem., cap.* L. — 2. *Joan. de Rag., Orat. relatâ post acta Concilii Basil., t.* XII *Conc., col.* 102. — 3. *Conc. Basil., Sess.* XXX. *Idem, col.* 600.

damentali dogmate non ignorant; idque ab antiquissimis, ne quid hîc dicam amplius, temporibus; nec si se à suis decretis tantisper inflecti sinant ideo consequetur, ut pacis rationes penitus conturbemus, quod liquidò demonstravimus nobis eventurum, si pristina nostra decreta convellimus; adeo ut, nec futuro quod proponunt Concilio, sua fides atque auctoritas constet.

Et tamen si asperum illud retractationis aut ejurationis vocabulum, non quidem fortioribus animis, sed infirmioribus, certè verecundioribus tanto sit odio; age amplectamur id, viro egregio præeunte[1], quod est mitissimum, ut fidei dogmata in quæ consentiamus explicatione dilucidà ac declaratione commodà componamus. Ego verò sic sentio usque adeo totum jam processisse negotium, ut declarationis hujus articulos plurimos eosque gravissimos non aliis quàm viri doctissimi verbis contexturum me spondeam. Adducantur etiam Tridentina Synodus, Augustana Confessio, Apologia, alii Lutheranorum libri symbolici, utriusque partis fidei testes : seligantur ea quæ paci viam sternant, in Tridentino Concilio; si quid obscuritatis sive difficultatis occurrerit, non reprehensionis sed elucidationis gratià proponatur : sic faxo ut pacificè omnia transigantur. Cujus rei experimenta quædam per omnes articulos à viro clarissimo tactos ego quidem statim proferam, rem totam elimandam, atque ad perfectum veluti deducendam eidem relicturus. His ergo præmissis, jam eo auspice qui pacis dator, imò qui et ipse pax nostra est, incipiamus beatum pacis negotium sub hoc fere titulo.

DECLARATIO FIDEI ORTHODOXÆ

QUAM ROMANO PONTIFICI OFFERRE POSSINT AUGUSTANÆ CONFESSIONIS DEFENSORES.

LXIV. *Ad quatuor capita controversiæ reducuntur.* — Omnes controversias ad quatuor veluti capita reducimus : primum de Justificatione, alterum de Sacramentis, tertium de Cultu et Ritibus, postremum de fidei confirmandæ mediis, ubi de Scripturà, et Ecclesià, et Traditionibus.

CAPUT PRIMUM.

De Justificatione.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quod sit gratuita.*

LXV. *Gratuita justificatio, quæ eadem est peccatorum remissio et gratiæ infusio.* — In hoc articulo nulla est difficultas. Summa enim spei nostræ ac justificationis hæc est : *eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso*[2]; neque verò alia esse poterat victima placabilis Domino, aut hostia pro peccatis, nisi Verbum caro factum; quia, ut Apostolus prædixerat, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans ipsis delicta ipsorum*[3]. Neque enim imputat, qui non modò gratìs dimittit, verùm etiam justitiam sanctitatemque donat.

Nec Tridentina Synodus negat imputari nobis Christi justitiam, aut eà imputatione ad justificationem opus esse; sed id tantùm, *justificari homines solà imputatione justitiæ Christi, exclusà gratià*[1], quà nos intus facit justos per Spiritum sanctum, diffusà in cordibus charitate : quin etiam Christi merita nostra esse per fidem, nec tantùm imputari nobis, sed etiam applicari et *communicari* eadem Synodus profitetur[2], quà communicatione fit non modò ut peccata nostra tollantur, sed etiam à Christo transmissa justitia infundatur. Hæc igitur novi hominis justificatio est.

1. *In explicat. Theorem.* — 2. *II. Cor.*, v. 21. — 3. *Idem*, 19.

Neque ab eà sententià deflectit Augustana Confessio, quæ sanctum Augustinum laudet[3] Apostoli dicta sic interpretantem : « Qui justificat impium, » id est, qui ab injusto facit justum. » Sanè Augustinus in eà re totus est : « Legimus in Christo » justificari qui credunt in eum, propter multam » communicationem et inspirationem gratiæ spiri» talis[4] : » nec aliter Apostolus qui justificationem sancto Spiritui intus regeneranti et renovanti tribuit[5]. Quo duce, Milevitana Synodus, à viro clarissimo inter authenticas habita, docet « in parvulis » regeneratione mundari quod generatione traxe» runt[6]; » quò perspicuè attribuit regenerationi remissionem peccatorum. Quid si autem justificari eadem Synodus Milevitana docet[7]; neque necesse est justificationem à regeneratione et sanctificatione secerni, quas in Apologià sæpe confundi et ipsi Lutherani in libro Concordiæ testantur[8]. Certè Apologia passim justificationem non meræ et externæ imputationi, sed Spiritui sancto intus operanti tribuit[9]. Non tamen prohibemus ne sanctificationem, sive regenerationem ac justificationem reipsà inseparabiles, mente et, ut aiunt, ratione secernant : quanquam non placet ad hæc subtilia ac minuta, ad hæc priscis sæculis inaudita, deduci christianæ doctrinæ et gratiæ gravitatem.

Illud autem præcipuum est hujus articuli caput : « gratis justificari nos, quia nihil eorum quæ jus» tificationem præcedunt, sive fides, sive opera, » ipsam justificationis gratiam promerentur. SI » ENIM GRATIA EST, JAM NON EX OPERIBUS, ALIOQUIN » GRATIA JAM NON EST GRATIA. » Pergit sancta Synodus, « ac propterea necessarium est credere neque » remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, » nisi gratìs divinà misericordià propter Chri» stum[10]. » Jam ergo Lutheranis gravissimum sublatum est offendiculum, cùm nihil magis Catholicis exprobrent, quàm quòd se suis meritis justificari credant[11]. Librum autem Concordiæ hîc allegamus, prout est editus Lipsiæ an. 1654.

ARTICULUS II. — *De operibus ac meritis justificationem consecutis.*

LXVI. *Operum merita ex gratià : Confessionis Augustanæ et Apologiæ loci : laudatus Augustinus.* — Neque propterea rejicienda sunt post justificationem bonorum operum merita, quam doctrinam paucissimis verbis complexus Augustinus sic ait : « Nullane ergo sunt bona merita justorum? » sunt planè, quia justi sunt; sed ut justi essent » merita non fuerunt[12]. » Cui doctrinæ attestatur

1. *Sess.* VI, *can.* II. — 2. *Idem*, *cap.* III, VII. — 3. *Cap. de bonis operib.* — 4. *Lib.* I. *de pecc. merit.*, c. X, *n.* 11, *tom.* X. *col* 7. — 5. *I. Cor.*, VI. 11; *Tit.*, III. 5, 6, 7. — 6. *Syn. Milev.* II, *cap.* II; *Labb.*, *tom* II, *col.* 1538. — 7. *Syn. Milev.*, *etc.*, *cap.* V *et seq.*, *c.* 1539. — 8. *Pag.* 585. — 9. *Pag.*, 68, 70, *etc.* — 10. *Sess.*, VI, *c.* VIII, IX. — 11. *Conf. Aug.*, *c.* XX. *Apol. Conf. Aug.*, *cap. de justif. et resp. ad object.*, *p.* 62, 74, 102, 103. *ut est edita à Luther. in lib. Concord.* — 12. *Ep.* CXCIV, *al.* CV. *al Sixt.*, *n.* 6; *tom.* II, *col.* 717.

Arausicana secunda Synodus, dicens : « Debetur » merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quæ » non debetur, præcedit ut fiant[1]. » Neque ab eà fide abludit Confessio Augustana, in quâ sanè bonorum operum post justificationem merita ter quaterque inculcantur[2], clarèque docetur quomodo « sint veri cultus ac meritorii, eò quòd mereantur » præmia tum in hâc vitâ, tum post hanc vitam in » vitâ æternâ; præcipuè verò in hâc vitâ mereantur » donorum sive gratiæ incrementum juxta illud : » HABENTI DABITUR; » laudaturque Augustinus, dicens : *Dilectio meretur incrementum dilectionis.* Rectè; nam et hunc recolimus sancti Doctoris locum : « Restat ut intelligamus Spiritum sanctum » habere qui diligit, et habendo mereri ut plus » habeat, et plus habendo plus diligat[3]. »

Hæc igitur sunt quæ legimus in eà editione Confessionis Augustanæ, quæ ab ipsa origine, an. 1531, vel 32, Wittembergæ facta est. Apologia quoque docet[4] « de merito bonorum operum quòd » sint meritoria, non quidem remissionis peccato» rum, gratiæ, aut justificationis, sed aliorum » præmiorum corporalium et spiritualium et in » hâc vitâ et post hanc vitam. Nam, inquit, justitia » Evangelii, quæ versatur circa promissionem gra» tiæ, gratis accipit justificationem et vivificatio» nem; sed impletio legis, quæ sequitur post fidem, » versatur circa legem, in quâ non gratis, sed pro » nostris operibus offertur et debetur merces; sed » qui hæc merentur priùs justificati sunt, quàm » legem faciant. »

Neque Lutherani refugiunt quin fides ipsam vitam æternam promereri possint, saltem *quoad gradus*, quod sufficit; cùm in illâ celebri disputatione Lipsiensi, anni 1539, hoc ultro agnoverint; quòd vita æterna sit illa ipsa merces toties repromissa credentibus : cæterùm ea merita, nedum excludant gratiam, eam supponunt et ornant : ac præclarè Augustinus : « Vita etiam æterna, quam certum » est bonis operibus debitam reddi, ab Apostolo » tamen GRATIA nuncupatur; nec ideo quia meritis » non datur, sed quia data sunt ipsa merita quibus » datur[5]. » De augmento verò gratiæ : « Ipsa gra» tia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici[6]. »

ARTICULUS III. — *De promissione gratuitâ, deque perfectione atque acceptatione bonorum operum.*

LXVII. *De legis impletione compositum suprà ex Conc. Trident.* — Quantacumque autem sint justificati hominis merita, non tamen eis tanta deberetur merces, nisi ex promissione gratuità : quem ad locum pertinet Tridentinum decretum ex sess. VI, cap. XVI recitatum, cùm de tertio postulato, deque meritis bonorum operum ageremus[7].

Neque est omittendum illud quod itidem recitatum est sessionis XIV, cap. VIII, de bonorum operum acceptatione per Christum, addendumque illud ex sessione VI, cap. XVI. « Absit ut christianus » homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non » in Domino, cujus tanta est erga omnes homines » bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt » ipsius dona. » Sic non modò retusa, sed etiam radicitus avulsa superbia est, valetque omnino apostolicum illud : *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* Certè accepisti merita : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis*[1]*?*

Commemoramus autem Tridentina decreta, ne in conquirendâ singulorum doctorum sententiâ laboremus, cùm ex ipsâ publicâ fidei declaratione testimonia suppetant.

ARTICULUS IV. — *De impletione Legis.*

Sanè de impletione legis nullam esse difficultatem suprà intelleximus[2]; neque Confessio Augustana aut ejus Apologia eam unquam negarunt, ut patet capite de dilectione et impletione legis : alioquin et ipsum negarent Apostolum dicentem : *Plenitudo*, sive impletio *legis est dilectio*[3]. Vivere autem in fidelium cordibus dilectionem, non quidem eatenus ut peccatum in nobis planè non sit, sed certè eatenus ut in nobis non regnet, idem Apostolus docet clariùs quàm ut quisquam Christianus inficiari possit. Potest ergo nostra vera et suo modo, non tamen absolutè perfecta et sine peccato esse justitia. Denique in justis ac fidelibus ita pugnat cupiditas ut charitas prævaleat; ac si non omnia peccata absint, absunt tamen ea de quibus ait Joannes : *Omnis qui in eo manet non peccat*[4]; et Paulus : *Qui ea faciunt, regnum Dei non possidebunt*[5] : de peccatis autem sine quibus hîc non vivitur, præclarum illud sancti Augustini[6] : « Qui ea mundare » operibus misericordiæ et piis operibus non ne» glexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quam» vis, cùm hic viveret, habuerit nonnulla peccata : » quia sicut ista non defuerunt, ita remedia quibus » purgarentur, affuerunt. »

ARTICULUS V. — *De meritis quæ vocant* ex condigno.

LXVIII. *De condignitate meritorum ac satisfactione Christi.* — De meritorum autem condignitate, etsi bene intellecta res nihil habet difficultatis, tamen ut vitentur ambigua et aliquos offensura vocabula, cum Concilio Tridentino, si libet, taceatur. Meminerimus autem, commonente Concilio Tridentino[7], ad præsentis vitæ justitiam pertinere apostolicum illud, *momentaneum et leve;* ad futuram autem mercedem referri istud ex eodem Apostolo : *supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus*[8]; neque unquam excidat omnia merita eorumque mercedem ex gratuitâ promissione pendere, neque ulla opera nostra per sese valere, sed Christi capitis nostri influxu et interventu indesinenter indigere, ut sint, ut perseverent, ut Deo offerantur, ut à Deo acceptentur, ut statim diximus[9]. Sanè memoretur illud, si è re esse putent, potuisse à Deo pleniorem à nobis, imò plenissimam ac perfectissimam, seu strictam exigi justitiam; à quo jure per Novi Testamenti fœdus, propter Christi merita ultro decesserit. Scitum etiam illud : non nisi à personâ infinitè dignâ, qualis erat Unigenitus Deus, dignam pro peccato satisfactionem offerri potuisse, atque hanc satisfactionem sic à Deo bono acceptari, tanquam à nobis esset exhibita, quæ quidem illa est

1. *Syn. Araus.* II, c. XVIII. *Labb.*, *tom.* IV, *col.* 1670. — 2. *Art.* VI *et cap. de bonis oper.* — 3. *Tract.* LXXIV *in Joan.*, *n.* 2; *tom.* III, *part. II*, *col.* 691. — 4 *Resp. ad object.*, *p.* 16. — 5. *Epist.* CXCIV *al.* CV, *n.* 19, *tom.* II, *col.* 721 : *et de Corr. et Gratiâ*, *cap.* XIII, *n.* 41, *tom.* X, *col.* 773 — 6. *Epist.* CLXXXVI *al.* CVI, *n.* 10; *tom.* II, *col.* 667. — 7. *Sup.*, *n.* 11, 12, 31.

1. *I. Cor.*, IV. 7. — 2. *Sup.*, *n.* 25. — 3. *Rom.*, XIII. 10. — 4. *I. Joan.*, III. 6, 9. — 5. *II. Cor.*, VI. 9. — 6. *Epist.* CLVII *al.* LXXXIX, *n.* 3; *tom.* II, *col.* 543. — 7. *Sess.* VI, *c.* XVI. — 8. *II. Cor.*, IV. 17. — 9. *Sup.*, *artic.* 3.

imputatio quam et illi urgent et nos nulli refugimus, ut suprà memoratum est[1]. Neque verò prohibemus quin etiam illud addant : Deum quidem nemini, etiam justissimo, nedum peccatori, per se ac stricto jure debere posse quidquam, nisi ultro spondeat, aut pro bonitate ac sapientià suâ ad beneficentiam se inflectat; quæ etsi certissima sunt, ad ea tamen descendi fortè non è re sit. Certè illud inculcandum et pleno ore prædicandum, quod ait Augustinus : « Huic quidem miseræ et egenæ mortalitati con- » gruere, ne superbiamus, ut sub quotidianâ pec- » catorum remissione vivamus[2], » ut est à Tridentinâ Synodo definitum et à nobis relatum.

Articulus VI. — *De Fide justificante.*

LXIX. *Loci Augustini laudati in Apologiâ omnem difficultatem adimunt.* — Quod fides justificet et quomodo id fiat, Apologia à sancto Augustino sic tradit[3]; quòd « is clarè dicat per fidem » conciliari justificatorem, et justificationem fide » impetrari; » subditque ex eodem apostolo paulò post : « Ex lege speramus in Deum, sed timen- » tibus pœnam absconditur gratia, sub quo timore » anima laborans per fidem confugiat ad miseri- » cordiam Dei, ut det quod jubet : » En vis fidei, secundùm Apologiam, « ut quis confisus gratiâ » Domini Jesu, quo, neque alio, salvos esse nos » oportet, invocet justitiæ auctorem Deum, » dicente Apostolo[4] : *Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt :* et : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Unde idem Augustinus[5] : « Fide Jesu Christi impetramus sa- » lutem, et quantùm à nobis inchoatur in re, et » quantùm perficiendo expectatur in spe; » et iterum : « per legem cognitio peccati, per fidem im- » petratio gratiæ contra peccatum, per gratiam » sanatio animæ à morte peccati. » Hæc igitur est doctrina Pauli, Augustino teste, quem ipsa Apologia laudat interpretem.

LXX. *Justitia legis sive moralis et summa à Christianâ justitiâ quatenus differant.* — Hinc discrimen inter justitiam legis sive operum, et justitiam christianam, quæ est justitia fidei, *quòd legem justitiæ sectantes ad eam non perveniant, quia non ex fide; sed ex operibus*[6] ; hoc est, eodem Augustino interprete : *tanquam ex semetipsis operantes, non in se credentes operari Deum*[7], christianæ autem justitiæ sectatores, *credant in eum qui justificat impium, utique èx eâ fide quâ credimus justitiam nobis divinitus dari, non in nobis nostris viribus fieri,* ut idem Augustinus docet[8].

Unde etiam aliud discrimen inter humanam moralemque justitiam, et divinam illam nostram sive christianam, quòd quidem in illâ morali justitiâ, bonis probisque operibus ac moribus consequamur, ut humano more modoque justi simus : at in hac nostrâ per fidem impetratâ justitiâ priùs justi efficiamur oportet, quàm justè vivamus; unde sanctus Leo : « Nec propriâ quisquam justificatur virtute, » quoniam gratia unicuique principium justitiæ, et » bonorum fons atque origo meritorum est[9]. » Sanctus quoque Augustinus : quis enim potest *justè vivere* nisi fuerit *justificatus*[1], ac sanctè vivere nisi fuerit sanctificatus, aut omnino vivere nisi fuerit vivificatus, sicut scriptum est : *Justus autem ex fide vivit*[2].

Articulus VII. — *De certitudine fidei justificantis.*

LXXI. *Priorum fiducia anxietatem et fluctuationem excludit.* — De ejus autem fidei certitudine docet Paulus : *In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentiâ, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissimè sciens quia quæcumque promisit potens est et facere*[3] ; quæ est illa perfectissima fidei plenitudo quam idem Apostolus toties commendat. Hinc ingeneratur animis certa fiducia in Deum, quâ *contra spem in spem credimus*[4] *:* atque hunc fidei justificantis motum Synodus Tridentina in eo reponit, quòd fideles *credant vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt*[5] *:* atque illud imprimis, *à Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu;* unde conterriti, Dei urgente judicio, *ejus misericordiâ in spem eriguntur, fidentes Deum propter Christum sibi propitium fore, eumque tanquam omnis justitiæ fontem*, gratis scilicet justificantem, *diligere insipiunt;* quâ dilectione prioris vitæ delicta detestantur. Quibus sanè verbis egregiè ac plenè traditur fides illa justificans, quâ divina etiam promissa complexi in Deo per Christum toti innitimur.

Usque eò autem spes ista ac fiducia progreditur ut absit anxius timor, absit illa turbulenta trepidantis animi fluctuatio, adsit verò intus Spiritus sancti solatium *clamantis : Abba, Pater*[6], insinuantisque illud : *Quod si filii et hæredes*[7]. Quò fit ut *spe gaudentes*[8] jam in cœlis conversari nos confidamus[9]. Neque propterea id tam certò credimus ut nos salvos futuros *absque ullâ omnino dubitatione statuamus*, neque id postulamus, ut tam de præsente justitiâ quàm de futurâ gloriâ certiores simus. Id quidem sufficit, ut quantùm ex Deo est, tuti de ejus promissis ac misericordiâ, deque Christi merito, mortis ejus ac resurrectionis efficaciâ nunquam dubitemus, de nobis autem formidare cogamur; ita quidem ut, licet non adsit illa fidei *certitudo, cui non possit subesse falsum,* prævalente tamen fiduciâ, Salvatore Christo fruamur et spe beati simus : quæ summa est doctrinæ à Concilio Tridentino traditæ[10], cujus doctrinæ radix articulo sequente panditur.

Articulus VIII. — *De gratiâ et cooperatione liberi arbitrii.*

LXXII. *Confessio Augustana cum Catholicis ac B. August. congruit.* — Lutherani existimabant ita defendi à Catholicis in rebus divinis liberum arbitrium, ut aliquid per se valeret efficere quod ad salutem conduceret; quòd cùm Tridentina Synodus, sess. VI, c. I, XI, XII, XVI; can. 1, 2, 3, 22, damnaverit, nihil est jam cur liberi arbitrii Deo cooperantis usus et exercitium improbetur. Quin cùm apertè Confessio Augustana ejusque Apologia agnoscunt, dum etiam bonis justificati operibus meritum attribuunt ac meritoria esse concedunt, ut suprà memoravimus articulis II, III, et sequen-

1. *Sup.*, *n.* 65. — 2. *Contr. Ep. Pelag.*, *lib.* IV, *n.* 34; *tom.* X, *col.* 494. — 3. *Apol. cap quod remis. pecc. sola fid.*, *etc*, *pag.* 80; *Aug. de Spir. et litterâ cap.* XXIX, XXX, *n.* 51, 52; *tom.* X, *col.* 114. — 4. *Rom.*, X, 13, 14. — 5. *Aug.*, *loco mox cit* — 6. *Rom.*, IX. 30. — 7. *Aug.*, *de Spir. et litterâ*, *n.* 50; *ibid.*, *col.* 113. — 8. *Idem*, *Epist.* CLXXXVI *al.* CVI, *n.* 8, *tom.* II, *col.* 663. — 9. *Epist.* VI, *aliàs* LXXXVI, *ad Aquil. Episc.*

1. *In Ps.* CIX, *n.* I; *tom.* V, *col.* 1228. — 2. *Rom.*, I. 17 — 3. *Idem*, IV. 20, 21. — 4. *Ibid.*, 18 — 5. *Sess.* VI, *cap.* VI. — 6. *Rom.*, VIII. 15. — 7. *Idem*, 17. — 8. *Ibid.*, XII. 12. — 9. *Phil.*, III. 20. — 10. *Sess.* VI, *cap.* IX, *can.* 13, 14, 15, 16.

tibus[1]; placetque iterare illud Confessionis Augustanæ, capite de bonis operibus : « Debet autem ad » hæc Dei dona accedere exercitatio nostra, quæ et » conservet ea et mereatur incrementum, juxta » illud : HABENTI DABITUR ; et Augustinus præclarè » dixit, DILECTIO MERETUR INCREMENTUM DILECTIONIS, » cùm videlicet exercetur. » En igitur sub ipsâ Dei gratiâ nostrum quoque exercitium sive cooperatio; nec mirum, cùm etiam Apostolus dixerit : *Non ego, sed gratia Dei mecum*[2]; quem in locum meritò Augustinus : « Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, » sed gratia Dei cum illo[3]. » Neque abs re Tridentini Patres statuunt liberum arbitrium ita cooperari, ut etiam dissentire possit, Deique gratiam abjicere[4]. Neque ab eo dogmata Confessio Augustana dissentit, *cùm damnet Anabaptistas, qui negant semel justificatos iterum posse amittere Spiritum sanctum*[5]; quem si inhabitantem amittere atque abjicere possumus, quantò magis moventem atque excitantem, neque adhuc animæ insidentem; cui doctrinæ sunt consona quæ in eâdem Confessione Augustanâ traduntur[6]. Atque his abundè constat Spiritui et ejus gratiæ ita repugnari posse ut etiam amittantur; quod ne fiat rogandus est Deus, ut voluntatem nostram pro libertate suâ facilè aberrantem regat. Atque hinc illa formido, quam articulo superiore memoravimus, summâ cum fiduciâ atque altissimâ pace conjunctam. De Deo enim fidimus, de nobis metuimus; quod nec Protestantes refugiunt, monente Apostolo : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*[7], ita ut illud simul valeat : *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Christi Jesu*[8].

ARTICULUS IX. — *Cur istius conciliationis ratio placitura videatur.*

LXXIII. *Placitura hæc conciliatio.* — His quidem existimo futurum ut utrique parti satis fiat, neque enim aut Catholici Tridentinam fidem, aut Lutherani Confessionem Augustanam ejusque Apologiam rejecturi sunt. Etsi enim nos quos memoravi locos in Confessione Augustanâ postea deleverint, inveniuntur tamen in his editionibus quæ Witembergæ quoque sub Luthero et Melanchtone adornatæ sunt, ut jam annotavimus; conventusque Naumbergensis, etsi alias editiones prætulit, non tamen has abjecit, sed suo loco esse voluit, eò quòd in conventibus ac disputationibus publicis, jam inde ab origine adhibitas esse constaret, et quæ in Confessione deleta sunt, in Apologiâ tamen integra remansere, ut legenti patebit.

Hæc autem credimus moderatioribus Lutheranis placitura, quòd sic non sua ejurare, sed interpretari videantur; Tridentina verò admittere, sed cum iis elucidationibus à quibus nemo ac nec ipsa quidem Confessio Augustana dissentiat; nec dubito quin cætera quæcumque proponentur, verâ justâque et commodâ declaratione adhuc elucidari possint. Nos hanc rudem tabulam informavimus, cui rudimento, si vir amplissimus suas illas industrias doctasque manus adhibeat, meliorem in formam, et, ut credo, breviorem omnia componentur. Nos enim quæcumque nobis visa sunt ad tollendam offensionem animorum facere congessimus; ille seliget quibus suos adjuvari incitarique meliùs ipse noverit quàm nos longè positi. Sed jam ad alia properamus.

CAPUT SECUNDUM.

De Sacramentis.

ARTICULUS PRIMUS. — *De Baptismo.*

LXXIV. *De efficaciâ Sacramentorum ex opere operato : Confessionis Augustanæ consensus.* — De Baptismo nulla est controversia; nam et in parvulis esse efficacem et ad salutem necessarium, Confessio quoque Augustana confitetur articulo IX; quo etiam constat necessariò admittendam illam sacramenti efficaciam quæ per se ac vi suâ actioneque, quod est ex *opere operato*, influat in animos; quæ quidem vis à verbo ac promissione ducatur. Antiqua autem Ecclesia non modò de Baptismo, verum etiam de Eucharistiâ idem à se credi docuit, dum eam quoque communicavit parvulis, probo quidem ritu; sed pro temporum ratione postea immutato. Confirmabant etiam parvulos baptizatos, si episcopus Baptismum administraret. Tradunt quoque antiquæ Synodi *sicut Baptisma parvulis, ita pœnitentiæ donum nescientibus illabi, latenter infundi*[1], dato tamen antea fidei testimonio. Quòd autem Confessionis Augustanæ articulo XIII condemnetur pharisaica opinio *quæ fingat homines* (etiam adultos) *justos esse propter usum sacramentorum ex opere operato*, et quidem *sine bono motu utentis, nec docent requiri fidem*, nihil ad Catholicos aut Tridentinam fidem, quæ ubique, ac præsertim sessione VI, cap. VI, ac totâ sessione XIV, apertè repugnat; atque id quidem de adultis; de infantibus verò Confessio Augustana consentit, ut dictum est.

Sanè Catholici confitentur præter et supra bonos motus ac bonas, quæcumque sint, dispositiones, ipsamque adeo fidem, dari aliquid à Deo; ipsam scilicet propter Christi merita sancto Spiritu intus operante justificationis gratiam; quod nemo diffiteatur, qui non Christi merita obscurare velit, atque hæc illa est efficacia ex *opere operato* tantoperè exagitata à Luthero et Lutheranis : quam tamen recto ac vero sensu ab Ecclesiâ intento et ipsi agnoverunt, ut patet.

ARTICULUS II. — *De Eucharistiâ, ac primùm de reali præsentiâ.*

LXXV. *Concomitantia non minùs quàm præsentia realis agnita in Apologiâ.* — Hic quoque nulla controversia est, Deoque agendæ gratiæ, quàm fieri possunt maximæ, quòd articulum longè omnium difficillimum, imò solum difficilem, Confessio Augustana retinuerit. Eam fidem firmat et illustrat Apologia, laudatque Cyrillum dicentem : *Christum corporaliter nobis exhiberi in cœnâ*[2]; Christum sanè eumque totum; neque tantùm corpus aut sanguinem, sed utique totum et animâ et corpore et sanguine, iisque ipsâ semper divinitate conjunctâ : unde subdit : *Loquimur de præsentia vivi Christi : Scimus enim quòd* MORS EI NON DOMINABITUR[3].

Hæc igitur sufficiunt ad realem præsentiam. Vir autem clarissimus amovet ubiquitatem, quæ Catholicis gravissima et intoleranda videretur.

1. *Sup.*, *n.* 66. — 2. *I. Cor.* XV. 10. — 3. *De Gratiâ et lib. arb.*, *c.* V, *n.* 12, *tom.* X, *col.* 724. — 4. *Sess.* VI, *cap.* V, *can.* 4. — 5. *Confes. August.*, *art.* 11. — 6. *Idem*, *art.* 6. *et cap. de bonis oper.* — 7. *Phil.*, II. 12. — 8. *Idem*, I. 6.

1. *Conc. Tolet.* XII, *cap.* II. *Labb.*, *tom.* VI, *c.* 1225. — 2. *Art.* X, *pag.* 157. — 3. *Pag.* 158.

Articulus III. — *De Transsubstantiatione.*

LXXVI. *Articulus conciliatus viri doctissimi verbis : consentit Apologia, ipse Lutherus, articuli Smalcaldici.* — Transsubstantiationis articulum, quantùm in ipso fuit, vir doctissimus plenè composuit; neque quidquam à Lutheranis postulamus, quàm ut admittant illam, *analogiæ fidei*, congruentem, ac *vi verborum institutionis in sacrâ cœnâ factam mutationem mysteriosam, per quam modo nobis imperscrutabili verificetur hæc propositio sanctis Patribus frequentissimè usurpata :* Panis est corpus Christi. Prorsus enim intellexit vir doctus, non nisi mutatione panis, eâque verissimâ, effici posse ut jam sit corpus Christi. Ultro autem concedimus ut, secundùm ejus vota, « de modo » illo quo Deus tantam rem perficit præscindamus, » dixisse contenti modum illum esse incomprehen- » sibilem et inexplicabilem; ita tamen comparatum, » ut, interveniente arcanâ et inexplicabili muta- » tione, ex pane fiat corpus Christi. » Sic enim efficitur, ut quàm verè in illo nuptiali convivio, Christo operante, gustarunt *aquam vinum factam*[1], tam verè in hoc novo Christi convivio, *panem corpus factum, et vinum factum sanguinem* capiamus; quo etiam ratum sit illud, mutatione factâ, panem id fieri et esse quod dicitur, nempe Christi corpus; quæ sanè usque adeo analogiæ fidei Christique verbis congruunt, ut in Apologiâ[2], post clarè constabilitam substantialem præsentiam, statim proclivi lapsu ad illam transmutationem fiat transitus. Testis enim adducitur *Canon Missæ Græcorum, in quo apertè orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat.* Addi potuisset, *transmutante Spiritu sancto*, quo certior, atque, ut ita dicam, realior illa mutatio esse intelligatur, per mirificam scilicet ac potentissimam operationem facta. Atque ibidem laudatur Theophylactus, archiepiscopus Bulgarius, disertè dicens : *Panem non tantùm figuram esse, sed verè in carnem mutari;* quod non unus ille archiepiscopus Bulgarius, verùm etiam alii Patres longè antiquiores unanimi voce dixerunt. Quæ rectè intellecta nihil erunt aliud quàm illa *Transsubstantiatio;* hoc est panis, qui substantia est, in carnem, quæ item substantia est, vera mutatio, nihilque desiderabitur præter solam vocem de quâ litigare non est christianum.

Ergo Apologia Confessionis Augustanæ aliquâ sui parte *Transsubstantiationem* laudat perspicuis verbis, nedum ab eâ penitus abhorruisse videatur.

Quin ipse Lutherus in articulis Smalcaldicis Concilio œcumenico proponendis, totâ sectâ approbante et subscribente dixit, *panem et vinum in cœnâ esse verum corpus et sanguinem*[3], quod non nisi *mutatione panis in corpus verificari posse* vir ipse doctissimus confitetur.

Berengarius quoque in hanc consensit formulam : « Corde credo, et ore confiteor panem et vinum » quæ ponuntur in altari, per mysterium sacræ » orationis et verba nostri Redemptoris, substan- » tialiter converti in veram et propriam et vivi- » ficatricem Christi carnem et sanguinem, et post » consecrationem esse verum Christi corpus, etc.[4]. » quo fit manifestum in exponendo Eucharistiæ articulo, veræ præsentiæ substantiarum conversionem, quâ panis jam sit corpus, semper fuisse conjunctam : unde eam conversionem contentiosiùs quàm veriùs à Luthero fuisse rejectam vir doctissimus observavit, et ipsa Lutheri verba testantur[1].

1. *Joan.*, II. 9. — 2. *Apol.*, *cap.* XV. — 3. *In lib. Concord.*, *art.* VI, *p.* 330. — 4. *Vid. Conc. Rom.* VI. *Lab.*, *tom.* X, *col.* 378.

Articulus IV. — *De præsentiâ extra usum.*

LXXVII. *Præsentia extra usum nullibi rejecta in Confessione Augustana, aut in Apologia : elevatio diu retenta ac nunquàm improbata : antiqui ritus.* — Non fuerit difficilior de præsentiâ extra usum litigatio, si res ad originem atque ipsa principia reducatur. Neque enim eam aut Confessio Augustana, aut Apologia, aut articuli Smalcaldici reprehendunt; neque in primis disputationibus inter Catholicos et Protestantes habitis, de illâ præsentiâ aut eam consecutâ elevatione ulla legitur unquam fuisse concertatio.

Neque Lutherani in Confessione Augustanâ ejusque Apologiâ elevationem memorant inter ritus à se sublatos aut reprehensos : quin potius in eâdem Apologiâ memorant cum honore Græcorum ritum, in quo fiat consecratio à manducatione distinctâ[2] : neque Lutherus aut Lutherani ab elevatione abhorrebant aut eam sustulerunt, nisi ad annum 1542, 1543, neque tamen improbarunt : imò retineri potuisse fatebantur, ut esse testimonium præsentiæ Christi[3].

Neque eâ de re cum viro doctissimo contendere opus est, postquàm ipse constituit ad institutionis verba *eorumque vi* fieri conversionem panis in corpus : nec immeritò. Non enim dixit Christus : Hoc erit, sed *Hoc est :* aut Apostoli manducare jussi ut esset Christi corpus, sed *quia erat;* cujus dicti simplicitas, si semel infringitur, concident universa Lutheri et Lutheranorum argumenta περὶ τοῦ ῥητοῦ : Zuingliani et Calvinistæ eorumque dux Berengarius vicerint. Utcumque autem rem habeant, sanè attestatur præsentiam Christi ipsa asservatio, quam nemo negaverit in Ecclesiâ fuisse perpetuam; namque ab ipsâ origine domum deportatus, atque ad absentes et ægros delatus, ac diu asservatus sacer iste cibus : attestatur et illud antiquissimum atque apud Græcos celeberrimum quod vocant præsanctificatorum sacrificium. Non solent autem nunc docti Lutherani improbare eos ritus quos antiquissimos esse constiterit. Neque circumgestatio Christum ex Eucharistiâ depellat, neque ab usu esuque aliena est, cùm et reservata et circumgestata hostia comedi jubeatur; quod sufficit ut tota Sacramenti ratio impleatur.

Articulus V. — *De Adoratione.*

LXXVIII. *Adoratio exhibita Christo : Tridentina Synodus : Lutheri Sacramentum adorabile.* — Quid in hoc sanctissimo Sacramento adoretur Catholica Ecclesiâ non relinquit obscurum, ipsâ Tridentinâ Synodo profitente *in sancto Eucharistiæ sacramento Christum unigenitum Dei Filium esse cultu latriæ etiam externo adorandum*[4] : quo sensu eadem Synodus docet *latriæ cultum Sacramento exhibendum, eò quòd illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credamus, quem Pater introducens in orbem ter-*

1. *Luth.*, *de Capt. Babyl.* — 2. *Apolog.*, *tit. de Cœn. et de vocab. Miss.*, *p.* 157, 254. — 3. *Vid. Luth. parv. Conf. an.* 1544. — 4. *Sess.* XIII, *can.* 6.

rarum dicit : ET ADORENT EUM OMNES ANGELI[1]. Quo etiam sensu Lutherus ipse, nequicquam frementibus Zuinglianis, in ipso vitæ exitu, ne sententiam mutasse videretur, *adorabile Sacramentum* dixit[2].

ARTICULUS VI. — *De Sacrificio.*

LXXIX. *Iste articulus à viro clarissimo compositus. Græcorum Missa laudata in Apologiâ : quæ illa maximè improbarit procul sunt à Catholicis.*— Laudat vir eruditus Cyprianum et Cyrillum, qui vocant Eucharistiam *verissimum ac singulare Sacrificium, Deo plenum, verendum, et sacrosanctum Sacrificium :* alios in rem sanctorum Patrum locos, oblationem, imò immolationem arcanam et invisibilem professos à visibili manducatione distinctam. Ipse ultro haud refugit quin admittatur « non modò » sacrificium impropriè dictum, sed etiam incom» prehensibilis quædam oblatio corporis Christi, » semel pro nobis in mortem traditi, atque hoc » sensu verum, aut si ita loqui cupias, quodam » modo propriè dictum sacrificium. » Neque de *propriè dicto* dubitat, nisi secundùm eam acceptionem quâ *propriè dictum sacrificium* occisionem includit. Atque hæc, si eo modo quo à summo viro dicta sunt proponantur, catholicam doctrinam complectuntur integram; quam sanè doctrinam neque Confessio Augustana aut Apologia refugiant. Id enim vel maximè atque assiduè improbant, Missam esse opus quod homines sanctificet absque bono motu utentis, aut quod actualia peccata dimittat, cùm crucis sacrificio originale deletum sit, aut alia ejusmodi, quæ ne quidem Catholici somniarint.

Laudat autem Apologia passim[3] Liturgiam Græcam, non modò ejusdem cum Romanâ sensûs ac spiritûs, verùm etiam iisdem quoad substantialia contextam vocibus.

In utrâque enim ubique inculcatur oblatio victimæ salutaris, corporis scilicet et sanguinis Domini, ut rei præsentis Deoque exhibitæ, cujus etiam societate preces fidelium consecrentur. Quale sacrificium à Patribus agnitum vir clarissimus demonstravit[4] : neque quis meritò refugerit, quin ipsa consecratio etiam à manducatione distincta, præsensque Christi corpus res sit per se Deo grata et acceptabilis ; quod quidem nihil est aliud quàm illud ipsum sacrificium ab Ecclesiâ Catholicâ celebratum, ut cœna quidem semel positâ, corporisque ac sanguinis creditâ præsentiâ, de sacrificio nullus sit altercandi locus.

ARTICULUS VII. — *De Missis privatis.*

LXXX. *Lutheranorum usus : Ecclesiæ mens.* — Sanè fatendum est Missas privatas, sive sin communicantibus, in Confessione Augustanâ et Apologiâ passim haberi pro impio cultu. Id tamen intelligendum videtur saniore ac temperatiore sensu, propter quasdam circumstantias potiùs quàm propter rem ipsam. Adeo enim abest eruditus auctor ab illis Missis condemnandis, ut secundo postulato non abhorrere se ab iis ultro fateatur, neque præliminari suâ unione factâ, prohibiturum Lutheranos quominus sacris nostris, privatis, inquam, illis intersint.

1. *Sess.* XIII, *cap.* V. — 2. *Luther. cont. art. Lovan.*, *art.* XXVIII. — 3. *Cap. de Cœna, pag.* 157 ; *de vocab. Miss.*, *p.* 274. — 4. *Vid. inf.*, *n.* 81.

Neque verò id ex suo sensu promit : sed palam profitetur nec ab ipsis Confessionis Augustanæ professoribus Missas illas privatas haberi pro illicitis, cùm *intra suas quoque Ecclesias pastores sibi ipsis, nemine ampliùs præsente, sacram Cœnam interdum exhibeant ;* quod et ab aliis dictum comperimus et ipso usu certum. Necessitatis casum obtendunt ; ac si ea erat Christi voluntas et institutio, ut Sacramentum non consisteret absque communicantibus, profectò præstabilius erat non communicare pastores quàm communicare præter Christi institutum ; cùm præsertim ex eorum sententiâ, de accipiendâ Cœnâ nullum sit præceptum dominicum ; sit autem gravissimum ne præter institutionem accipiant.

Procul ergo abest illa quam fingunt necessitas. Quare dum solitarias, ut vocant, privatasque Missas illi quoque celebrant et probant, satis profectò intelligunt dominicæ institutioni satisfieri, si apparato Domini convivio fideles invitentur ut et ipsi participent ; quod pio et antiquo more Synodus Tridentina præstitit[1] ; nec si assistentes à capiendo sacro cibo abstineant, ideo aut pastores eo privandi, aut magni Patrisfamilias mensa minùs instruenda erit, cùm nec ipsi assistentes, contemptu, sed potiùs reverentiâ abstineant, et voto spiritualique desiderio communicent, et interim spectatis mysteriis crucisque ac dominici sacrificii repræsentatione piam mentem pascant : adeoque nec æquum sit Missas eas *privatas* appellare ac *solitarias*, quæ et plebis quoque nomine et causâ, nec sine ejus præsentiâ piisque desideriis celebrentur.

ARTICULUS VIII. — *De Communione sub utrâque specie.*

LXXXI. *Non omnia quæ Christus fecit ad substantiam institutionis pertinent : agnitum à Lutheranis : utraque species Luthero res nihili.* — Ex his luce est clarius utramque speciem non pertinere ad institutionis substantiam. Non enim magis ad eam pertinet quàm communicatio circumstantis plebis aut Cœnæ celebratio cum communicantibus. Neque enim Christus solus celebravit, solus accepit, sed cum Discipulis, quibus etiam dixit : *Accipite, comedite, bibite*, et quidem *omnes* quotquot adestis *hoc facite ;* et tamen Lutherani quoque probant accipi à Ministris alio ritu modoque quàm *Christus instituit atque in Evangelio describitur.* Ipsius eruditi viri in secundo postulato verba transcribimus, in quibus profectò semper agnoscimus pium illud pacis studium; quod argumento est non quæcumque Christus fecit, dixit, instituit, ad ipsam institutionis substantiam pertinere. Fregit quoque panem, nec sine mysterio, cùm et illud addiderit *: Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur ;* et tamen Lutherani non urgent, neque usurpant fractionem illam dominicæ in cruce fractionis ac vulnerationis testem. Quare fixum illud : ad salutem sufficere Cœnam eo modo sumptam quæ ipsam rei substantiam atque institutionis summam complectatur. Substantia autem hujus Sacramenti ipse Christus, sub utrâque specie totus, quod et Lutherani fatentur, ut vidimus : summa institutionis est annuntiatio mortis dominicæ ejusque commemoratio, quam in unâquâque specie fieri satis constat, attestante Paulo ad earum quamlibet edixisse Dominum : *Hoc facite in meam commemo-*

1. *Sess.* XXII, *c.* VI.

rationem. Neque Græci, quibus de commixtis speciebus nullam litem movent, magis annuntiant dominicam mortem corpusque à sanguine separatum quàm nos; neque Ecclesia Catholica alterius speciei sumptionem ex contemptu omittit; quippe quam et probat in Græcis sibi communicantibus et Latinis etiam piè atque humili animo petentibus sæpe concessit. Neque statim indixit plebi ut à sacro sanguine abstineret, sed ultro abstinentem irreverentiæ ac sacri cruoris per populares impetus effundendi metu laudans, ultroneam consuetudinem post aliquot sæcula legis loco esse voluit : quo etiam ritu mersionem in Baptismo sublatam neminem eruditum latet. Neque Lutherani ab initio rem urgebant, atque omnino constat diutissime totiusque adeo quindecim vel viginti eoque amplius annis post Lutheranam reformationem initam, sub unâ specie in eâ communicatum fuisse, neque propterea quemquam à communione ac sacrâ Christi mensâ fuisse prohibitum. Quin ipse Lutherus communionem sub unâ vel utrâque specie, inter indifferentia, qualis erat sacri sibi per manum tactio; imò verò inter res *nihili* memorabat[1]; quod postea, exacerbatis animis, plebis potiùs studio quàm magistrorum arbitrio crimini versum fuit. Id ergo vult Ecclesia ut petant, non arripiant, ne piam matrem accusare et Sacramentorum ritus licentiùs quàm religiosiùs mutare sinantur.

Articulus IX. — *De aliis quinque Sacramentis, ac primùm de Pœnitentiâ et Absolutione.*

LXXXII. *Absolutio verum Sacramentum; Confessio August. Apologia : de partibus Pœnitentiæ ac præsertim de contritione nulla difficultas.* — De absolutione privatâ in Confessione Augustanâ traditur[2], quod *retinenda sit;* et in antiquis editionibus legitur : « Damnant Novatianos, qui nolebant » absolvere eos qui lapsi post Baptismum redeant » ad Pœnitentiam. » Apologia verò : Absolutio, » inquit, propriè dici potest sacramentum Pœnitentiæ. » Capite verò de numero et usu sacramentorum, postea quàm sacramentorum propriè dictorum definitionem attulit, ut sint *ritus à Deo mandati additâ promissione gratiæ*, subdit : « Verè igitur » sacramenta sunt Baptismus, Cœna Domini, Absolutio, quæ est sacramentum Pœnitentiæ; nam hi » ritus habent mandatum Dei et promissionem » gratiæ quæ est propria Novi Testamenti[3]; » queis nihil est clarius. Quin etiam inter errores recensetur, « quòd potestas clavium valeat ad remissionem » peccatorum non coram Deo sed coram Ecclesiâ; » quòd potestate clavium non remittantur peccata » coram Deo[4]. »

Neque refugiunt in eodem Pœnitentiæ sacramento tres pœnitentis actus, qui sunt contritio, confessio, satisfactio.

Et contritionem quidem Confessio Augustana inter partes pœnitentiæ reponit. Sanè contritionem vocat, *terrores conscientiæ incussos agnito peccato*[5]. Neque quis rejiciat dolorem de peccatis, cum spe veniæ, bono proposito, vitæque anteactæ odio ac detestatione; aut ullum est dubium quin sint actus boni ac necessarii, dicente Domino : *Pœnitentiam agite ac resipiscat unusquisque vestrûm.*

1. *Ep. ad Casp. Gust. Form. Miss., an* 1523. — 2. *Art.* xi. — 3. *P.* 200 *et seq., cap de Pœnit.* — 4. *Idem, p.* 164. — 5. *Art.* xii.

LXXXIII. *Confessio et absolutio peccatorum probata Lutheranis.* — De confessione in articulis Smalcaldicis : *Nequaquam in Ecclesiâ confessio et absolutio abolenda est*[1]. Quòd autem enumeratio delictorum in Confessione Augustanâ rejici videatur, ideo fit, quòd *sit impossibilis juxta Psalmum :* DELICTA QUIS INTELLIGIT[2]? Sed hunc nodum solvit Catechismus minor in Concordiæ libro inter authenticos libros editus, ubi hæc leguntur : « Coram Deo » omnium peccatorum reos non sistere debemus; » coram ministro autem debemus tantùm ea peccata confiteri quæ nobis cognita sunt, et quæ in » corde sentimus[3]. » Subdit : « Denique interroget » confitentem, num meam remissionem credis esse » Dei remissionem? affirmanti et credenti dicat : » Fiat tibi sicut credis; et ego ex mandato Domini » nostri Jesu Christi remitto tibi tua peccata, in » nomine Patris, etc.[4]. »

LXXXIV. *Satisfactio quoque probata.* — Certum est Protestantes à satisfactionis doctrinâ ideo maximè abhorrere, quia unus Christus pro nobis satisfacere potuit; quod de plenâ et exactâ satisfactione verissimum, neque unquam à Catholicis ignoratum. Non est autem consectaneum ut si Christiani non sunt solvendo pares, ideo nec se teneri putent ut pro suâ facultaculâ Christum imitentur, denique id quod habeant de ejus largitate, affligentes animas suas, in luctu, in sacco, in cinere, ac peccata sua eleemosynis redimentes, offerentes denique, more Patrum à primis usque sæculis, qualescumque suas satisfactiones in Christi nomine valituras ac per eum acceptabiles; ut suprà diximus[5], ex Trid. Synodo sess. xiv. Quare nec satisfactio rectè intellecta displiceat, cùm dicat Apologia[6] : « Opera et afflictiones merentur non » justificationem, sed alia præmia. » *De eleemosynâ verò*, quæ vel præcipua inter illa satisfactoria opera recensetur : « Concedamus et hoc, inquiunt[7], » quòd eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, » mitigent pœnas, quòd mereantur ut defendamur » in periculis peccatorum et mortis; » quæ sanè eò pertinent ut, rejectâ *satisfactionis*, quam universa antiquitas admisit, voce, tamen rem ipsam admittant.

Articulus X. — *De quatuor reliquis Sacramentis.*

LXXXV. *Ordo Apologiæ propriè Sacramentum, Confirmatio, Unctio, antiqui ritus.* — En igitur jam tria sacramenta eaque propriè dicta, Baptismus, Cœna, Absolutio, *quæ est Pœnitentiæ Sacramentum.* Addatur et quartum : « Si Ordo de ministerio verbi intelligatur, haud gravatim vocaverimus Ordinem sacramentum; nam ministerium » verbi habet mandatum Dei, et habet magnificas » promissiones[8]. »

De ritu ordinandi nulla erit difficultas, cùm vir clarissimus in quinto postulato, unione quidem præliminari factâ, nullam velit esse quæstionem quin ordinationes more Romano fieri debeant. Non ergo improbatus ordinandi ritus, quem, factâ unione, retinendum censet.

Confirmationem sanè et Extremam Unctionem fatentur esse « ritus acceptos à Patribus, non ta-

1. *Art.* viii *de Confess.* — 2. *Confess. Aug., art.* xii. — 3. *Pag.* 378. — 4. *Pag.* 380. — 5. *N.* 12 — 6. *Respons. ad arg., pag* 136. — 7. *Idem, pag.* 117. — 8. *Apol., idem, pag.* 201.

» men necessarios ad salutem; quia non habent » mandatum, aut claram promissionem gratiæ[1]. » Nemo tamen negaverit sic *acceptos à Patribus*, ut et à Scripturâ deducerent : Confirmationem quidem ab illâ apostolicâ manûs impositione, quâ Spiritum sanctum traderent; sacram verò Unctionem infirmorum, quam *extremam* vocant, ab ipsis Jacobi verbis[2], qui hujus sacramenti presbyteros assignet ministros, ritum in unctionem cum oratione conjunctam, promissionem autem *remissionem peccatorum*, quæ promissio non nisi à Christi instituto proficisci queat, Jacobo hujus institutionis ac promissionis tantùm interprete. Sic etiam Apostoli impositione manùs nihil aliud tradebant credentibus nisi ipsum à Christo promissum Spiritum, quo ad profitendum Evangelium, virtute ab alto induti, firmarentur.

De Matrimonio Apologia sic decernit : *habet mandatum Dei : habet promissiones*[3]. Quod autem attribuit eas promissiones *quæ magis pertineant ad vitam corporalem*, absit ut neget alias potiores ad progignendos educandosque Dei filios et hæredes futuros, ac sanctificandam eam corporum animorumque conjunctionem, quæ in Christo et Ecclesiâ magnum sacramentum sit, à Deo quidem institutum, sed à Christo Dei Filio restitutum ad priorem formam; unde etiam inter christiana sacramenta cum Baptismo recensitum antiquitas credidit, ut tradit Augustinus[4], sicut prædiximus[5].

LXXXVI. *Sacramenta septem non ejusdem necessitatis : de hoc sacro septenario ex viro clarissimo facilè componi potest.* — Ergo, enumeratione factâ, septem tantùm computamus sacros à Deo Christoque constitutos ritus, et signa divinis firmata promissionibus; neque propterea necesse est hæc omnia Sacramenta ejusdem necessitatis esse, cùm nec Eucharistia paris cum Baptismo necessitatis habeatur. Omnino enim sufficit divina institutio atque promissio. Neque immeritò vir doctus hanc controversiam inter eas recenset, quæ, verbis intellectis, non modò emolliri, sed etiam conciliari possit. Atque hæc de Sacramentis, in quibus pertractantis maximas controversias ex ipsis Lutheranorum libris symbolicis compositas videmus.

CAPUT TERTIUM.

De cultu et ritibus.

Articulus primus. — *De cultu et invocatione Sanctorum.*

LXXXVII. *A viro clarissimo compositus : nec nisi spretâ antiquitate rejiciendus.* — De hoc articulo nullam aliam conciliationem quæsiverim quàm eam quæ à viro clarissimo proposita est titulo *de invocatione Sanctorum*, annotatis iis quæ eum in locum observavimus[6]. Cæterum eâ de re nulla potest esse controversia, postquam vir doctissimus et Lutherani æquiores atque eruditiores in quarti et quinti sæculi doctrinam consenserunt; de quorum sæculorum doctrinâ et praxi circa invocationem Sanctorum et reliquiarum cultum, attestantibus ipsis Reformatis quos vocant, Dallæo imprimis libro eam in rem edito, aliis consentientibus, pridem constitit, totque hujus rei in illâ antiquitate exempla suppetunt, ut nulla dubitatio superesse possit.

Articulus II. — *De cultu Imaginum.*

LXXXVIII. *De imaginibus Lutheri ac Lutheranorum sententia, ac viri clarissimi doctrina septimæ Synodo ac Tridentinæ concinens.* — Multis rationibus Lutherus Lutheranique contra Calvinistas evicerunt præceptum illud Decalogi : *Non facies tibi sculptile, etc.*, adversùs eos conditum qui ex idolis deos faciunt; unde multi eorum ipsiusque Lutheri libri adversùs imaginum confractores, deque imaginibus etiam in templo retinendis memoriæ causâ, quæ jam pars honoris. Et quidem omnis cultûs ratio inde proficiscitur, quòd imagines, viro docto interprete, *tanquam visibile et in oculos recurrens instrumentum adhibentur quo Christi aut cœlestium rerum memoriam*, deinde per memoriam pios affectus *excitent*, qui semel in animo orti, per interiores actus innoxiè se prodant. Placet ad prohibendos excessus viri docti doctrina, decretis Tridentinis consona[1], quòd *imaginibus nulla credatur inesse divinitas vel virtus propter quam sint colendæ.* Addatur et illud ex septimâ Synodo : *Imaginis honor ad primitivum transit*[2], et illud ex beato Leontio in eâdem Synodo[3] : « In quâcumque » salutatione vel adoratione intentio exquirenda; » cùm ergo videris Christianos adorare crucem, » scito quòd crucifixo Christo adorationem offerunt » et non ligno. Deletâ enim figurâ separatisque » lignis, projiciunt et incendunt. Itaque ad imaginem quidem corpore inclinamur, in archetypo » autem mente et intentione defixi, figuras honoramus, salutamus, atque honorificè adoramus, ut» pote per picturam suam ad ipsum principale, » ejusque recordationem attrahere nos valentes. » Quæ et elucidationis gratiâ protulimus, ac ne septima Synodus in Oriente juxta atque Occidente suscepta, ex pravo intellectu amplius infametur.

Articulus III. — *De oratione atque oblatione pro mortuis, et Purgatorio.*

LXXXIX. *Viri clarissimi consensus : Apologiæ loci, in quibus Aerii hæresis, Epiphanius et antiquæ liturgiæ laudantur.* — Audiatur Apologia Confessionis Augustanæ à viro clarissimo citata in testimonium : *quod allegant Patres de oblatione pro mortuis quam nos non prohibemus*[4]; et infrà : Epiphanius citatur memorans *Aerium sensisse quòd orationes pro mortuis sunt inutiles; neque nos Aerio patrocinamur.* Ergo precationes eas fateantur necesse est utiles esse iis pro quibus fiunt; quam utilitatem si negaverint ac rejicerent, profectò contra professionem suam tam claram Aerio patrocinabuntur. Id enim est quod Epiphanius in Aerio reprehendit. Sin autem orationem quidem probemus pro mortuis, oblationem verò improbemus, pars esset erroris Aerii quem Apologia cum Epiphanio et antiquis rejicit. Damnat enim Epiphanius Aerium dicentem : *Quæ ratio est post obitum mortuorum nomina appellare*[5]; ubi perspicuum est allegari ritum, teste Augustino, in universâ Eccle-

1. *Apol.*, *idem*, *p.* 201. — 2. *Jac.*, v. 14. — 3. *Idem*, *pag.* 202. — 4 *De nupt. et concup.*, *lib.* I, *n.* 11, *t.* x, *col.* 285. — 5. *Sup.*, *n.* 22.

6. Vide hanc quæstionem pleniùs et luculentiùs digestam in dissertatione mox in sequenti volumine edendâ, cui titulus est : *De professoribus*, *etc.*, part. II, c. III, art. 1.

1. *Sess.* XXV, *de invoc.*, *etc.* — 2. *Act.* VII, *Labb.*, *tom.* VII, *col.* 555. — 3. *Act.* IV. *Idem*, *l.* 235 *et seq* — 4. *Apol.*, *cap. de vocab. Miss.*, *pag.* 274, 275. — 5 *Hær.* 75, *tom.* I, *pag.* 904 *et seq.*

sià frequentatum *ut pro mortuis, in sacrificio cum suo loco commemorantur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur*[1]. Unde idem Augustinus Aerii hæresim ex Epiphanio sic refert : *Orare vel offerre pro mortuis non oportere*[2]. Addit Epiphanius : *Cæterùm quæ pro mortuis concipiuntur preces ipsis utiles sunt*[3]. Ne inane suffragium vivisque non mortuis profuturum suspicemur, firmat Augustinus eodem loco dicens : « Orationibus verò » sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari non est am» bigendum mortuos adjuvari : non est dubitandum » prodesse defunctis pro quibus orationes ad Deum » non inaniter allegantur. » Favent liturgiæ Græcorum in Apologià laudatæ[4], ubi hæc leguntur, fidelium defunctorum nominibus appellatis : *Pro salute et remissione peccatorum servi Dei N. pro requie et remissione animæ servi tui N.* Favet et Cyrillus, antiquissimus Liturgiæ interpres, dum *pro Patribus* quidem, *Prophetis*, *Apostolis*, *Martyribus*, *hoc est*, *pro eorum memorià offerri testatur, ut eorum*, inquit[5], *precibus Deus preces nostras audiat.* Cæterùm et id addit : esse alios « pro qui» bus oretur, eò quòd certò credatur eorum animas » plurimùm sublevari factis precationibus in sacri» ficio quod est super altari, oblatoque Christo ad » eis nobisque impetrandam misericordiam. » Favent in Patribus ejusmodi loci innumerabiles omnibus noti. Hîc autem liturgias commemorari oportebat, eò quòd in Apologià laudarentur, cùm certum sit in iis, quotquot sunt, duplicem institui mortuorum memoriam; aliorum quorum adjuvari precibus, aliorum quibus misericordiam impertiri supplicetur, ejusque rei gratià offeratur sacrificium, quà de re jam diximus[6]. His autem constitutis, vacabit omnis de Purgatorio controversia; de quo quippe Tridentina Synodus nihil aliud edixerit quàm « et illud esse, animasque ibi detentas fide» lium suffragiis, potissimum verò acceptabili alta» ris sacrificio juvari. »

ARTICULUS IV. — *De Votis monasticis.*

XC. *Apologiæ insignis locus.* — De his transacta res est, cùm monachatùs summam, dempto castitatis voto vir doctus approbet, et suis probari, imò et usurpari doceat. De castitate autem ex Apologià nulla difficultas, cùm in eà laudentur, sanctisque accenseantur, Antonius, Bernardus, Dominicus, Franciscus[7], qui profectò et castitatem voverunt ipsi, et suis ut voverent auctores extiterunt. De Bernardo, Dominico et Francisco constat; Antonii autem et subsecuto tempore, quod nos votum vocamus, illi propositum plerumque appellabant, à quo resilire, pedemque retro referre piaculum esset pari omnium sententià, ut res ipsa docuit.

Cæterùm cùm sit liberum amplecti monachatum, non est cur quisquam ejus rei gratià unitatem abrumpat. Ad eam autem rem probationem requiri magnam, et fortasse majorem quàm adhiberi soleat, ultro confitemur. Illud etiam observari placet, si ex Apologiæ decretis non modò Antonius, verùm etiam Bernardus, Dominicus, Franciscus, pro sanctis viris habeantur, qui et Deiparam Virginem ac Sanctos quotidie invocabant, et Missam aliaque nostra omnia, ut notum est omnibus, frequentabant, nihil jam causæ superesse quominus nos quoque eàdem fide cultuque ad sanctitatis præmia vocari intelligamur.

CAPUT QUARTUM.

De fidei firmandæ mediis.

ARTICULUS PRIMUS. — *De Scripturà et Traditionem.*

XCI. *Vulgata cæteris latinis editionibus meritò prælata : traditio asserta viro clarissimo et Lutheranis moderatioribus.* — Vulgata versio, sancti Hieronymi nomine commendata, et tot sæculorum usu consecrata, ex viri doctissimi et Catholicorum placitis, imò verò et Concilii Tridentini verbis[1], ita pro authenticà habetur, cæterisque *latinis quæ circumferuntur editionibus* præfertur, ut nec textui originali nec antiquis versionibus, in Ecclesià sive orientali, sive occidentali receptis et usitatis sua detrahatur veritas et auctoritas, sed usus regatur apud nos, certumque omnino sit eà versione ad fidei morumque doctrinam asserendam, sacri textùs à Deo inspirati repræsentari substantiam et vim, quod sufficit. Neque litigandum videtur de Traditionibus, cùm viros doctissimos juxta atque candidissimos testes habeamus, eam « Protestantium moderatio» rum esse sententiam, non solùm ipsam sacram » Scripturam nos Traditioni debere, sed etiam ge» nuinum et orthodoxum Scripturæ sensum et multa » alia ex Traditione duntaxat esse cognoscibilia : » quæ ex sequentibus firmabuntur.

XCII. *De fundamentalibus articulis.* — Sanè hîc à viro doctissimo necessariò postulandum, ut explicet restrictionem illam suam *de articulis tantùm fundamentalibus* ex Traditione interpretandis[2]. Quos enim appellaverit fundamentales articulos? an illos duodecim in Symbolo apostolico, sive in tribus quæ vocant Symbolis recensitos? parum nostris controversiis terminandis traditio proficeret, cùm de illis articulis nullam litem habeamus. Vult autem vir doctissimus ad nostras quoque controversias terminandas Traditionem adhiberi interpretem et ducem, ut mox videbimus[3]. Non ergo Traditionis auctoritas ad solos illos fundamentales articulos restringenda est.

ARTICULUS II. — *De Ecclesiæ et Conciliorum generalium infallibilitate.*

XCIII. *Viri doctissimi de Ecclesiæ infallibilitate sententia circa quosvis articulos.* — Ecclesiam esse infaillibilem vir doctus agnoscere videtur his verbis : « Tale Concilium, quod ad nostras controver» sias supremo et irretractabili judicio decidendas » convocandum proponitur, pro fundamento et » normà habeat Scripturam sacram canonicam ve» teris et Novi Testamenti, consensumque Veteris » Ecclesiæ, ad minimum quinque priorum sæcu» lorum, consensum etiam hodiernarum sedium » patriarchalium, in quantùm is pro ratione tem» porum haberi poterit[4]. » Unde existit argumentatio luce clarior : quod pro normà fundamentoque decidendarum fidei quæstionum habetur, illud profectò necesse est certæ et infallibilis auctoritatis esse : atqui consensus *Ecclesiæ* nec modò *veteris*,

1. *Serm.* XXXII *de verbis Apost. nunc* CLXXII, *n.* 2 ; *tom.* V, *col.* 827. — 2. *Aug. Hær.* 53, *tom.* VIII, *col.* 18. — 3. *Epiph. Hær.* 75. — 4. *Pag.* 274. — 5. *Cyrill., Catech.* V. *Mystag.*, *p.* 328. — 6. *Sess.* XXV, *decreto de Purgat.*, *sup. I. part.*, *n.* 29. — 7. *Resp. ad object. et cap. de vot.*, *p.* 99, 281.

1. *Sess.* IV. — 2. *Vid. sup.*, *n.* 46. — 3. *Art. seq.* — 4. *Tit. Conc. condit.* 5.

sed etiam hodiernæ ac *patriarchalium hodiernarum sedium pro normâ fundamentoque habetur* decidendarum fidei quæstionum : ergo ille consensus certæ atque infallibilis auctoritatis est. Porrò ille consensus *fundamento* ac *normæ* loco ponitur, non solùm ad decidendas quæstiones circa præcipuos illos ac fundamentales articulos, de quibus nulla lis est, verùm etiam ad omnes nostras controversias dirimendas : ergo ille consensus habendus est infallibilis ac certæ auctoritatis, non tantùm circa illos fundamentales articulos, sed etiam circa omnes illos, qui quocumque modo, ad sacramenta, ad cultum, ad veram pietatem salutaremque doctrinam, atque omnino ad salutem pertineant.

XCIV. *Conciliorum quoque infallibilitas ex viri clarissimi decretis.* — Neque tantùm Ecclesia ipsa eo modo sit infallibilis, sed etiam Concilium illam legitimè repræsentans; cùm vir doctissimus tali Concilio nostras controversias, quotquot sunt, reservet judicandas, tam certo judicio ut ab ejus judicii auctoritate recedere nemini liceat[1], et quicumque recesserit canonum ultioni subjaceat; hoc est, sit anathema ac pro ethnico et publicano habeatur, ut suprà diximus[2].

XCV. *Eâ de re Confess. August. et Apologiæ concors sententia.* — Neque verò hæc sunt viri clarissimi, ut modestè profert, *privatæ cogitationes;* verùm etiam ipsius Confessionis Augustanæ et Apologiæ[3]; cùm assiduè provocent ad veterem Ecclesiam, imò etiam, suâ doctrinâ expositâ, disertè dicant : « Hæc summa sit doctrinæ quæ in Ecclesiis » nostris traditur, et consentaneam esse judicamus » propheticæ et apostolicæ Scripturæ et Catholicæ » Ecclesiæ, postremò etiam Ecclesiæ Romanæ, » quatenus ex probatis auctoribus nota sit; non » enim aspernamur consensum Catholicæ Eccle- » siæ. » Memorandumque illud imprimis : « Non » enim adducti pravâ cupiditate, sed coacti aucto- » ritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ, amplexi » sumus hanc doctrinam. » Sic Confessio Augustana art. XXI, et luculentissimè in primis editionibus. In libro verò Concordiæ, p. 20, nonnulla detracta sunt; illud scilicet *quod coacti sint auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ*[4] *:* quasi vererentur de Ecclesiâ fortiùs et magnificentiùs dicere quàm par esset. Eamdem de Ecclesiæ certâ auctoritate doctrinam, sanè in responsione ad argumenta, Apologia toties inculcat, ut in locis referendis frustra operam collocemus. Hæc si non inaniter proferuntur, certo documento sunt, viri doctissimi aliorumque moderatiorum ad veterem Ecclesiam provocantium *cogitationes*, ex intimo Augustanæ Confessionis atque Apologiæ sensu esse depromptas[5].

ARTICULUS III. — *De conciliorum generalium auctoritate specialim.*

XCVI. *Non est incertum infallibilitatis subjectum. Quodnam Concilium pro œcumenico habeatur.* — Protestantes catholicis vitio solent vertere quòd cùm Ecclesiæ infallibilitatem agnoscant, de hujus infallibilitatis subjecto nihil certi habeant, cùm pars in Papâ etiam solo, pars in Conciliis œcumenicis, pars in Ecclesiâ toto orbe diffusâ infallibilitatem collocent. Horum ergo gratiâ nobis fœdum incerti animi vitium atque apertam repugnantiam objiciunt. Neque animadvertere volunt, eas sententias, quas repugnantes putant, communi omnibus dogmate ac veritate niti. Qui enim Papam vel solum putant esse infallibilem, quantò magis cùm Synodum consentientem habeat; si verò Synodum, quantò magis Ecclesiam, quam ipsa Synodus repræsentat? Aperta ergo calumnia sit, quòd nos Catholici de infallibilitatis subjecto nihil certi habeamus, cùm pro indubitato apud nos habeatur, et Ecclesiam Catholicam, et Concilium eam repræsentans infallibilitate gaudere; concilium autem legitimum illud sit, cui tota Ecclesia et pro œcumenico se gerenti communicet, et rebus dijudicatis adhærescendum sentiat; ut Concilii auctoritas ipsâ Ecclesiæ universæ auctoritate et consensione constet; imò verò ipsissima sit Catholicæ Ecclesiæ auctoritas.

XCVII. *De conciliorum et Ecclesiæ infallibilitate loci Concilii V, Cœlestini Papæ in Concilio III, S. August. S. Cypriani, ac denique ipsius Confessionis Augustanæ.* — Tale ergo concilium pro infallibili habemus exemplo majorum. Nam, ut ex multis pauca commemoremus, concilium quintum, à viro clarissimo inter illa recensitum quæ Protestantes admittunt, collatione octavâ ad apostolici Concilii exemplar, secutorum Conciliorum auctoritatem exigit; et Cœlestinus Papa ad Ephesinam Synodum eamdem in sententiam scribit sic[1] : « Spiritus sancti testatur præsentiam congregatio » Sacerdotum : » ac paulò post : « Sanctum nam- » que est pro debitâ sibi veneratione Concilium, in » quo utique nunc Apostolorum frequentissimæ » illius quam legimus congregationis aspicienda » reverentia sit. » Unde illud existit pro Conciliorum auctoritate luculentum : « Nunquam his defuit » magister quem receperunt prædicandum : adfuit » his semper Dominus et magister, sed nec docentes » à suo doctore deserti sunt unquam; » ac denique illud : « Hæc ad omnes in commune Domini sacer- » dotes mandatæ prædicationis cura pervenit; » quam Epistolam universa Synodus lectam comprobavit. Et ante illam, Augustinus adversùs Cyprianum, quæstione de non rebaptizandis hæreticis pertractatâ : « Nec nos, inquit[2], tale aliquid aude- » remus asserere, nisi universæ Ecclesiæ concor- » dissimâ auctoritate firmati, cui ipse (Cyprianus) » sine dubio cederet, si jam illo tempore quæstionis » hujus veritas eliquata et declarata per plenarium » Concilium solidaretur. » Neque hæc immeritò de Cypriano præsumpsit, cujus de Novatiano ad Antonianum hæc sunt[3] : « Scias nos primùm nec solli- » citos esse debere quid doceat, cùm foris doceat : » quisquis ille est, et qualiscumque est Christianus » non est, qui in Christi Ecclesiâ non est. » Liceat et illud ejusdem Augustini de Ecclesiâ adscribere : « Extra illam qui est, nec audit, nec videt; intra » eam qui est, nec surdus nec cœcus est[4]. » Quæ nos viro doctissimo, non ut nescienti suggerimus, sed scienti et docto in memoriam reducimus. Atque ille quò est doctior, eò intelligit certiùs eam fuisse

1. *Tit. Conc. condit.*, 5. — 2. *Sup.*, *n.* 46. — 3. *Confes. August. Conclus.* — 4. *Resp. ad object.*, *pag.* 171, *etc.* — 5. *Resp. ad object.*, *p.* 141, 145, 146, *etc.*

1. *Conc. Ephes.*, *part. II*, *act.* II; *Labbe*, *tom.* III, *col.* 611 *et seq.* — 2. *Lib.* II. *de Bapt.*, *c.* IV, *n.* 5, *t.* IX, *col.* 98. — 3. *Cyp. Epist.* LII, *p.* 73. — 4. *In Psalm.* XLVII, *n.* 7; *tom.* IV, *col.* 420.

semper Synodorum generalium reverentiam, ut quæ judicassent, de iis rursus quærere piaculi instar haberetur, atque omnes Catholici prolatam sententiam pro divino testimonio susciperent. Horum igitur exemplo et ipsa Confessio Augustana ad œcumenicam Synodum appellabat, editâ præfatione ad Cæsarem[1], et altera pars Protestantium, quæ Argentinensem Confessionem simul edidit et obtulit ad Cæsarem, in suâ peroratione idem professa est[2]. Consentiebant Catholici, et nunc vir quoque clarissimus eòdem nos provocat ut proferatur judicium cui utrinque stetur; ut non jam de ipsius Concilii irretractabili auctoritate, sed de ejus constituendi optimâ et legitimâ ratione quæratur.

ARTICULUS IV. — *De Romano Pontifice.*

XCVIII. *Hic articulus antiquorum Conciliorum auctoritatibus ac vocibus facilè contexendus.* — Futuram Synodum, ad quam provocabat utraque pars Protestantium, à Pontifice Romano convocandam facilè assentiebantur. Atque ipse Lutherus, anno 1537, edidit articulos Smalcaldicos exhibendos Concilio per Paulum III Mantuæ indicto et quocumque loco et tempore congregando; « cùm, » inquit[3], nobis quoque sperandum esset ut ad Con» cilium etiam vocaremur, vel metuendum ne non » vocati damnaremur. » Ergo et hanc Synodum agnoscebat Lutherus, in quâ causam diceret, licet à Papâ convocandam et sub eo profectò congregandam. Neque eò minùs in eodem conventu se Papæ infensissimum præbuit : neque tamen ausus esset abesse ab eâ Synodo quam Papa congregaret. Sic ergo vir doctissimus nihil agit novi, dum quam proponit Synodum à Papâ convocandam censet. Neque etiam aliquid agit novi, cùm Papam humano saltem et ecclesiastico jure episcoporum principem et antesignanum agnoscit; cùm Philippus Melanchton, unus Lutheranorum doctissimus ac moderatissimus, eum primatum in articulis quoque Smalcaldicis suâ subscriptione agnoscendum duxerit[4]. Nos autem à viro docto ampliora speramus. Scit enim primatum eum, aut nullum, aut à Petro venientem agnosci oportere, et in antiquis testimoniis utrumque conjungi. Sanè manifestum est, in sanctâ Chalcedonensi Synodo Paschasinum legatum apostolicæ Sedis, rogatum à Patribus, hanc in Dioscorum protulisse sententiam : « Sanctissimus archie» piscopus magnæ et senioris Romæ Leo, unà cum » beatissimo Petro Apostolo, qui est petra et cre» pido Catholicæ Ecclesiæ et rectæ fidei firmamen» tum, nudavit Dioscorum episcopatûs dignitate[5]. » Atque huic primam Petri nomine ferenti sententiam, sexcentorum episcoporum assensit Synodus; datâque Epistolâ agnovit Leonem *sibi*, *ut caput membris*, præfuisse[6]; ei se, *ut capiti*, *præbuisse consonantiam; in eo exauditam Petri vocem*, *ei vineæ custodiam à Salvatore commissam :* unde etiam *omnium Ecclesiarum archiepiscopum* vocitabant. Nos autem, si de primatu nostram sententiam ederemus, non aliis quàm ejus Concilii vocibus uteremur; Præcinit Ephesina Synodus, cum in eam formam pronuntiaverit : sancta Synodus dixit : « Nos coacti per sacros Canones et Epistolam sancti » patris nostri et comministri Cœlestini,.... ad » hanc lugubrem sententiam venimus[1], etc. » Quam sententiam, rogante et applaudente Concilio, Philippus presbyter, Sedis apostolicæ legatus, firmavit his verbis : « Nulli dubium quòd sanctus Petrus » Apostolorum caput et princeps, fideique columna » et Ecclesiæ Catholicæ fundamentum, à Domino » Salvatore claves regni accepit, qui ad hoc usque » tempus in suis successoribus vivit et judicium » exercet[2]. »

His ergo omnibus constat in œcumenicis Conciliis, iisque probatissimis, Romani Pontificis primatum ita recognitum, ut à Petro atque adeo à Christo venientem. Idem in Synodis antiquissimis, Carthaginensi, Milevitanâ, Arausicanâ secundâ, inter authenticas à viro clarissimo recensitis; quorum si gesta recoluntur, pro comperto erit horum Conciliorum ad Romanum Pontificem acta esse perlata, quæ Petri, id est, suâ à Petro deductâ et in Petro institutâ, auctoritate firmaret. His consona protulimus in ipso initio sexti sæculi Hormisdæ Papæ temporibus gesta[3], Petrique primatum in successoribus eminentem, ubique terrarum, atque ab ipsâ speciatim Ecclesiâ Orientali stabilitum. Addamus corollarii loco Mennæ Patriarchæ Constantinopolitani in Constantinopolitanâ Synodo interlocutionem, totum hujus primatûs officium summâ brevitate complexum : « Verè quod suarum erat partium » apostolica Sedes exequitur, dum Ecclesiarum » constituta inviolata servat, quæ rectæ sunt fidei » defendit, ac peccantibus veniam tribuit[4]. » En tria primæ Sedis munia eaque in Ecclesiâ Græca æquè ac in Latinâ, exequi canones, tueri fidem, veniam indulgere resipiscentibus. Multa etiam ei Sedi laudabilis Ecclesiarum consuetudo detulit, quæ meritò ad illam divinam ac primitivam institutionem accederent.

De infallibilitate autem Romani Pontificis, aliisque ejusmodi etiam inter Catholicos controversis, hîc conticescimus, cùm ea non pertinere ad fidei et communionis ecclesiasticæ rationem, ut jam cæteros omittamus, Cardinalis Perronius et ipse Duvallius Romanæ auctoritatis defensor acerrimus, ac ne Gallos tantùm commemoremus, imprimis Adrianus Florentinus doctor Lovaniensis, mox Adrianus VI, ac fratres Wallemburgici, clarissima inter Germanos atque inter episcopos nomina, demonstrarunt. Stet ergo primatus jure divino constitutus iis auctoritatibus, quas vir amplissimus, unà cum moderatioribus Lutheranis veneratur.

ARTICULUS V. — *Quid ergo agendum ex antecedentibus. Summa dictorum de fide.*

XCIX. *Articuli ex Confessione Augustanâ et Apologiâ, viri clarissimi dictis et piæ antiquitatis certissimis placitis compositi memorantur.* — Cum præcedente fidei declaratione constet præcipuas controversias ex Concilii Tridentini decretis, Confessionisque Augustanæ, Apologiæ, aliisque Lutheranorum actis authenticis, et viri clarissimi doctis interpretationibus esse compositas, ex his æstimari potest quid de aliis judicandum. Eumdem ergo virum clarissimum impense rogatum velim ut, quo

1. *Præf. Conf. Aug. ad Cæs.* — 2. *Conf. quat. civit. in perorat. Syntag. Conf. Ire part. p.* 199. — 3. *In lib. Concord., pag* 289. *Præf. ad art. Smalcald.* — 4. *In Conc., pag.* 338. — 5. *Conc. Chalc., act.* III, IV; *Labbe, tom.* IV. — 6. *Idem, Relat. ad Leon., col.* 833 *et seq.*

1. *Conc. Ephes., act.* I, *tom.* III, *col.* 533. — 2. *Conc. Ephes., act.* III. — 3. *Sup., n.* 53. — 4. *Vid. hanc Syn.*

est erga pacem studio, hunc adhuc laborem suscipiat, ipse articulos conficiat, quæ à nobis allata sunt ordinet, seligat, contrahat. Summà ergo dictorum hæc erit.

I° Nullum in Synodo Tridentinâ nodum, cujus non in eâdem Synodo solutionem inveniant : si Confessio Augustana ejusque Apologia bonâ fide consulantur, difficillima quæque componi, et ea fundamenta poni è quibus nostra dogmata perspicuè deducantur. Nam justificationem Spiritui intus operanti tribuunt, neque à regeneratione aut sanctificatione distinguunt.

II° Bonorum operum post justificationem merita probant.

III° Absolutionem et Ordinationem inter Sacramenta habent : ab aliis Sacramentis recto intellectu non abhorrent.

IV° Liturgiam Græcam, in eâque panis et vini veram ac realem in corpus et sanguinem transmutationem laudant, concomitantiam probant : substantialia Sacramentorum distinguunt ab accessoriis sive accidentariis; neque oblationem ac sacrificium respuunt : orationes pro mortuis adversus Aerium ut utiles admittunt, quo Purgatorii summa continetur.

V° Fidei quæstiones ad Concilia œcumenica referunt; ab Ecclesiâ vetere, ab Ecclesiâ Catholicâ Romanâ dissentire nolunt.

VI° Bernardum, Dominicum, Franciscum, Missam celebrantes, nec modò voventes continentiam, sed etiam omnia nostra sectantes, Sanctorum numero reponunt.

VII° Si ex viri doctissimi decretis hodiernarum quoque patriarchalium sedium ratio habeatur, secunda Nicæna Synodus recipietur, omnes fere controversias ipsa liturgia decidet, Romana liturgia cum orientalibus liturgiis genuina restituetur, omnia probabuntur quæ Latinis Græcisque communia.

VIII° De Papâ fidem nostram, ex Conciliorum Ephesini et Chalcedonensis decretis utrique parti communibus, eorumque perspicuis verbis, facilè conteximus. Idem inferimus ex Milevitani et Arausicani Concilii probatissimis gestis.

IX° Si quartum et quintum quoque sæculum veneremur ac pro normâ habeamus, fatentibus Protestantibus, de cultu reliquiarum et Sanctorum invocatione constabit : Eucharistiæ sacrificium, idque pro mortuis oblatum agnoscemus.

X° Justificationis doctrinam Tridentinæ conformem dabimus, ex communibus decretis, ex illis scilicet quæ adversùs Pelagianos in Conciliis Carthaginensi, Milevitano atque item Arausicano II, adversùs Pelagianos definita sunt. Fidem nostram ex eorum ac sancti Augustini verbis atque sententiis contextam agnoscent.

His addantur viri clarissimi de Transsubstantiatione, de sacrificio, de Sanctorum cultu, de imaginibus, aliisque pacificæ ad luculentæ interpretationes : jam si non omnia, certè summa confecta sunt.

C. *Quæ à Protestantibus postulari, quæ à Romano Pontifice aut à Concilio concedi posse videantur.* — Ex his ergo edatur formula : subscribatur; jam fide constitutâ, sequentibus postulatis cum Sede apostolicâ pertractandis locus erit, posito discrimine inter civitates ac regiones in quibus nullus sedet catholicus episcopus, ac sola viget Augustana Confessio et alias :

I° Ut in illis quidem superintendentes subscriptâ formulâ suisque ad Ecclesiæ communionem adductis, à catholicis episcopis, si idonei reperiantur, ritu catholico in episcopos ordinentur, in aliis pro presbyteris consecrentur et catholico episcopo subsint.

II° In eodem priore casu, ubi scilicet sola viget Confessio Augustana nullique catholici episcopi sedem obtinent, si ipsis ita videatur ac Romano Pontifici, consultis etiam Germanis ordinibus, novi episcopatus fiant et ab antiquis sedibus distrahantur : ministri item in presbyteratum catholico ritu ordinentur et sub episcopo curati fiant : iidem novi episcopatus catholico archiepiscopo tribuantur.

III° Novis episcopis ac presbyteris quàm optimè fieri poterit reditus assignentur : sedulò agatur cum Romano Pontifice ut de bonis ecclesiasticis lis nulli moveatur.

IV° Episcopi Confessionis Augustanæ, si qui sunt de quorum successione et ordinatione constiterit, rectam fidem professi, suo loco maneant; idem de presbyteris esto judicium.

V° Missæ solemnes ritu catholico, verbi divini prædicatione post lectum Evangelium pro more interjectâ, celebrentur, commendentur, frequententur : in divinis officiis vernaculâ linguâ quædam concinantur, postea quàm examinata et approbata fuerint : Scriptura in linguam vernaculam versa emendataque, ac detractis additionibus, qualis est vocis illius *sola fides, etc.*, in ipso Pauli textu et aliæ ejusmodi, inter manus plebis maneat, publicè etiam legi possit destinatis horis.

VI° Communicaturi quicumque, ut id faciant in solemni Missâ ac fidelium cœtu sedulò incitentur : de hâc communione sæpe celebrandâ in eamque praxim instituendâ vitâ plebs seriò doceatur : si desint communicantes, haud minùs Missæ fiant, ac celebrans ipse communicet; omnibus presbyteris eo ritu celebrare liceat pietatis studio non quæstu; neque presbyteri tolerentur quibus victûs ratio in solâ Missarum celebratione sit posita[1].

VII° Novi episcopatus seu novæ parochiæ ne monachorum ac monialium cœtus cogantur admittere : ad eos amplectendos adhortationibus, castisque et castigatis ad sui instituti originalem ritum moribus, invitentur.

VIII° A sanctorum ac reliquiarum atque imaginum cultu, superstitiosa quæque et ad lucrum composita, ex Concilii Tridentini placitis[2] atque ibidem traditâ episcopis auctoritate, arceantur.

1. In eo loco codicis quem sinceriorem et castigatiorem esse comperimus, illustrissimus Auctor quædam eraserat, et ad marginem hanc notam propriâ manu apposuerat : *Nota ea quæ deleta sunt fuisse missa ad Mol. et Leibn.* Nos verò erasa à viro oculatissimo et prudentissimo, in contextum admittere noluimus, rati nimirùm D. Bossuet in recolendo hoc suo opere, quâ erat moderatione et modestiâ, forsan timuisse ne de gravioris momenti articulis, inconsulto summo Pontifice, cum Lutheranis transigeret. Verumtamen ne quis apud Protestantes queri possit mutilatum à nobis fuisse codicem, et ut sciant omnes quantâ fide, quantâque diligenti codicum collatione adhibitâ hanc controversiam eliderimus, erasa verba hîc restitui et exhiberi curavimus. Illa autem hæc sunt : « Sacra Eucharistia veram fidem, juxta » præcedentes articulos, semel professis, nullâ novâ cautione sub » utrâque specie tradatur : Sacramenti reverentiæ consulatur.

» Superintendentibus ac ministris in episcopos ac presbyteros » ex hujusmodi pacti formula ordinatis, quandiu erunt superstites, sua conjugia relinquantur; ubi decesserint, cælibes præficiantur, multa probatione, ætate maturâ. » (*Edit. Paris.*)

2. *Sess.* XXV, *De invoc., etc.*

IX° Publicæ preces, Missales, ac Rituales libri, Breviaria, Parisiensis, Rhemensis, Viennensis, Rupellensis, atque aliarum nobilissimarum Ecclesiarum, Cluniacensis quoque Archimonasterii totiusque ejus Ordinis exemplo, meliorem in formam componantur : dubia, suspecta, spuria, superstitiosa tollantur; priscam pietatem omnia redoleant; denique, si fieri potest, œcumenicum Concilium celebretur reformandis moribus ac reliquis errantibus reducendis : relegantur quæ Tridentino Concilio, à Ferdinando Cæsare, et Carolo nono christianissimo Rege sunt proposita; eorum pro conditione temporum ac locorum ratio habeatur; cætera ad reformationem necessaria maturo consilio digerantur.

ARTICULUS VI. — *De Concilio Tridentino.*

CI. *Quod illud Concilium quoad fidem, ubique et in ipsâ Galliâ sine controversiâ receptum sit.* — Operosissimam Protestantibus visam quæstionem de recipiendo Concilio Tridentino ultimo loco ponimus. Ac primùm certum est eam Synodum in fidei rebus ab omnibus Catholicis pro œcumenicâ et irretractabili habitam.

Non desunt qui arbitrentur ab eâ sententiâ procul abesse Gallos, sæpe professos eam Synodum non esse in regno receptam; sed id intelligendum de solâ disciplinâ, de quâ recipiendâ, propter diversas morum locorumque rationes, illæsâ dogmatum fide, sæpe variari contigit; non autem extendendum ad firmam et irreformabilem fidei regulam. Innumerabilia acta exstant in ipso Concilio et post Concilium à regni ordinibus singillatim et universim, regia etiam auctoritate edita, quibus constat intercessiones, quæcumque factæ sunt, non spectare fidem, sed disciplinæ ordinem, regni prærogativam, sive, ut aiunt, *præcedentiam*, libertatem, statum, illæsâ Concilii doctrinâ ac fide, cui episcopi Gallicani in Concilio absolutè subscripserunt, et post concilium adhæserunt, adhærentque, summâ scholarum, ordinum, cœtuum, totius denique regni consensione; ne quis adversùs concilium regni Gallicani auctoritate utatur.

Nihil ergo unquam fiet aut à Romano Pontifice, aut à quoquam unquam Catholico, quo Tridentina de fide decreta labefactentur. Ne non extingui schisma, sed majore impetu integrari incipiat, ut suprà diximus[1], una restat via, quam vir ipse doctissimus commonstravit, ut declarationis in modum omnia componantur.

CII. *Quomodo Tridentinam Synodum admittendam proponamus. Exempla Synodorum* II, V, VI, VII, *generalium; Toletanæ* XIV. — Sanè Protestantes moderatiores illos, viroque clarissimo similes, jam Synodo placabiliores esse oportet, postea quàm ejus dogmata recto intellectu antiqua et sana visa sunt, ut coortæ dissensiones non tam in Synodum quàm in partium studia, crudis adhuc odiis, conjicienda videantur. Quo loco valeat illud Hilarii à nobis sæpe memoratum : « Potest homousion » malè intelligi, demus operam ut bene intelligatur[2]. » Denique eam Synodum, quam à se alienam putant, declarando, intelligendo, approbando suam faciant.

Multis sanè documentis liquet Hispaniarum Ecclesias orthodoxas certis impedimentis ad sextam Synodum neque convenisse, neque vocatas fuisse. Quid ergo egerunt cùm ad eas à Leone II et Benedicto II illa perlata est? nempe id; ut ejus Synodi « gesta synodica iterum examinatione decreta vel » communi omnium Conciliorum (Hispanicorum » scilicet) judicio comprobata salubri etiam divul» gatione in agnitionem plebium transeant[1]. » Sic Synodum quam non noverant, suam esse fecerunt. Quo etiam ritu aliæ Synodi ipsaque adeo Constantinopolitana Synodus ab Occidentalibus adoptata, in secundi œcumenici nomen ac titulum crevit. Sic quintam Synodum, absque Sede apostolicâ celebratam, eadem Sedes apostolica probando fecit suam. Septimam quoque Synodum ab eâdem Sede apostolicâ totâque Orientali Ecclesiâ confirmatam, post aliquot difficultates verborum ac disciplinæ, potiùs quàm rerum ac dogmatum, Gallicana quæ non interfuerat, et tota Occidentalis suscepit Ecclesia, quâ consensione ejus auctoritas ut in Oriente, ita toto in Occidente, eò usque invaluit, ut nunquam postea in dubium revocaretur.

CIII. *An iniqua Synodi sententia, quòd à partibus adversis lata videatur.* — Et quidem Tridentina Synodus apud æquos judices per sese valitura est. Quod autem passim Protestantes objiciunt Concilium illud non esse œcumenicum, eò quòd in illo cum catholicis episcopis ipsi non sederint judices, sed ab adversâ parte latum sit judicium; huic profectò querelæ si daretur locus, nulla unquam Concilia extitissent aut extare possent; cùm nec Nicœna Synodus Novatianos ac Donatistas admiserit, neque unquam hæretici nisi à Catholicis judicari queant, neque qui ab Ecclesiâ secesserunt, nisi ab iis qui unitatem servant. Neque Lutherani, cùm Zuinglianos, factis Synodis, condemnarent[2], eos assessores habuere; nec æquitas sinebat à Catholicâ Ecclesiâ haberi judices, etiam episcopos, Anglicos, Danicos, Suecisos, aperta odia professos; quippe qui ab Ecclesiâ Romanâ ut impiâ, ut idololatricâ, ut antichristianâ recessissent; nedum Germaniæ Protestantis ministros aut superintendentes, qui ne quidem essent episcopi; cùm solis episcopis locum in Synodo deberi universa antiquitas et vir ipse doctissimus fateatur.

Sed hæc contentiosa omittamus : accedant, discutiant, privatim examinent, æquas et commodas ex ipso Concilio repetitas declarationes admittant, acta sua symbolica conferant cum Synodi nostræ decretis, pacificum et catholicum induant animum; sic Tridentinam Synodum sibi quoque haud ægrè œcumenicam facient[3].

CIV. *De ejusdem Concilii anathematismis.* — Video commoveri quosdam adversùs Tridentinos anathematismos, quasi Augustana aliæque Protes-

1. *De Synod.*, n. 88, *col.* 1202. — 2. N. 18, 49.

1. *Leon.* II *Epist.* IV, V. *Conc. Tolet.* XIV. *Can.* IV, V. *Labbe*, *tom.* VI, *col.* 1249, *etc.*, 1280, *etc.* — 2. *Vid. Lib. Concord. pass.*

3. Post hæc verba, in hujus dissertationis codice emendatiore scriptum legimus propriâ Episcopi Meldensis manu tale mandatum : *Il ne faut point décrire le reste du cahier.* Neque ille aperit quâ de causâ, quove consilio ita factum esse voluerit. Credimus quidem in animo habuisse virum doctissimum, quæ ad Leibnitium de Concilio Tridentino gallico idiomate scripserat, ea omnia facere latina, ut in hac una dissertatione celebriorum Protestantium omnes difficultates enodatas haberemus. Sed cùm hanc operam vir illustrissimus sive exsequi supersederit, sive omnino non susceperit, nostri officii esse judicavimus reliquam codicis partem intactam relinquere, quæ summam eorum continet quæ in epistolis ad Leibnitium videre licet, parte secundâ hujus collectionis. (*Edit. Paris.*)

tantium Confessiones mitiores fuerint quæ ubique inculcent adversùs Anabaptistas, Sacramentarios, aliasque sectas, atque adversùs Romanam Ecclesiam suum illud : *damnant, rejiciunt, improbant, tanquam impium, abominabile, idololatricum,* exprobatâ etiam nobis ubique acerbissimis verbis totius Evangelii Christique adeo ipsius ignorantiâ; quæ quàm immeritò jactata sint æqui vident judices.

CV. *Viri clarissimi Leibn. quæstio ex antedictis solvitur.* — Ex his perspicere potest vir clarissimus Leibniz quàm facilis sit solutio quæstionis, in quâ summam ipsam difficultatis reponit : « Utrùm » nempe qui ita sunt affecti, ut Ecclesiæ judicio se » submittant, eò sint hæretici, quòd certi cujusdam » Concilii recusandi idoneas rationes habere se pu» tent : et cùm talis questio facti sit, an non eo loco » sint apud Deum, et in foro poli, ut aiunt, ac si » illa Ecclesiæ definitio non esset edita, quia non » sunt pertinaces[1]. » His enim ipse verbis quæstionem proponit, datâ ad clarissimum Pelissonium epistolâ, 3 jul. 1692, subditque : « Patres Basi» leenses haud alio fundamento impulsos videri, ut » ad condescensum suprà memoratum devenirent. » Quæ quidem quæstio duas habet partes : altera est, utrùm qui ita affectus, et sit pertinax et hæreticus, ad quam affirmativè : altera, utrum exemplo Concilii Basileensis sublevari possit, ad quam negativè respondemus.

Ac primam quidem partem ut demonstremus, statuimus primùm pertinacem haberi eum in negotio fidei, qui suo judicio invincibiliter adhæret, postposito Ecclesiæ universæ judicio : hæreticum verò qui eo modo sensuque est pertinax. Quo posito, aio eos de quibus agitur, ante omnia esse pertinaces; quia quanquam id præferunt, se ita esse comparatos ut ecclesiastico judicio subsint, reverâ tamen refragantur.

Nempe eam excusationem obtendunt, non Ecclesiæ quidem universim, sed tantùm certis de causis, certi cujusdam Concilii à se detrectari auctoritatem atque sententiam, qui sit error facti. Atqui ea excusatio mera est cavillatio. Quam enim causam adducunt hujus Synodi refellendæ, eâ causâ omnem Synodum, quamcumque voluerint atque utcumque voluerint, æquo jure abjicere possent. Nam profectò id obtenderunt, hodieque obtendunt, ut vidimus, certam illam Synodum simul et judicis et adversarii sustinuisse partes, quod esset iniquissimum : atqui possibile non est alio jure agi, neque hæreticos ab aliis judicari quàm à Catholicis; hoc est, ab iis quos adversarios habeant : quod quidem si absonum judicatur, nec id fieri potest ut ullum ecclesiasticum judicium valeat, nisi adversâ parte ultro consentiente; quo uno, uti prædiximus, omnis Ecclesiæ concidit auctoritas, neque ullus contumax, ullus hæreticus haberi aut decerni possit.

Quare nec id verum est quod eruditus Leibniz profitetur, à se abjici tantùm unam certam Synodum. Pari enim jure necesse est abjici omnes Synodos, in quibus condemnati sunt illi quorum Protestantes sive Lutherani tuentur sententiam, neque eorum causa aliter stare possit. Rejectâ enim licet aut suspensâ ad eorum placitum Tridentinâ Synodo, facilè tamen intelligunt ab anteactis Synodis constitutam non modò realem illam quam ipsi admittunt præsentiam, sed etiam quam negant Transsubstantiationem, Sacrificium, idque pro mortuis, Missasque privatas et communionem sub unâ specie, primatum Papæ jure divino, Purgatorium, cultumque Sanctorum atque imaginum, bonorumque operum merita, aliaque omnia in quibus nostræ versantur controversiæ. Quare in apertè petunt, non modò ut Tridentina Synodus, sed etiam omnes illæ quæ à mille annis habitæ sunt, suspendantur, quantàvis christiani orbis consensione gaudeant : neque aliâ de causâ quàm quòd ab adversariis prolatum sit judicium. Quo admisso, primùm ipse Berengarius reviviscet; neque Zuingliani, ut à Luthero Lutheranisque factum est, rei judicatæ auctoritate premi possint, eòque minùs valitura est apud illos hæreticos Ecclesiæ sententia, quòd in eâ definitam unà cum reali præsentiâ Transsubstantiationem Lutherani rejiciunt, rescisso ex eâ parte ecclesiastico judicio, totius orbis licet consensione firmato. Neque eo loco res stabunt; semel enim emotâ Ecclesiæ auctoritate, novi Pelagiani, novi Ariani, novi Nestoriani adversùs Ephesinum et Chalcedonense, atque aliud qualecumque judicium pari jure consurgent, omnesque hæretici ab omni condemnatione solventur, si id tantùm edixerint se ab adversariis condemnatos fuisse.

Itaque nec illud valet quod ait clarissimus Leibniz, hanc quidem unius facti esse quæstionem; cùm enim ex eo facto, quod vocant, omnis ecclesiasticorum judiciorum ratio pendeat, nihil est quod ad constabiliendam fidem pertineat magis. Ac si hæc pro facti quæstione habeatur, erit item facti questio utrùm in terris vera aliqua Ecclesia sit, aut quænam illa sit; neque enim hoc minùs facti erit, quàm illud quod obtendunt. Tum si ad evitandam pertinaciæ notam, id sufficere putant, ut universim fateantur se Ecclesiæ esse subjectos, licet aut quæ illa sit, aut ubi sit nesciant, nempe id superest, ut nullus jam pertinax, nullus hæreticus habeatur, certusque aditus pateat ad eam quam vocant religionum indifferentiam; quod item efficitur si dixeris : volo quidem Concilio me esse subditum, sed cui, non liquet. Construatur enim quàm optima videbitur ratione Concilium; tamen nihil vetabit quominus dicas eorum esse numero quæ certis quidem de causis recusare possis, atque eam meri facti esse quæstionem; quâ causâ et anteacta et secutura Concilia æquè convelluntur, neque ullo loco licebit consistere, cùm, quocumque hæseris, semper invenias ab adversariis judicatos adversarios, neque rem aliter fieri aut excogitari posse.

Et in anteactis quidem sæculis, si totis mille annis ignoratum est ubi esset Ecclesia, quodve esset legitimum Concilium, et an nullum ejusmodi aut fuerit, aut esse potuerit, nihil erit causæ cur non ad altiora tempora procedat fluctuatio, caducaque sint omnia. De secuturis verò Conciliis idem erit judicium, cùm nulla unquam ratio allegari possit, cur illud, cui te vis esse subditum, potiori præ cæteris jure habeatur, aut majori omnino consensione factum. Calvinistæ, Anabaptistæ, Sociniani, uno verbo, quotquot in Concilio non aderunt ut judices, se ab adversariâ partes damnatos vociferabuntur, tamque incertum relinquent posteris hujus Concilii statum, quàm anteriorum fuisse Protestantes con-

1. *Lett. de M. Leibnitz à M. Péliss., du 3 juill.* 1692, *inf. part.* II.

tendunt. Summa : vel hoc Concilium erit infallibile; cur ergo non eodem jure cætera? vel non erit; quæ ergo huic major præ cæteris fides?

Quamobrem quisquis profitebitur se Ecclesiæ esse subditum, seipsum decipiet quoad eò devenerit, ut certâ fide credat unam esse Ecclesiam firmis Christi promissis ad omni errore tutam; in eâque proinde semper esse pastores, et judices fidei quæstionum, quos haud magis licet habere pro adversariis quàm Christum ipsum.

Jam quærimus an clarissimus Leibniz eique similes in eâ sint sententiâ, necne? Atqui in eâ quidem esse videntur, profiteri visi universalem Synodum, atque adeo illam quæ repræsentet Ecclesiam, esse infallibilem, cujus etiam judicio qualecumque futurum sit, stare se recipiant. Rursus autem ab eâ sententiâ abhorrere videntur; quippe qui eam sectentur Ecclesiam quæ dogma contrarium statuat, et concedi sibi velint anteactis sæculis multa inutilia vel falsa de fide edita esse decreta, unâque liturâ mille annorum gesta deleri postulent, nullâ omnino causâ, cur pluris sit illud quod pro fidei regulâ habere velle se fingunt.

Quid enim? an anteacta Concilia labefactari putant, quòd Papâ convocante ac præside gesta sint, nullis vocatis nisi suæ communionis episcopis? Atqui non aliam novæ Synodo conditionem dicunt, neque alios ad eam nisi episcopos, eosque Romano Pontifici reconciliatos convocant. An dicent anteactis Synodis non eamdem quam huic præscriptam esse regulam? Atqui non aliam figunt quàm Scripturam, accedente consensu præcedentis Ecclesiæ, neque demonstrare possunt aliam unquam fuisse propositam. An dicent liberius futurum Concilium, eò quòd decisio facienda sit ad pluritatem votorum? Atqui nunquam aliter gestum fuisse constat. Itaque id unum erit in novâ Synodo singulare, quòd ad illud celebrandum apposita sit conditio ut litigantes quoque inter judices sedeant; quo uno omnis ecclesiastici judicii ratio conturbetur.

Neque melior erit Protestantium conditio, si aliud causæ obtenderint, puta istud : in illo Concilio quod recusant, omnia pravis malisque coitionibus esse gesta. Eâ enim ratione nihil agent, quàm ut, aliis verbis, hæreticis omnibus suas excusationes inviolatas relinquant; quippe cùm victi nunquam non vocaturi sint pravorum coitionem aut conjurationem eam quâ condemnati sint, nec Dioscoritæ cessabunt Catholicos Chalcedonensi Synodo addictos, *Melchitas*, hoc est, regiæ factionis sectatores dicere; Nestoriani obtendent adversùs Ephesinam Synodum, Cyrilli ac Nestorii, sediumque Alexandrinæ ac Constantinopolitanæ contentiones, Sedem apostolicam in partium studia pertractam, ejusque adeo prævaluisse auctoritatem, ut etiam Ephesina Synodus edixerit damnatum à se esse Nestorium Cœlestini Papæ cogentibus litteris. Quæ se audiantur, verum omnino erit nullum haberi posse legitimum et omni exceptione majus Concilium, et credituros omnes quidquid collibuerit.

Atque ut omnia nostra momenta in unum colligamus, simulque secundùm clarissimi Leibniz vota ad exactissimam normam probationes exigamus; cùm viderimus Concilium quod solum et publicè pro œcumenico se gerat, ita ut ab eo nemo se separet, qui non ab eâ quoque quæ Concilium agnoscat, ab eoque agnoscatur, Ecclesia pariter separetur; si quis illud Concilium rejicere aut pro suspenso habere quovis quæsito colore præsumat, eâque maximè causâ quòd à separatis pro adversario habeatur, omnia Concilia subruuntur, eòque res reducitur, ut ecclesiastica judicia nec sint possibilia, anarchia valeat et quisque ad libitum fidem suam informet; quâ sententiâ dicimus constare eam, quæ hæresim aut hæreticum constituat, pertinaciam. Si enim, ut ea nota devitetur, dulces sermones ac moderata verba sensaque sufficerent, pertinaces ab aliis, hoc est, hæretici à Catholicis nullo certo discrimine haberentur. Sed ut discernatur ille pertinax, qui idem est hæreticus ex apostolico præcepto evitandus[1], hæc ei propria et incommunicabilis adhæret nota, quòd ita sit affectus, ut in suo judicio tantam vim auctoritatemque collocet, quantam nullam in terris superiorem agnoscat, aut simplicioribus verbis, ut suo potiùs sensui quàm Ecclesiæ decretis hæreat. Eò autem devenitur per eam quæ nunc in medium adducitur methodum; ergo eâ methodo non nisi pertinaces hæreticique fiant; quæ prior pars erat solvendæ quæstionis.

CVI. *Discrimen condescensûs Patrum Basileensium, et ejus qui à Protestantibus proponitur.* — De Basileensium condescensu jam diximus, eaque facilè demonstrarent, nihil eo juvari Protestantium postulata. Nam illi quidem concesserunt, ut in suâ Synodo discuteretur articulus de quo in Constantiensi Synodo decretum factum erat; sed apertè professi eam discussionem non ita institutam quasi de re dubiâ, sed ad elucidationem, ad instruendos imperitos, ad convincendos contumaces, ad infirmos in decretis ac fide Constantiensis Concilii confirmandos : Protestantes verò de Tridentini aliorumque Conciliorum decretis, quasi re integrâ deliberari petunt, nullâ eorum habitâ ratione; quæ quidem quàm immensum discrepent nemo non videt.

Sanè confitemur Bohemos in communionem admissos, licet illum articulum nondum admitterent, neque Concilio Constantiensi fidem habere viderentur; sed interim Concilio Basileensi sese submittebant, quâ in re à Protestantibus mirum in modum dissidebant.

Primùm enim Protestantes se quidem Concilio submittunt, sed futuro, necdum convocato nec fortè convocando sexcentis impedimentis undique suborturis; Bohemi verò, Concilio inchoato jamque existenti in illustri civitate, ad quod ipsa quæstio continuò deferretur.

Secundò, Bohemi quidem se Basileensi submittunt Concilio, tanquam directo à Spiritu sancto adeoque infallibili, atque Ecclesiæ infallibilitatem agnoscunt, ut vidimus; Protestantes verò nil tale apertè profitentur; quin potiùs ea fides, illorum decretis à quibus nondum dicesserunt, omnino repugnat; ex quo illud sequitur, Bohemorum quidem causam decreto Concilii statim finiendam, Protestantium verò alia in dissidia facilè erupturam.

Tertiò, Bohemi Ecclesiam Romanam Catholicam pro unâ verâque Ecclesiâ habebant, neque eam aut ejus Concilium adversæ partis loco reponebant;

1. *Tit.*, III. 10.

imò verò eam, atque ex eà unà congregatam Synodum Basileensem pro vero summoque et indubitato judice agnoscebant; quo circa nec pastores suos judicum loco, sed supplicum numero esse postulabant : Protestantes verò, secessione factà, eamdem Ecclesiam pro parte adversà habent, neque ullam agnoscunt legitimam Synodum, cui non litigantes assistant ut judices; quo uno concidere omnem ecclesiasticorum judiciorum rationem, hæresesque et schismata immedicabilia fieri ostendimus, resque ipsa loquitur.

Quartò, Bohemi nihil detrahebant Synodorum auctoritati. De unà Constantiensi tacere velle videbantur, neque ex causà generali, quæ ad anteacta Concilia trahi posset, qualis esset illa : quòd ex parte adversà congregata esset; verùm exceptione quâdam singulari, quòd in eà Synodo inauditi damnati essent, quòd, datà audientià, à Basileensibus facilè reparari posset : contrà Protestantes non id obtendunt quòd inauditi damnati sint; sciunt enim nunquam negatam esse audientiam, salvosque conductus, quales postulassent, esse concessos; verùm illud objecerunt pastores suos, nullâ licet verà episcopali ordinatione suffultos, utcumque securos, non tamen partium loco audiri, sed judicum auctoritate assidere debuisse; alioquin testabantur detrectari à se judicium ut iniquissimum, et ab adversà tantùm parte prolatum; quæ causa cùm ad anteacta Concilia traheretur, non uni certo Concilio, ut quidem præferunt, certis rationibus auctoritatem detrahunt, sed omnia Concilia supra mille annos unâ liturâ obducunt, errantemque et auctoritate cassam per tot sæcula inducunt Ecclesiam; neque ullam pandunt viam, quà anteactis secuturisve sæculis potior aut validior esse videatur, uti prædiximus.

Quintò, Bohemi de uno tantùm articulo contendebant, eoque facilè conciliabili, imò conciliato, si concordati vim rationemque caperent : Protestantes verò nihil non commovêre, concussis etiam Ecclesiæ fundamentis, eversis quippe perpetuæ divinæ assistentiæ promissionibus, detractoque Ecclesiæ Spiritûs sancti magisterio; quo fit eorum causà, non nisi refectà totà semel Ecclesià, pro illæsà atque integrà haberi queat.

Denique etsi cum Bohemis de Constantiensi Concilio per œconomiam taceretur, sanè se submittebant ultro Basileensi Concilio, ex capite *Frequens* Constantiensis Concilii convocato, ejusque decretis palam inhærenti, imò apertè professo se ab eorum auctoritate nunquam recessurum, in eo quoque articulo de quo cum Bohemis agebatur, ut ex Actis ostendimus; quamobrem certo esset futurum, ut Constantiensia decreta firmarentur, quemadmodum factum est, Bohemique, presso scilicet Constantiensis Concilii nomine, in Basileensi, quod æquipolleret, illud agnoscerent. At ab eo Concilio quale Protestantes postulant, nil nisi odia et schismata expectari possunt; cùm illud coaliturum sit ex partibus de summâ religionis pugnantibus, abolitis etiam quæ à mille annis gesta sunt, tanquam à tot sæculis nulla christianistas, nulla legitima veraque Ecclesia superesset. Quæ omnia Protestantium postulata, cùm à Basileensium condescensu toto cœlo distent, nempe id sequitur, non modò ex eo exemplo nihil eorum sequi quæ nunc postulant, verùm etiam, cùm in eo maternæ Ecclesiæ charitas, ad extremos usque limites processerit, quidquid ultrà petitur absurdum et iniquum videri.

CVII. *Postremum argumentum quo Protestantes inexcusabiles habeantur : hujus scripti conclusio.* — Huc accedit postremum argumentum, quod nullam Protestantibus, in casu à clarissimo Leibniz proposito, excusationem relinquat. Res autem uno verbo transigitur ex epistolâ 13 julii ad religiosissimam Brinon, datâ 1692, quâ quidem ille questus de fidei definitionibus, ut ipsi quidem videtur, non necessariis, hoc addit : « Si definitiones illæ interpretationibus moderatis salvæ esse possint, bene omnia processura; » atqui ex ejus sententià hæ definitiones salvæ esse possunt domini Abbatis Molani moderatis interpretationibus in maximis controversiis, ex quibus de reliquis æstimari possit; bene ergo nobis procedunt omnia, nihilque causæ subest cur amatores pacis ad unitatem non redeant, rei futuri schismatis, nisi redierint.

Quo loco notandum illud, interpretationes eas non ita proponendas tanquam ab Ecclesià Romano-Catholicà adhuc reposcendæ videantur; quippe quas ostenderimus claris perspicuisque Synodi Tridentinæ decretis ac verbis contineri. Quascumque enim declarationes Abbas doctissimus attulit de Justitià christianà, de Transsubstantiatione, de Sacrificio, de invocatione Sanctorum, de Imaginum cultu, et aliis ejusmodi, eæ in Tridentinà Synodo, ex eâque relatis decretis facilè reperiuntur; de quibus articulis, si rectè apud nos et inculpatè doceatur, nihil erit cur aliis longè minoris momenti pax ecclesiastica retardari existimetur. Summa ergo rei confecta est, neque remanere in sententià, aut à nostro consortio separari licet, nisi eos qui jam in schismate obdurent aut salutem negligant.

Neque respondere oportet ejusdem Abbatis de Lutheranis dogmatibus declarationes æquè esse probabiles, adeoque omnia utrique æquo jure esse. Primùm enim constat cùm nos ii simus à quibus facta secessio est, eos quoque esse ad quos redeundum, si salvà conscientià, fieri possit, nostraque doctrina sana et antiqua sit. Atqui talem esse Abbas amplissimus evicit in præcipuis articulis, ex quibus de cæteris æstimari potest, ut diximus; ad nos ergo redeundum, nullaque excusatio superest dissentientibus.

Præterea liquet interpretationes eas, quibus Abbas doctissimus Lutherana dogmata emollit, non esse æquè authenticas ac nostras, cùm hæ Tridenti publicà, illæ privatà tantùm clarissimi Abbatis auctoritate constent.

Jam illud certissimum, multa Lutherana dogmata, verbi causà Ubiquitatem, atque decretum illud : *Bona opera ad salutem non esse necessaria*, nullà interpretiatione colorari posse; itaque dominus Abbas ea dogmata procul à christianis auribus amandari sinit. Nihilo tamen secius prima illa de Ubiquitate tam absona, tam portentosa doctrina, auctore Luthero, totà ferè sectà invaluit : altera verò de bonis operibus ad salutem non necessariis publico decreto nusquam antiquato firmata remanet, atque in Protestantium scholis ecclesiisque passim obtinet.

Atque hinc liquidò confirmatur Ecclesiæ Catholicæ de suà infallibilitate suarumque definitionum

certâ ac perpetuâ veritate sententia. Nam cum inter ejusmodi definitiones nullæ sint quæ Protestantium judicio tot erroribus scatere videantur ac illæ Tridentinæ, illud tamen efficitur Abbatis doctissimi interpretationibus ex ipso Concilio sumptis, plerasque earum et esse inculpatas et antiquæ Ecclesiæ consensione niti, quod certo argumento est, Christum et Ecclesiæ suæ adfuisse olim, nec postremis quoque temporibus defuisse.

Hinc ergo illud existit, clarissimum Leibnitz aliosque quibus placent Abbatis doctissimi conciliationes, absit verbo injuria, non excusari iis à schismate hæresique ac pertinaciâ : primùm quòd exceptiones quas adhibent Conciliis, ex eorum sententiâ in suspenso habendis, ejusmodi sint, quibus omnium ecclesiasticorum judiciorum pacisque ipsius christianæ ratio convellatur; tum quòd nullum exemplum habeant ejus quem postulant condescensûs, cùm Basileensis ille, quem meritò arbitrentur fuisse vel maximum, nihil proficiat, denique quòd Tridentinæ definitiones tot Protestantium affectæ probris, bene tamen intellectæ, doctissimi Abbatis sententiâ inculpatæ habeantur; quo fit ut Abbas doctissimus, rerum agendarum tantùm ordine commutato, suis viam pacis, prout animo conceperat, ac velut salutis portum aperuerit.

Unum corpus et unus spiritus. Ephes., IV, 4.

Meldis, mensibus Aprili, Maio, Junio et Julio an. M. DC.XCII.

RÉFLEXIONS

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR L'ÉCRIT DE M. L'ABBÉ MOLANUS.

AVANT-PROPOS,

Où l'on explique l'ordre et le dessein de ces réflexions.

L'ÉCRIT de M. l'abbé Molanus est divisé en deux parties : dans la première, il propose les moyens de parvenir à une réunion, qu'il appelle préliminaire : dans la seconde, il entre dans le fond des matières; et après avoir concilié les plus importantes, il renvoie les autres au concile général, dont il marque les conditions.

Je ne vois rien dans cet écrit de plus essentiel, ni qui facilite plus la réunion, que la conciliation de nos controverses les plus importantes, faite par l'illustre et savant auteur; et c'est ce qu'il faut poser comme un fondement solide de la réunion; après quoi, l'on considérera ce qui regarde le procédé qu'on devra tenir en tout le reste qui sera jugé nécessaire.

Je commencerai donc par cet endroit-là, et je démontrerai d'abord que si l'on suit les sentiments de M. Molanus, la réunion sera faite ou presque faite; en sorte qu'il ne lui reste plus qu'à faire avouer sa doctrine dans son parti, pour avoir véritablement prouvé que la réunion qu'il propose n'a point de difficulté.

Pour procéder avec ordre, et me rendre plus intelligible, je divise nos controverses en quatre chapitres : le premier, de la Justification : le second, des Sacrements : le troisième, du Culte de Dieu et des Rits ou Coutumes ecclésiastiques : le quatrième et dernier, des moyens d'établir et de confirmer la foi, où l'on traitera de l'Ecriture, de l'autorité de l'Eglise et des traditions.

On va voir, dans ces quatre chapitres, les articles les plus essentiels conciliés par M. l'abbé Molanus; et afin qu'on ne pense pas que les avances que la vérité et la charité lui font faire, viennent en lui d'un esprit particulier, je montrerai en même temps qu'elles sont conformes aux livres symboliques de ceux de la Confession d'Augsbourg, que j'appellerai *Luthériens*, pour abréger le discours, et aussi parce qu'ordinairement ils ne s'offensent pas de ce nom.

Ils appellent livres symboliques ou authentiques, ceux qui tiennent lieu parmi eux de Confession de foi, dans lesquels sont compris la Confession d'Augsbourg avec son Apologie, écrite par Mélanchton, et souscrite de tout le parti, les articles de Smalcalde pareillement souscrits de tout le parti, Luther étant à la tête, et la petite Confession du même Luther, qui est rangée parmi les livres les plus authentiques. Ce sont les Actes que je citerai dans cet écrit pour garants de la doctrine que j'attribuerai aux Eglises luthériennes.

PREMIÈRE PARTIE,

CONTENANT LES ARTICLES CONCILIÉS.

CHAPITRE PREMIER.

De la Justification.

I. *De quels points nous sommes d'accord ; et premièrement, que la justification est gratuite.* — Sur ce chapitre, je remarquerai en premier lieu, les choses dont nous sommes déjà d'accord, catholiques et luthériens également, en sorte qu'il n'est pas besoin d'y chercher de conciliation, puisqu'elle est déjà toute faite.

Premièrement donc, nous sommes d'accord qu'en quelque manière qu'il faille prendre la justification, soit comme la prennent les luthériens, pour la non imputation du péché, et l'imputation de la justice de Jésus-Christ qui a satisfait pour nous, soit pour l'infusion de la grâce sanctifiante, qui, en emportant le péché, rende en même temps l'âme sainte et agréable à Dieu ; nous sommes, dis-je, d'accord qu'en quelque façon qu'on la prenne, elle est purement gratuite; et l'on ne peut pas nier que ce ne soit là le sentiment des catholiques; puisque, comme dit le concile de Trente[1], « de toutes les » choses qui précèdent la justification, soit la foi » ou les bonnes œuvres, aucune ne la peut mé» riter; autrement la grâce ne serait pas grâce; » d'où ce concile conclut « qu'on est obligé de croire » que la rémission des péchés n'est accordée, et ne » l'a jamais été que gratuitement par la divine mi» séricorde, à cause de Jésus-Christ. »

Il faut donc que les luthériens cessent de reprocher, comme ils le font aux catholiques[2], qu'ils croient être justifiés et recevoir la rémission de leurs péchés par leurs mérites; puisqu'ils font pro-

1. *Sess.* VI, *cap.* VIII, IX. — 2. *Confess. d'Augsb., chap.* XX. *Apolog., chap. de la justif. et rép. aux object., p.* 62, 72, 102, 103, *dans le livre de la Concorde.*

fession de ne la devoir qu'à la pure bonté de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ. Le concile de Trente ne nie pas que les mérites de Jésus-Christ ne soient à nous; puisqu'il confesse au contraire qu'ils nous sont appliqués et *communiqués*, sans quoi il n'y aurait point de salut pour nous. Nous n'avions donc pas besoin de la Réforme luthérienne pour nous apprendre que Jésus-Christ seul a pu satisfaire pour nos péchés et que par la bonté de Dieu sa satisfaction nous est imputée, comme si nous avions satisfait nous-mêmes. Aussi le concile de Trente n'a-t-il pas nié que, pour être justifiés, nous eussions besoin de l'imputation de la satisfaction et de la justice de Jésus-Christ, mais seulement *que nous fussions justifiés par cette seule imputation*, *avec exclusion de la grâce*[1], par laquelle nous sommes faits justes intérieurement.

Ainsi nous sommes d'accord que c'est purement à cause de Jésus-Christ et de ses mérites, que Dieu cesse de nous traiter comme pécheurs; et si nous disons qu'en nous justifiant, il fait quelque chose de plus que de cesser simplement de nous imputer nos péchés, on voit clairement que cela n'est autre chose qu'une augmentation de son bienfait. C'est ce qu'on expliquera encore plus dans la suite; mais il nous suffit à présent de remarquer que c'est un point convenu de part et d'autre, que la rémission des péchés est purement gratuite et accordée aux seuls mérites de Jésus-Christ, qui est le point le plus essentiel dans cette matière.

II. *Du mérite des bonnes œuvres.* — Quoique la justification soit gratuite, il ne faut pas pour cela rejeter le mérite des bonnes œuvres après que nous sommes justifiés; ce que saint Augustin a expliqué dans ces termes : « Les justes n'ont-ils donc aucun » mérite? ils en ont certainement, parce qu'ils » sont justes, mais ils n'en ont eu aucun pour être » faits justes[2]; » et il ne devrait point y avoir de difficulté sur cet article, si l'on s'en tenait aux termes de la Confession d'Augsbourg, où l'on répète trois et quatre fois, que « les bonnes œuvres » sont de vrais cultes, et qu'elles sont méritoires, » parce qu'elles méritent des récompenses et en » cette vie et en l'autre, et dans la vie éternelle[3]. » Les catholiques n'en demandent pas davantage; et parmi les dons que les bonnes œuvres méritent en cette vie, la même Confession d'Augsbourg marque expressément l'augmentation de la grâce; et l'on y loue un passage de saint Augustin, où il dit, *que la charité mérite l'augmentation de la charité*, ce qui en effet est enseigné par ce saint docteur en ces termes : « Celui qui aime a le Saint-Esprit, et en le » possédant il mérite de le posséder davantage, et » conséquemment d'aimer davantage[4]. »

Cette doctrine de la Confession d'Augsbourg est amplement confirmée dans l'Apologie[5], où il est expressément porté « que les bonnes œuvres sont mé- » ritoires, non pas à la vérité de la rémission des » péchés, de la grâce ou de la justification, mais de » beaucoup d'autres récompenses corporelles ou » spirituelles, et en cette vie et en l'autre. Car, » poursuit-elle, la justice de l'Evangile regarde la » promesse de la grâce, et reçoit gratuitement la » justification et la vie; mais l'accomplissement de » la loi, qui se fait après la foi, regarde la loi; et à » cet égard la récompense nous est offerte et nous » est due, non pas gratuitement, mais selon nos » œuvres; à condition toutefois que l'on reconnaisse » que ceux qui méritent ces récompenses sont jus- » tifiés avant que d'avoir accompli la loi, » ce qui est très-véritable. Et voilà, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, qui est reçue comme authentique dans tout le parti, l'expresse doctrine de l'Eglise catholique.

M. l'abbé Molanus reconnaît que ces choses sont contenues dans les écrits authentiques du luthéranisme; et pour les ramasser en peu de mots, on y voit que les bonnes œuvres des hommes justifiés sont méritoires, qu'elles méritent en cette vie l'augmentation de la grâce, et en l'autre, d'autres récompenses : que ces récompenses leur sont dues et leur sont rendues, non pas *gratuitement*, mais à cause *de leurs bonnes œuvres;* or ces récompenses de l'autre vie, c'est ce qui s'appelle, dans l'Ecriture, la vie éternelle, laquelle aussi notre auteur avoue qu'on peut mériter, sinon pour le premier degré, du moins quant à l'augmentation, ce qui suffit, selon lui, pour faire dire qu'on mérite la vie éternelle.

Et en effet, saint Augustin, si souvent loué dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie, dit sans hésiter : que la vie éternelle est due « aux » bonnes œuvres des saints, et qu'elle ne laisse pas » d'être appelée grâce, parce qu'encore qu'elle soit » donnée à nos mérites, ces mérites auxquels on la » donne nous sont eux-mêmes donnés[1]. » Voilà, pour la vie éternelle. Et pour l'augmentation de la grâce, le même saint enseigne « qu'on mérite par » la grâce l'accroissement de la grâce, afin que par » cet accroissement de la grâce dans cette vie, on » mérite aussi la perfection dans la vie future[2]. » Il est aussi décidé dans le concile d'Orange, un de ceux que notre auteur reconnaît pour authentiques; « que la récompense est due aux bonnes œuvres » qu'on fait, mais que la grâce qui n'est point due, » précède afin qu'on les fasse[3]. »

III. *De l'accomplissement de la loi.* — On voit, par cette doctrine, qu'il n'y a point de difficulté sur l'accomplissement de la loi. Car il y a un chapitre exprès dans l'Apologie, où l'on fait voir que le juste accomplit la loi; et c'est de ce chapitre qu'est tiré le passage qu'on vient de voir sur cet accomplissement. Et en effet, pour le nier, il faudrait nier l'Apôtre même, qui dit *que celui qui aime le prochain accomplit la loi;* et encore : *que la dilection ou l'amour est l'accomplissement de la loi*[4]. Ce n'est donc point une matière de dispute, si la loi peut être accomplie; puisqu'on est d'accord qu'elle l'est par la charité que le Saint-Esprit a répandue dans les cœurs[5]; mais en même temps on est d'accord que cet accomplissement de la loi ne peut-être poussé en cette vie jusqu'à l'entière exclusion du péché, quoique cette exclusion puisse être poussée jusqu'à en détruire le règne, selon ce que dit saint Paul[6] : *Que le péché ne règne point en votre corps mortel, en sorte que vous obéissiez à ses*

1. *Sess.* VI, *Can.* II. — 2. *Epist.* CXCIV *al.* CV, *n.* 6, *ubi sup.* 3. *Confess. d'Augsb.*, *art.* IV, *et chap. des bonnes œuvres.* — 4. *Tract.* LXXIV *in Joan ubi sup.* — 5. *Rép. aux object. dans le liv. de la Concorde*, *p.* 16.

1. *Ep.* CXCIV *al.* CV. *De corr. et gratiâ*, *c.* XIII, *n.* 41, *ubi sup.* — 2. *Ep.* CLXXXVI *al.* CVI, *n.* 10, *ubi sup.* — 3. *II. Conc. d'Orange*, *chap.* VIII. — 4. *Rom.*, XIII. 8, 10. — 5. *Idem*, V. 1. — 6. *Ibid.*, VI. 12.

désirs. Ainsi, encore que la convoitise ne cesse de combattre en nous l'amour de Dieu, elle n'empêche point qu'il ne prévale, et notre savant auteur le reconnaît avec nous. Il y a donc en nous une véritable justice par le règne de la charité, encore qu'elle ne soit point absolument parfaite, à cause de la répugnance et du combat de la convoitise. C'est pourquoi tous les catholiques reconnaissent dans le concile de Trente[1], « qu'on ne peut pas vivre sans » péché en cette vie, et qu'on y a continuellement » besoin de dire : *Pardonnez-nous nos offenses ;* » ce que Dieu permet, dit saint Augustin, afin que dans ce besoin continuel de demander le pardon de nos fautes, nous n'oubliions jamais notre néant.

Mais encore que notre justice ne soit jamais assez parfaite pour exclure tout péché, M. Molanus demeure d'accord qu'elle exclut les péchés mortels, et ceux qu'il appelle contre la conscience, ceux, en un mot, dont saint Jean dit : *que celui qui demeure en Dieu ne pèche pas*[2]; et saint Paul : *que celui qui les fait n'entrera jamais dans le royaume de Dieu*[3]. Par là donc, encore un coup, il y a en nous une véritable justice, et même une sorte de perfection convenable à l'état de cette vie; ce qui fait qu'il est si souvent parlé dans l'Ecriture, des parfaits, des œuvres parfaites, de la parfaite charité. Et pour ce qui est de ces péchés, sans lesquels on ne vit point sur la terre, saint Augustin nous donne beaucoup de courage pour les combattre et les vaincre, lorsqu'il dit « que celui qui aura soin de les effacer par des » aumônes et des bonnes œuvres, méritera de sortir de cette vie sans aucun péché, encore qu'il ne » soit pas sans péché durant le cours de cette vie; » parce que, comme il n'est pas sans péché, les remèdes pour les effacer ne lui manquent pas[4]. »

Telle est donc cette perfection à laquelle nous devons tendre en cette vie; et elle est si grande, qu'elle fait dire à saint Paul : *J'ai bien combattu, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi, du reste, la couronne de justice m'est réservée; et le Seigneur, ce juste juge, me la rendra en ce jour*[5]; et encore : *Dieu n'est pas injuste, pour oublier vos bonnes œuvres*[6]; par où l'on voit que la couronne de justice, c'est-à-dire, la vie éternelle, ne nous est pas seulement accordée par miséricorde, mais encore rendue par justice; ce que l'ancienne Eglise, et après elle les luthériens mêmes dans l'Apologie, ont appelé une *dette;* et c'est aussi la même chose qu'on a toujours exprimée par le mot de *mérite*.

IV. *De la promesse de l'acceptation et du pardon dont nous avons toujours besoin.* — Il ne faut pas croire pour cela que cette dette, cette justice, ce mérite emporte avec soi, du côté de Dieu, une obligation rigoureuse de nous donner son royaume, indépendamment de sa promesse. M. Molanus attribue ce sentiment à quelques auteurs catholiques; mais il n'est pas nécessaire d'en discuter ici les sentiments; puisque nous avons une décision expresse du concile de Trente[7], en ces termes : « Il » faut proposer la vie éternelle aux enfants de Dieu, » comme une grâce qui leur est miséricordieuse- » ment promise à cause de Jésus-Christ, et comme » une récompense, qui sera rendue à leurs bonnes » œuvres et à leur mérite, en vertu de cette pro- » messe. » Le concile n'a rien oublié; puisqu'il appelle la vie éternelle *une grâce*, qu'il ajoute aussi *qu'elle est miséricordieusement promise*, et cela, *par Jésus-Christ et à cause de lui;* et enfin, qu'elle sera rendue aux bonnes œuvres et aux mérites; mais *en vertu de cette promesse* de miséricorde et de grâce.

Il ne faut donc pas ici s'imaginer un titre de justice rigoureuse, qui ne peut jamais se trouver entre le Créateur et la créature, surtout après le péché; mais une justice fondée sur une promesse gratuite, à cause de Jésus-Christ, ce qui tranche en un mot la difficulté.

Et c'est pourquoi le même concile ajoute, en un autre endroit[1], « que nous, qui ne pouvons rien » par nous-mêmes, nous pouvons tout avec celui » qui nous fortifie; de sorte que l'homme n'a rien » de quoi il se puisse glorifier; mais que toute » notre gloire est en Jésus-Christ, en qui nous mé- » ritons, en qui nous satisfaisons, faisant de dignes » fruits de pénitence, qui tirent leur force de lui, » sont offerts par lui à son Père, et par lui sont » acceptés de son Père. »

Si nous ajoutons à ces choses le pardon, dont le même concile décide, comme on vient de voir, que nous avons toujours besoin dans cette vie[2], il n'y aura plus rien à nous demander pour la gloire de Jésus-Christ; puisque nous n'avons rien à espérer qu'en vertu d'une promesse, d'une acceptation, d'une condonation miséricordieuse, que nous n'avons qu'en lui seul et par ses mérites.

Enfin, comment pourrait-on penser que les mérites des justes dérogeassent à la grâce, puisqu'ils en sont le fruit, « et que, par un effet admirable de » la bonté de Dieu, nos mérites mêmes sont ses » dons? » doctrine que ce concile a encore prise de saint Augustin, pour conclure avec lui, « que le » chrétien n'a rien du tout par où il puisse, ou se » confier, ou se glorifier en lui-même; mais que » toute sa gloire est en Jésus-Christ[3].

V. *De la foi justifiante.* — Tout cela fait voir aussi qu'il n'y a aucune difficulté sur l'efficace de la foi justifiante, qui est établie par le concile de Trente[4]; premièrement, en ce que *nous croyons que tout ce que Dieu a révélé et promis est très-véritable*, et surtout, *que c'est lui qui justifie gratuitement le pécheur à cause de Jésus-Christ.* Voilà donc, avant toutes choses, la foi des promesses, et en particulier celle de la gratuite rémission des péchés embrassée par le fidèle. Secondement, cette même foi, en nous relevant des terreurs dont la justice de Dieu accable notre conscience criminelle, nous fait regarder sa miséricorde; ce qui fait, qu'en troisième lieu, *nous espérons le pardon, et nous confiant*, dit le saint concile[5], *que Dieu nous sera propice à cause de Jésus-Christ, nous commençons à l'aimer comme la source de toute justice;* c'est-à-dire, comme celui qui justifie gratuitement le pécheur; ce qui fait *que nous détestons nos péchés et prenons la résolution de commencer une vie nouvelle.* Voilà donc toute la structure, pour ainsi parler, de la justification, uniquement appuyée sur la foi, par laquelle nous embrassons en particulier la

1. *Sess* VI, *cap.* XI, *can.* XXIII. — 2 *I. Joan.*, III. 6, 9. — 3. *II. Cor.*, VI. 9. — 4 *Ep* CLVII *al.* LXXXIX, *n.* 3, *ubi. sup.* — 5. *II. Tim.*, IV. 7, 8. — 6. *Heb.*, VI. 10. — 7. *Sess.* VI, *cap.* XVI.

1. *Sess.* XIV, *cap.* VIII. — 2. *Sess.* VI, *cap.* XI, *can.* 23. — 3. *Sess.* VI, *cap.* XVI. — 4. *Idem*, *cap.* VI. — 5. *Ibid.*

promesse de la rémission gratuite de nos péchés à cause de Jésus-Christ, et nous y mettons notre confiance.

L'Apologie nous explique comment la foi justifie[1], par les paroles de saint Augustin, qui dit clairement : que c'est la foi qui « nous concilie » celui par qui nous sommes justifiés; que c'est par » elle que nous impétrons la justification; que la » grâce est cachée à ceux qui sont encore dans la » terreur; mais que l'âme accablée de cette crainte » a recours par la foi à la miséricorde de Dieu, » afin qu'il nous donne la grâce d'accomplir ce qu'il » commande. » Ainsi l'efficace de la foi consiste dans l'invocation, dont elle est le fondement, conformément à cette parole de saint Paul : *Comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru?* Et encore : *Tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur seront sauvés*[2]*;* ce qui fait dire à saint Augustin, et cet endroit est cité dans l'Apologie : « par la foi nous connaissons le péché; par la foi » nous impétrons la grâce contre le péché; par la » grâce l'âme est guérie de la blessure du péché; » ce qui est précisément ce que nous croyons et ce que l'Apologie a pris de saint Paul, selon que saint Augustin l'a interprété; ce qui montre qu'il n'y a entre nous aucune difficulté sur cette matière; puisque l'on convient de part et d'autre que c'est par la foi en Jésus-Christ et par l'interposition de son nom, que nous obtenons toutes les grâces, et en particulier celle de la rémission de nos péchés.

VI. *Inutilité de la Réforme luthérienne.* — On voit par cette doctrine du concile et de toute l'Eglise catholique, quelle illusion Luther et les prétendus réformateurs ont faite à la chrétienté, lorsqu'ils ont voulu lui faire accroire que c'étaient eux qui venaient leur apprendre de nouveau la doctrine de la justification gratuite, et de la vertu de la foi et de la confiance qu'ils doivent avoir en la pure bonté de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ; et il ne faut pas qu'ils s'imaginent que l'Eglise ait eu besoin de leurs avis pour renouveler cette doctrine dans le concile de Trente; car on ne saurait montrer qu'elle l'ait jamais abandonnée ou affaiblie; au contraire, le Père Denis, capucin[3], dont notre savant auteur a souvent rapporté et approuvé la doctrine, a démontré par cent témoignages, non-seulement des auteurs particuliers, mais encore des rituels et des catéchismes publics, que c'a été la foi constante de toute l'Eglise, et en particulier de l'Allemagne avant Luther, de son temps, et après lui, que le chrétien ne devait mettre son espérance pour la rémission de ses péchés et pour son salut éternel, qu'en la miséricorde de Dieu, et dans les mérites de Jésus-Christ : il ne faudrait même, pour prouver ce que j'avance, que ce que l'on dit tous les jours dans le sacrifice de la messe : « Nous vous prions, » Seigneur, de nous mettre au nombre de vos » saints, non point en ayant égard à nos mérites, » mais en nous pardonnant par grâce, à cause de » Jésus-Christ. »

VII. *Doctrine luthérienne, que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut.* — Voilà le fond de la matière de la justification, où il est aisé de voir que jusqu'ici on est parfaitement d'accord. Ce qui reste de difficulté doit d'autant moins nous arrêter, que M. l'abbé Molanus l'expose d'une manière qui ne nous laisse presque rien à désirer, sinon que tout le parti reçoive ses expositions. Par exemple, ce serait une difficulté fort essentielle, que la doctrine qui a été embrassée de tout le parti luthérien, par une décision expresse, *que les bonnes œuvres ne sont point nécessaires au salut*[1]*;* mais notre illustre auteur l'abandonne, et dit même qu'il a pour lui en ce point une partie des docteurs de sa communion, ce qui me donne beaucoup de joie, et je désire avec ardeur de voir le luthéranisme purgé d'une doctrine qui introduit un si pernicieux relâchement dans la pratique de la vertu et des bonnes œuvres.

Les manières dont notre auteur a rapporté qu'on en expliquait la nécessité parmi les siens, sont de dire, qu'on les reconnaît « nécessaires comme pré» sentes, mais non pas comme opérantes le salut, » dont elles ne sont ni la cause efficiente et propre» ment dite, ni l'instrument, mais une condition » sans laquelle on ne le peut obtenir. » Toutes ces expressions, à dire vrai, ne sont que des chicanes et de pures inventions de l'esprit humain, pour affaiblir la dignité ou la nécessité des bonnes œuvres, et pour éluder ce passage : *Venez, possédez*, etc., *parce que j'ai eu faim*, etc., et encore : *Faites ceci, et vous vivrez*[2], et encore : *Ce peu de souffrances que nous endurons en cette vie, produit un poids éternel de gloire*[3], et cent autres dont l'Ecriture est pleine.

L'Apologie a parlé plus franchement quand elle a dit[4], comme on a vu[5], à la vérité que la rémission des péchés était gratuite, mais que « l'accomplis» sement de la loi, dont elle est suivie, se faisait » selon la foi, et recevait par conséquent sa récom» pense, non pas gratuitement, mais comme due et » selon les œuvres. » Nous ne disons rien de plus fort; et pour ce qui est des expressions de notre auteur, nous ne prétendons obliger personne à dire que les bonnes œuvres, non plus que la foi, soient la cause efficiente, ou même l'instrument du salut, qui sont des termes qu'on ne trouve point dans l'Ecriture, mais simplement à reconnaître ce qu'on y trouve à toutes les pages : que Dieu rend à chacun selon ses œuvres : que ce sont les bonnes œuvres que Dieu récompense, et qu'elles produisent ou opèrent véritablement le salut; puisqu'on vient de voir que saint Paul le dit en termes exprès[6].

VIII. *Diverses difficultés importantes de la doctrine luthérienne levées par M. l'abbé Molanus.* — Ce serait aussi une question considérable de savoir si la seule foi justifie; mais M. Molanus la concilie en disant que la foi qui nous justifie n'est pas seule ni destituée de la résolution de bien vivre, et au contraire que cette foi est une foi vive qui opère par la charité, comme dit saint Paul. Le reste n'est que chicane et subtilité, et le savant auteur demeure d'accord qu'il n'y a rien là qui nous doive beaucoup émouvoir de part et d'autre.

Il y aurait plus de difficulté à passer ce que disent les luthériens, que les péchés ne sont pas ôtés, mais seulement couverts et non imputés par la justifica-

1. *Apol.*, *dans le liv. de la Conc*, p. 80. — 2. *Rom.*, x. 13, 14.
3. *Dans le liv. intit.* Via pacis.

1. *Decis. de Worms dans Melanchton, et dans le liv. de la Concorde.* — 2. *Matth.*, xxv; *Luc.*, x. 28. — 3. *II. Cor.*, iv. 17.
4. *Dans le liv. de la Conc.*, p. 16. — 5. *Sup.*, n. 2. — 6. *II. Cor.*, iv. 17.

tion. Car outre que c'est diminuer les bienfaits de Jésus-Christ et le faire agir d'une manière trop humaine, que de dire qu'il n'ôte pas effectivement le péché, quand il le pardonne, ce ne serait pas laisser assez d'incompatibilité entre le péché et la grâce; ce qui donnerait lieu aux fidèles de croire qu'en demeurant pécheurs ils pourraient en même temps être justifiés devant Dieu, et les induirait à se relâcher dans le soin de purifier leur conscience de ce qui lui déplaît. Mais M. l'abbé Molanus demeurant d'accord que ce qu'on appelle *reatus*, c'est-à-dire la tache du péché, et ce en quoi il consiste, est véritablement ôté, cette conséquence n'a plus de lieu.

Il est vrai, qu'avec tout le reste des protestants, il donne le nom de péché à la convoitise, qui demeure véritablement dans les justes; mais comme il reconnaît que la tache ou la coulpe en est ôtée, il n'y a qu'à se bien entendre et à se faire avouer pour terminer cette question comme beaucoup d'autres, où de vaines subtilités ont jeté les protestants, et que notre auteur a levées en tout ou en partie, dans son écrit.

IX. *Autres difficultés levées par l'auteur, pourvu qu'on l'en croie dans son parti.* — Ce qui reste de plus important dans cette matière, c'est à savoir, si nous sommes justifiés par une véritable justice que Dieu forme lui-même dans nos cœurs par son esprit, comme l'enseignent les catholiques, ou par la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, comme le veulent les protestants; car il paraît jusqu'ici que c'est là parmi eux un point capital, et que c'est ce qui les oblige à distinguer la grâce qui nous justifie, d'avec celle qui nous sanctifie ou nous régénère et nous renouvelle. Mais si l'on considère ce que nous accorde le savant auteur, ou de son chef, ou avec le consentement des siens, il n'y aura plus ou presque plus de difficulté. Car premièrement, il nous accorde, et en cela il est approuvé de tout le parti, que Dieu forme dans les fidèles, et y fait régner une véritable justice, une véritable sainteté, en sorte que le désordre que met en nous la concupiscence, tant qu'elle y prévaut, est effectivement ôté.

Secondement, il accorde, et ce point est très-important, que le juste accomplit la loi de Dieu, autant qu'il y est obligé par l'Evangile ou par la nouvelle alliance; d'où il résulte, en troisième lieu, et il en convient, que les péchés des justes ne leur ôtent pas la charité, qui est la véritable justice; de sorte que l'homme est fait juste, non-seulement par imputation, mais en vérité, selon les propres principes de notre auteur.

Cela étant, on ne comprend pas quelle finesse trouvent à présent les protestants à distinguer la justification de la sanctification, et à nier que nous soyons justifiés par l'infusion que le Saint-Esprit fait en nous de la justice, ou, ce qui est la même chose, de la sainteté. Aussi ne paraît-il pas qu'on se soit beaucoup arrêté à cette vaine délicatesse dans l'Apologie, ni même dans la Confession d'Augsbourg[1]; puisqu'on y approuve la définition de la justification que saint Augustin donne en ces termes : *Justifier le pécheur*, dit-il, *c'est d'injuste le faire juste*, ce qui est l'expression de l'Apôtre, lorsqu'il dit *que par l'obéissance d'un seul (Jésus-Christ), plusieurs sont rendus justes*[1]. D'où vient que l'Apologie attribue perpétuellement la justification au Saint-Esprit[2], comme fait aussi le même Apôtre; ce qui montre que ce n'est pas une imputation au dehors, mais une action et un renouvellement au dedans; et cette distinction de la justification d'avec la sanctification, ou la régénération, est si peu nécessaire, que ces deux choses sont souvent confondues dans l'Apologie, ainsi que les luthériens en corps, en sont demeurés d'accord dans leur livre de la Concorde[3].

Pour ce qui est des catholiques, ils trouvent ce raffinement de distinguer la grâce qui nous justifie, d'avec celle qui nous sanctifie et nous régénère, non-seulement inutile, mais encore dangereux, pour des raisons que nous serons obligés de toucher en un autre lieu. Il me suffit maintenant de dire que l'auteur ayant remédié à ce mal et à beaucoup d'autres en cette matière, par l'approbation qu'il donne à la doctrine du Père Denis, capucin, et d'autres auteurs catholiques, nous pouvons croire qu'il aura concilié cet article, quand on se sera déclaré pour ses sentiments.

X. *De la certitude de la justification et du salut.* — Il n'y en a qu'un où nous ne pouvons nous accorder avec lui; et c'est celui où il soutient avec tous les siens, que nous pouvons et devons être certains de notre justification et de notre salut éternel. « Car, dit-il, on ne doute pas que nous ne » soyons justifiés par la foi; or celui qui croit sait » qu'il croit; et il est donc absolument assuré de sa » foi et par conséquent de son salut. » A entendre ce raisonnement, on pourrait croire que notre auteur entre dans le sentiment des calvinistes, qui se tiennent autant assurés de leur salut à venir, que de leur justice présente, et qu'il combat directement dans ces deux points les catholiques qui les rejettent tous deux; mais ce qu'il ajoute donne ouverture à la conciliation, puisqu'après nous avoir dit, *qu'on est assuré absolument et avec une certitude infaillible de sa justification*, il ajoute qu'*on ne l'est pas de la même sorte de son salut*, dont, dit-il, on n'est assuré *que sous condition, et en cas que l'on persévère à faire ce que Dieu ordonne.* Mais pourquoi ne dira-t-on pas qu'on n'a pas plus de certitude de l'un que de l'autre, puisqu'on n'est pas plus assuré d'avoir fait ce qu'il fallait faire pour être justifié, que de faire ce qu'il faudra faire pour parvenir au salut? Luther même demeure d'accord qu'on n'est jamais assuré d'être sincèrement repentant, et qu'on doit craindre que la pénitence qu'on croit ressentir ne soit une illusion de notre amour-propre[4]. Mais si l'on n'est pas assuré de la sincérité de son repentir, comme il l'avoue, et qu'on soit néanmoins assuré de sa justification, comme il le prétend, il s'ensuit donc que la justification est indépendante de la pénitence; puisque, si c'étaient choses connexes, on serait également assuré de l'une et de l'autre.

Qui croit, dit notre auteur, *sait qu'il croit.* On pourrait dire de même : qui se repent, sait qu'il se repent; et l'on peut également être déçu dans l'opi-

1. *Ch. des bonnes œuvres.*

1. *Rom.*, v. 19. — 2. *Apol.*, *pag.* 68, 70. — 3. *Pag.* 685 — 4. *Tract de Indulg.*, *edit. Witt.*, *T.* I, *pag.* 59, *disp.* 1518, *prop.* 48, *etc.*

tion qu'on a de sa foi, que dans celle qu'on a de son repentir. Que si l'on veut que nous soyons toujours assurés de nos dispositions, d'où vient que saint Paul a dit : *Je ne me juge pas moi-même*[1], et encore : *Examinez-vous vous-mêmes si vous êtes dans la foi; éprouvez-vous vous-mêmes*[2], ce qui serait inutile, si l'on connaissait si parfaitement son état, qu'il n'y restât aucun doute. Avouons donc qu'on peut avoir quelque certitude de sa foi, mais non pas une certitude infaillible, ni qui exclue tout doute, et qu'en disant : *Je crois*, avec celui dont parle saint Marc, il faut ajouter aussi bien que lui : *Aidez mon incrédulité*[3].

Si l'on admet cette certitude absolue de sa justification, il faut pousser la chose plus loin, et admettre encore avec les calvinistes la certitude absolue du salut. C'est, dites-vous, détruire la foi et l'invocation, que d'établir cette incertitude de sa justification. Nous répondons : c'est donc aussi détruire la foi et l'invocation, que d'établir cette incertitude de son salut. Ainsi, pour tout concilier, vous n'avez qu'à raisonner conséquemment. Vous vous contentez pour le salut qu'on exclue cette incertitude qui met le trouble et l'anxiété dans les consciences : contentez-vous de la même chose pour la justification, et nous sommes d'accord.

Concluons donc en général, qu'il est aisé de convenir sur la matière de la justification; puisqu'on vient de voir qu'on est d'accord de ce qu'il y a de plus important, et que pour le reste on fait des pas si avantageux pour la paix, qu'il n'y a point d'apparence qu'on puisse s'arrêter en si beau chemin.

CHAPITRE II.

Des Sacrements, et premièrement du Baptême.

I. Nulle *difficulté sur ce point, ni pour l'efficace des sacrements.* — Nous n'avons point ici de dispute avec les luthériens, puisqu'ils conviennent avec nous de l'efficace et de la nécessité du baptême, tant à l'égard des petits enfants que des adultes.

Mais cet article nous peut servir à éclaircir le reproche qu'ils nous font d'enseigner une doctrine pharisaïque, en disant qu'on est sauvé par le seul usage des sacrements, et, comme on dit, en vertu de leur action, *ex opere operato,* sans qu'il soit besoin d'y apporter aucune disposition, ni d'avoir aucun bon mouvement en les recevant. C'est ce qu'on trouve répété à toutes les pages de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie[4], avec une exagération surprenante. Cependant nous ne disons rien qu'ils ne soient obligés de dire avec nous. S'ils disent que les adultes, pour profiter des sacrements, sont obligés d'y apporter la foi et le repentir, tous les docteurs catholiques et le concile de Trente en disent autant pour le baptême, pour la pénitence, pour la messe, pour la communion, pour tous les sacrements en général et en particulier[5]. S'ils veulent que les sacrements produisent en nous quelque chose de surnaturel, qui est au-dessus de tous nos bons mouvements; et s'ils attribuent ces bons effets à la promesse, à la parole, aux mérites de Jésus-Christ et à l'efficace de sa

1. *I. Cor.*, IV. 3. — 2. *II. Cor.*, XIII. 5. — 3. *Marc.*, IX. 23. — 4. *Art.* 13, *etc.* — 5. *Sess.* VI, XIII, XIV, XXIV.

mort, c'est précisément notre doctrine, dans tous les endroits qu'on vient de marquer. Si nous disons que la vertu des sacrements est si grande, que leur effet s'étend jusqu'aux enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, on voit que les luthériens en sont d'accord. L'ancienne Eglise montrait bien qu'elle avait la même opinion de l'Eucharistie, lorsqu'elle l'administrait aux enfants aussi bien que le baptême, par une coutume bonne en elle-même, et qui n'a été changée que par des raisons de discipline. On leur donnait la confirmation avec le baptême, quand l'évêque était présent. C'était aussi la coutume de donner la pénitence et la réconciliation à ceux qui les avaient demandées; et l'on y reconnaissait pour eux une grâce occulte, encore que dans le temps qu'on les leur donnait ils fussent sans connaissance. Ainsi tous les sacrements ont leur efficace, non point par les éléments qu'on y emploie; mais comme on l'a déjà dit, en vertu de la parole et des promesses, qui est ce qu'on appelle dans l'école, *ex opere operato*.

II. *Nulle difficulté sur l'intention.* — Sur l'intention du ministre, notre auteur ne trouve rien à reprendre dans le sentiment de quelques-uns de nos auteurs; et l'on est libre de le suivre, puisqu'il avoue que l'Eglise ne l'a pas improuvé.

De l'Eucharistie, et premièrement de la présence réelle.

III. *Réalité; concomitance; ubiquité.* — Il y a beaucoup à louer Dieu de ce que cet article, qui est le plus difficile, et, pour mieux dire, le seul difficile dans nos controverses, est demeuré inviolable et dans son entier parmi les luthériens; ce qui montre une providence particulière pour faciliter leur retour. Car quoi qu'on puisse dire, ils croient la réalité comme nous, et Jésus-Christ présent tout entier en son corps et en son sang, en son âme et en sa divinité, comme l'explique l'Apologie[1], et c'est pourquoi elle ajoute, que la présence qu'elle reconnaît, est la présence *de Jésus-Christ vivant, puisque nous savons*, dit-elle, *que la mort ne le domine plus;* ce qu'il est bon de remarquer à cause des luthériens, qui, ne songeant pas aux décrets publics de leur religion, semblent quelquefois se moquer de ce que nous appelons la *concomitance*.

Pour ce qui est de l'ubiquité, encore qu'elle soit suivie de presque tous les luthériens, le savant auteur nous en délivre avec raison; puisqu'elle ne se trouve point dans la Confession d'Augsbourg, dans l'Apologie ni dans les articles de Smalcalde; et c'est ôter un grand scandale, que d'exterminer ce prodige de toutes les écoles chrétiennes.

De la Transsubstantiation.

IV. *M. Molanus la passe, et allègue avec raison Luther et l'Apologie, à quoi il faut ajouter selon ses principes, l'article* VI *de Smalcalde.* — Il n'y a plus de difficulté sur cet article, si l'on croit avec notre auteur, « qu'il se fait dans l'Eucharistie, par » la vertu des paroles de l'institution, un change- » ment mystérieux, par lequel se vérifie cette pro- » position si usitée par les Pères : Le pain est le » corps de Jésus-Christ; » et il remarque très-bien que cette proposition ne peut être « vérifiée que par

1. *Apol.*, p. 157, 158.

» un changement réel; puisque le pain n'étant pas » de soi-même le corps de Jésus-Christ, il ne le » peut être sans le devenir » par un changement aussi véritable que celui qui arriva dans les noces de Cana en Galilée, lorsqu'on y but, comme dit saint Jean[1], de *l'eau faite vin*. C'est ainsi que nous mangeons *le pain fait corps*, et que nous buvons *le vin fait sang*. Au reste, nous accordons facilement à l'auteur que, « sans entrer dans la manière dont » se fait ce changement, nous nous contentions de » dire que du pain on fait le corps de Jésus-Christ » par un secret et impénétrable changement. »

Et il ne faut point que les luthériens reprochent à notre auteur, qu'en cela il se soit éloigné des principes de sa religion; puisqu'il est vrai, comme il le remarque, que Luther n'a point eu d'aversion de cette doctrine, et qu'en effet il déclare qu'il ne la rejette qu'à cause qu'on le pressait trop de la recevoir[2]. C'est pourquoi il trouva bon qu'on insérât et qu'on approuvât dans l'Apologie[3] le canon de la messe grecque, où celui qui offre le sacrifice, prie Dieu, en paroles claires, *que du pain changé, il se fasse le corps de Jésus-Christ;* à quoi l'on pouvait ajouter que ce *changement* est marqué comme *fait par l'opération du Saint-Esprit*, afin qu'il paraisse encore plus réel et plus effectif, étant produit par une action toute-puissante.

On loue encore, dans la même Apologie[4], un passage de Théophylacte, archevêque des Bulgares, qui dit en termes exprès, « que le pain n'est pas » seulement une figure, mais qu'il est vraiment » changé en chair. » Tous ces passages, qui marquent un si réel changement du pain au corps, sont rapportés dans l'Apologie, à l'occasion de la Confession d'Augsbourg, où il s'agissait de s'expliquer sur la présence réelle; ce qui montre que, pour la bien expliquer, on tombe naturellement dans le changement de substance; et par la même raison, quand Luther voulut expliquer cette présence d'une manière si précise qu'elle ne laissât aucune ambiguïté, il tomba dans cette expression, dont notre auteur vient de dire qu'elle ne se peut vérifier que par un véritable changement : *Dans la Cène, le pain et le vin sont vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ*[5]*;* et c'est ainsi que tout le parti, assemblé à Smalcalde avec Luther, dressa l'article de l'Eucharistie, pour le présenter, en cette forme, au concile qu'on allait tenir. Ainsi, plus on veut parler nettement et précisément sur la présence réelle, plus on tombe dans les expressions, qui n'ont de sens qu'en admettant un changement de substance en substance; c'est-à-dire, en d'autres termes, la *transsubstantiation* que nous confessons.

De la présence hors de l'usage.

V. *Sentiment de notre auteur conforme à l'Apologie et à la doctrine de Luther : preuve tirée de l'élévation.* — Nous n'avons point à disputer avec notre auteur de cette présence; puisque nous venons d'entendre que par la *consécration, et en vertu des paroles de l'institution, le pain est fait le corps de Jésus-Christ.* Il est donc fait tel aussitôt que les paroles sont prononcées; et il ne dit rien en cela de particulier; puisque même ce sentiment est autorisé

1. *Joan.*, II. 9. — 2. *Luth.*, *de captiv. Babyl.*, *etc.* — 3. *Apol.*, p. 15. — 4. *Idem.* — 5. *Art. Smalc.* VI. *in Lib. conc.*, *p.* 330.

dans l'Apologie par la messe grecque[1], où l'on voit la consécration avec son effet, entièrement distinguée de la manducation.

Ce n'est donc pas sans raison que notre auteur a parlé dans le même sens, ni qu'il reconnaît Jésus-Christ présent aussitôt après les paroles; puisque le Sauveur n'a pas dit, *Ce sera*, mais *Ceci est*, et qu'il ne commande pas de manger l'Eucharistie, afin qu'*elle fût son corps*, mais parce qu'*elle l'était.* Que si une fois on laisse affaiblir la simplicité de cette parole, tous les arguments de Luther et des luthériens, sur la force de la parole et sur la nécessité de retenir *le sens littéral*, tomberont par terre, et Zwingle, et Œcolampade avec Bérenger, leur premier auteur, gagneront leur cause.

Aussi ne voyons-nous pas que Luther, qui contestait autant qu'il pouvait, ait rien contesté sur cela. Il n'a ôté l'élévation qu'en 1542 ou 1543, vingt ans et plus après sa Réforme; et loin de l'avoir ôtée comme une chose mauvaise, il déclare encore, dans sa petite Confession en l'an 1544, qu'elle peut être gardée comme un témoignage de la présence de Jésus-Christ. Je passe les témoignages de l'antiquité, la réserve de l'Eucharistie dès les premiers temps, la coutume de la porter aux absents et aux malades, celle du sacrifice des présanctifiés, ancien et si solennel dans tout l'Orient, pour ne rien dire de plus, et beaucoup d'autres exemples, où il paraît qu'on ne croyait pas que l'Eucharistie réservée perdît sa vertu, ni la présence de Jésus-Christ. On ne voit donc pas pourquoi elle la perdrait, lorsqu'on la porte en cérémonie; puisque même cette hostie qu'on porte doit être mangée, selon les lois de l'Église; ce qui suffit pour y conserver toute l'essence de ce sacrement.

De l'adoration.

VI. *Nulle difficulté sur ce point : sacrement adorable selon Luther.* — Notre auteur a cru voir quelque division entre les catholiques, sur ce qu'ils adorent dans l'Eucharistie, les uns voulant, dit-il, que ce soit l'hostie, et les autres, Jésus-Christ présent, à quoi il souhaite que l'on s'accommode. Mais l'accommodement est aisé, et le concile de Trente lui accorde ce qu'il demande, lorsqu'il détermine que l'objet de l'adoration est Jésus-Christ présent, et, ce qui est la même chose, *le sacrement, en tant qu'il contient ce même Dieu dont il est écrit :* QUE TOUS LES ANGES L'ADORENT. C'est en ce sens que Luther a nommé le *sacrement adorable*[2], jusqu'à la fin de sa vie, afin qu'on ne soupçonne pas qu'il ait changé. Voilà donc ce qu'on adore parmi nous, et non autre chose; et si quelques-uns ont voulu qu'on adorât les espèces, c'est par accident; de même qu'en se prosternant devant l'empereur, on se prosternait par accident devant la pourpre qu'il portait.

Du sacrifice.

VII. *L'auteur y consent : sentiment de l'Apologie.* — L'auteur décide en un mot cette question, lorsqu'il déclare qu'on « pourrait peut-être accorder » que l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice » commémoratif et improprement appelé tel, mais » encore une certaine oblation incompréhensible du » corps de Jésus-Christ, auquel sens c'est un véri-

1. *Apol.*, *p.* 15. — 2. *Cont. art. Lovan.*, *art.* 28.

» table sacrifice, et même proprement dit d'une » certaine manière. » Il n'y a là que le *peut-être* à ôter, pour nous accorder ce que nous demandons. Car si l'auteur paraît avoir quelque peine d'avouer, sans restriction, que c'est ici un sacrifice *proprement dit*, il déclare que c'est par rapport à l'acceptation du mot de sacrifice, selon laquelle il enferme *la mort et l'occision effective de la victime*. Mais au reste, qui peut douter que la présence de Jésus-Christ ne soit par elle-même agréable à Dieu? que le lui rendre présent de cette sorte, ne soit en effet le lui offrir de cette manière incompréhensible que l'auteur admire; de sorte que la doctrine de la présence réelle infère naturellement celle du sacrifice; et si nous considérons tout ce qu'allègue l'auteur pour l'établir, assurément le *peut-être* n'aura plus de lieu; puisqu'il a rapporté huit ou dix passages des Pères les plus anciens, et des Eglises entières, où le sacrifice de l'Eucharistie est *appelé* « un très-véritable et singulier sacrifice : une im- » molation invisible du corps de Jésus-Christ, qui » en devait précéder la manducation extérieure et » sensible : une oblation qui a succédé à toutes » celles de l'ancienne alliance, où la vérité de l'o- » blation subsiste dans son entier, n'y ayant que la » forme qui en soit changée; » et le reste, qu'on peut voir dans son savant écrit. Il conclut donc que « si les protestants veulent parler comme les Pères, » il n'y aura plus rien ici qui nous arrête. » En effet, la force de la vérité a obligé l'Apologie à louer en plusieurs endroits la liturgie ou la messe grecque, conçue dans le même esprit, aussi bien que dans les mêmes termes que la latine; puisque partout on ne cesse d'y inculquer l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ comme d'une victime salutaire.

Des messes privées.

VIII. *Sentiment de notre auteur et de tout le parti luthérien.* — Quelque aversion que les protestants témoignent pour les messes sans communiants, qu'on appelle les messes privées, il est certain toutefois qu'ils en ont conservé l'usage. L'auteur a rapporté, comme un fait constant et reçu « dans leurs églises, que lorsqu'il n'y a point » d'assistants, les pasteurs ne laissent pas de se » communier eux-mêmes. »

Il est vrai qu'il allègue ici le cas de nécessité; mais il n'y a personne qui ne voie que si Jésus-Christ avait défendu de prendre la Cène de cette sorte, il vaudrait mieux ne point communier, que de communier contre son précepte, d'autant plus que notre auteur soutient dans son écrit, qu'il n'y a point de commandement absolu de communier; mais qu'il y en a un très-exprès, supposé que l'on communie, de le faire selon les termes de l'institution; ce qui montre que dans sa pensée et dans celle des autres protestants, pour sauver le fond de l'institution, il suffit de dresser la table de Notre Seigneur, et d'inviter les fidèles à son festin, comme le concile de Trente l'a pratiqué[1]; n'étant pas juste que la table du grand père de famille ne se tienne pas, ou que les pasteurs cessent d'y participer, sous prétexte que les assistants s'en retirent, ou par respect, ou autrement.

1 *Sess.* XXII, *cap.* VI.

Cette doctrine est confirmée par notre auteur, lorsqu'il dit qu'après l'union préliminaire qu'il propose, il ne prétend pas qu'on empêche les luthériens d'entendre les messes privées des catholiques; marque certaine qu'on ne les croit pas dans le fond du cœur si mauvaises qu'on le dit; et que l'aversion qu'on en témoigne est attachée, ou à des abus, ou à de fausses interprétations des sentiments de l'Eglise, comme il serait aisé de le faire voir dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie.

De la communion sous les deux espèces.

IX. *Conséquence pour la communion sous une espèce : indifférence de Luther sur ce point.* — Cette pratique des protestants sur les messes sans communiants, nous ouvre une voie pour leur faire entendre la faiblesse des raisonnements dont ils se servent sur la communion des deux espèces. Car cette communion n'est pas plus de la substance de l'institution, que la communion des assistants, toutes les fois qu'on célèbre. Jésus-Christ n'a pas célébré seul; il n'a pas pris seul le pain céleste, mais il l'a pris avec ses disciples, à qui il a dit : *Prenez, mangez, buvez tous; faites ceci;* et toutefois M. Molanus, et avec lui, comme il l'avoue, les Eglises luthériennes demeurent d'accord que l'on peut célébrer la cène sans d'autre communiant que le ministre; c'est-à-dire, comme parle notre auteur lui-même, la célébrer d'une autre manière que celle *que Jésus-Christ à instituée, et autrement qu'elle n'est décrite dans l'Evangile :* (ce sont ses propres paroles) d'où il résulte qu'il ne s'ensuit pas que tout ce que Jésus-Christ a dit, fait et institué, soit de la substance de l'institution; ce qui se confirme encore par la fraction, qui n'a pas été faite sans mystère; puisque Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps rompu pour vous;* et néanmoins les luthériens ni ne la pratiquent ni ne la croient nécessaire, et ils retranchent sans scrupule une action qui représente le corps du Sauveur rompu à la croix par ses blessures. C'est donc, selon eux, comme selon nous, un principe incontestable, qu'il n'est pas nécessaire de pratiquer dans la célébration de ce sacrement tout ce que Jésus-Christ y a pratiqué, mais seulement ce qui appartient à la substance : or la substance est Jésus-Christ, qui se trouve avec son corps et son sang, son âme, sa divinité, et sa personne toute entière sous chaque espèce, ainsi que nous avons vu que les luthériens en sont d'accord[1]. Le dessein essentiel de l'institution est d'annoncer, comme dit saint Paul[2], la mort de Notre Seigneur, laquelle, selon les paroles de l'institution, et le récit que nous en fait le même apôtre[3], est annoncée et rappelée en notre mémoire à la distribution de chaque espèce. On ne fait point de procès aux Grecs, qui n'annoncent pas la mort de Notre Seigneur, dans le mélange des deux espèces, mieux que nous, qui en donnons séparément une seule. Ce n'est pas aussi par mépris que l'Eglise a réduit le peuple à une seule espèce, puisqu'elle trouve très-bon que ceux des Grecs, qui sont dans sa communion, reçoivent les deux, et que souvent elle les accorde à ceux qui les demandent avec humilité. Nous pouvons encore ajouter que la défense de recevoir l'une des espèces ne vient pas directe-

1. *Ci-dessus*, *n.* 3. — 2. *I. Cor.*, XI. 26. — 3. *Idem*, 24, 25, 26.

ment de l'Eglise; mais que les peuples s'en étant retirés d'eux-mêmes par la crainte des inconvénients qui arrivaient tous les jours, l'Eglise a changé en loi une coutume reçue, de la même manière qu'elle a ôté, comme tout le monde sait, l'immersion dans le baptême, qui n'y est pas moins nécessaire que le sont les deux espèces à l'Eucharistie. Aussi est-il bien constant que Luther n'a pas tant pressé d'abord l'obligation de communier sous les deux espèces; puisqu'au contraire il a parlé du rétablissement de la coupe faite d'abord sans son ordre, par Carlostad, comme d'une chose indifférente, semblable à celle de prendre *l'hostie de la main*[1], plutôt que de la bouche, et même comme d'une chose de *néant;* et c'est un fait bien constant, que quinze ou vingt ans après sa Réforme, plusieurs y communiaient encore sous une espèce, sans pour cela qu'on les rejetât de la table ou de la communion. En un mot, tout le dessein de l'Eglise en cette matière, a toujours été qu'on lui demande plutôt humblement la coupe que de l'arracher par force; de peur aussi que par là on ne paraisse accuser l'Eglise, et changer les coutumes reçues dans l'administration des sacrements, avec plus d'emportement que de piété.

Des cinq autres Sacrements, et premièrement de la pénitence et de l'absolution.

X. *Absolution, véritable sacrement selon l'Apologie, autant que le Baptême et la Cène.* — La Confession d'Augsbourg veut que l'on conserve l'absolution privée; et, dans les anciennes éditions, on condamne les novatiens, qui ne voulaient pas absoudre ceux qui étaient tombés après le baptême. Conformément à cette doctrine, l'Apologie décide que « l'absolution peut proprement être appelée un » sacrement[2]. » Elle ajoute « que le baptême, la » cène et l'absolution sont de véritables sacrements, » qui sont établis par le commandement de Dieu, » avec promesse de la grâce propre à la nouvelle » alliance; et que c'est une erreur de croire que » par la puissance des clefs, les péchés ne soient » pas remis devant Dieu, mais seulement devant » l'Eglise. » Je ne vois pas ce que l'on pourrait dire davantage.

Des trois actes du sacrement de pénitence, et premièrement de la confession.

XI. *Confession et absolution conservées par les luthériens, de même que par les catholiques.* — Le concile de Trente et toute l'Eglise catholique établit trois actes du pénitent dans le sacrement de pénitence : la contrition, la confession et la satisfaction.

Pour la contrition et la repentance on est d'accord, qu'elle est absolument nécessaire pour recevoir l'absolution.

A l'égard de la confession, Luther et tout le parti déclarent, dans les articles de Smalcalde *qu'il ne la faut point abolir, non plus que l'absolution*[3]. Il est vrai que la Confession d'Augsbourg semble rejeter le dénombrement des péchés[4], parce qu'il est impossible, conformément à cette parole : *Qui connaît ses péchés?* mais la petite Confession de Luther, qui est reçue dans tout le parti parmi les écrits symboliques, résout la difficulté par ces paroles : « Nous » nous devons regarder devant Dieu, comme cou- » pables de tous les péchés; mais à l'égard de son » ministre, nous devons seulement confesser ceux » qui nous sont connus et que nous sentons dans » notre cœur[1]; » après quoi on ordonne au confesseur d'interroger le pénitent en cette sorte : « Croyez- » vous que mon pardon soit celui de Dieu? et après » qu'il a répondu : Je le crois, le confesseur lui » doit dire : Qu'il vous soit fait selon votre foi; et » moi, par le commandement de Notre Seigneur » Jésus-Christ, je vous remets vos péchés, au nom » du Père, etc. » Les confesseurs catholiques n'en font pas davantage.

De la satisfaction.

XII. *Que le fond de la satisfaction est approuvé dans l'Apologie.* — Il est vrai que la Confession d'Augsbourg et l'Apologie s'opposent beaucoup à la satisfaction; mais c'est plutôt au terme qu'à la chose même, puisqu'elle dit *que les bonnes œuvres et les afflictions*, qui sont en d'autres paroles ce que nous appelons les pénitences, *méritent non pas la justification, mais d'autres récompenses*[2]; et en parlant *des aumônes*, qui sont comptées par les catholiques parmi les œuvres satisfactoires les plus importantes : « Nous accordons, dit l'Apologie[3], qu'elles » méritent beaucoup de grâces, qu'elles adoucis- » sent les peines, qu'elles nous méritent la grâce » d'être protégés dans le péril du péché et de la » mort; » ce qui est manifestement dire avec nous en d'autres termes, qu'elles apaisent Dieu, et qu'elles satisfont en quelque manière à sa justice.

Quand donc les luthériens trouvent si mauvais que nous croyions pouvoir satisfaire à Dieu, ils l'entendent visiblement d'une satisfaction exacte et complète, qui en effet n'appartient qu'à Jésus-Christ; et nous n'avons jamais seulement pensé le contraire : mais si Jésus-Christ a pu offrir seul une entière satisfaction, il ne s'ensuit pas pour cela que nous ne puissions et ne devions faire par sa grâce le peu que nous pouvons pour l'imiter, en nous affligeant par le jeûne dans le sac et la cendre, *et rachetant nos péchés par nos aumônes*, comme dit Daniel[4]; faisant enfin ce que nous pouvons pour contenter Dieu, et lui offrant, à l'exemple de l'ancienne Eglise dès les premiers temps, nos telles quelles satisfactions, qui tirent tout leur prix des mérites de Jésus-Christ et ne sont reçues qu'en son nom, ainsi que nous l'avons dit[5] avec le concile de Trente[6].

Des quatre autres Sacrements.

XIII. *Sentiments de l'Apologie et de M. Molanus.* — Nous trouvons donc déjà dans l'Apologie trois sacrements proprement dits, le Baptême, la Cène, l'Absolution, *qui est*, dit-elle, *le sacrement de Pénitence.* En voici un quatrième : « Si l'on entend » par le mot Ordre, le ministère de la parole, nous » n'aurons point de peine, dit l'Apologie[7], à l'ap- » peler un sacrement, puisqu'il est fondé sur le » commandement de Dieu, et qu'il a de magnifi- » ques promesses. »

1. *Epist. ad Gasp. Gustol.* — 2. *In lib. Conc.*, p. 200 et seq. — 3. *Art.* VIII *Smal.* — 4. *Conf. Aug.*, *art.* XI.

1. *Dans le liv. de la Conc.*, p. 178. — 2. *P.* 133. — 3. *P.* 117. — 4. *Dan.*, IV, 24. — 5. *Ci-dessus*, *ch.* I, *n.* 4. — 6. *Sess.* XIV, *cap.* VIII. — 7. *P.* 101.

La même Apologie reconnaît « la Confirmation et » l'Extrême-Onction comme des symboles sacrés, » ou de saintes cérémonies qu'on a reçues des » saints Pères, encore qu'elles ne soient point né- » cessaires au salut[1]. » Mais premièrement, il faut convenir que les Pères, dont on reconnaît que nous les avons reçues, nous les ont données comme tirées de l'Ecriture : savoir, la Confirmation, de cette célèbre imposition des mains, par laquelle les apôtres donnaient le Saint-Esprit; et l'onction des malades, qu'on appelle ordinairement *Extrême-Onction*, des propres paroles de saint Jacques, qui assigne à ce sacrement les prêtres pour ministres ; pour l'action extérieure, l'onction avec la prière ; et pour la promesse, celle de la rémission des péchés, qui ne peut venir d'autre que de Jésus-Christ et dont l'apôtre saint Jacques n'a pu être que l'interprète. Il en est de même des apôtres, lorsqu'ils donnaient le Saint-Esprit. On voit bien qu'ils ne peuvent avoir été les instituteurs ni les auteurs d'un tel don, et qu'ils n'ont fait qu'accomplir la promesse de Jésus-Christ, qui leur avait si souvent promis cet Esprit de force qu'ils reçurent à la Pentecôte, et qu'ils répandirent ensuite par l'imposition de leurs mains. Tout cela manifestement ne peut être qu'une institution divine ; et c'est gratuitement, et contre toute la Tradition, qu'on a osé dire qu'elles n'étaient que temporelles; ce qui aussi ne s'accorde pas avec ce qu'on vient de voir dans l'Apologie, qu'elles sont reçues des Pères.

Quant à ce qui est porté dans la même Apologie, que ces cérémonies, bien qu'elles soient anciennes, à quoi il fallait ajouter, et prises de l'Ecriture, ne sont pas nécessaires au salut, ce n'est pas assez pour les exclure du nombre des sacrements; puisqu'on est d'accord que l'Eucharistie n'est pas de même nécessité que le Baptême ; et même que les luthériens disent, aussi bien que notre auteur, qu'il n'y a point de commandement absolu et précis de la recevoir. Ainsi ce ne sera pas une raison pour exclure un rit ou une action et cérémonie extérieure du nombre des sacrements, et il suffit qu'on y trouve une institution divine avec la promesse de la grâce.

De cette sorte, le mariage ne peut être exclu de ce nombre ; puisque déjà on ne doute pas que ce ne soit une institution divine, et qu'il ne soit établi comme un sacrement et un mystère de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Car encore qu'il soit véritable, comme le dit notre auteur, que c'est une institution qui a précédé l'Evangile, et ainsi qui ne peut être attribuée spécialement à Jésus-Christ, il ne laisse pas d'être bien certain que Jésus-Christ l'a rétablie selon sa forme primitive ce qui suffit pour en faire un sacrement de la loi de grâce.

Pour les *promesses*, l'Apologie demeure d'accord qu'il y en a dans le mariage[2]; et si elle dit qu'elles *sont plutôt temporelles que spirituelles*, ce serait une étrange erreur de rejeter ces grandes promesses, qui regardent la production et l'éducation des enfants de Dieu et des héritiers de son royaume, et qui sont données pour sanctifier cette admirable union de corps et d'esprit, qui est spécialement établie pour figurer l'union intime de Jésus-Christ avec l'Eglise. C'est pourquoi les anciens docteurs n'ont point hésité à mettre le mariage parmi les sacrements de l'Eglise; jusque-là, que saint Augustin[1], comme sait très-bien M. Molanus, le compare au baptême, afin qu'on ne doute pas qu'il ne l'ait tenu pour un sacrement véritable.

Ce n'est donc pas sans raison que ce docte auteur a regardé la controverse des sacrements comme consistant plutôt dans les mots que dans les choses, et pouvant être, non-seulement diminuée, mais encore conciliée tout à fait par l'intelligence des termes; de sorte qu'il ne paraît pas qu'on puisse s'y arrêter, surtout après que l'on a vu les difficultés principales manifestement terminées par les Confessions de foi des luthériens, et par leurs écrits authentiques.

CHAPITRE III.

Du culte et des coutumes ecclésiastiques, et premièrement, du culte et de l'invocation des saints.

I. *Le concile de Trente d'accord avec M. Molanus.* — Sur cela il ne faut point d'autre conciliation que celle qui est proposée par notre savant auteur, qui est que les catholiques déclarent qu'ils ne prétendent demander aux saints, qui sont avec Dieu, de prier pour eux ; qu'au même sens et dans le même esprit qu'ils demandent la même chose aux saints qui sont sur la terre, et qu'en quelques termes que soit conçue cette prière, elle s'entend toujours par manière *d'intercession;* comme lorsqu'Elie disait à Elisée[2] : *Demandez-moi ce que vous voudrez, afin que je le fasse avant que d'être séparé de vous ; et Elisée répondit : Que votre esprit soit en moi.* On entend bien que ce n'était pas à Elie à disposer de l'esprit qui était en lui, qui était l'esprit prophétique et l'esprit des miracles, ou de quelque sorte qu'on voudra entendre ce double esprit d'Elie.

Il en est de même des autres grâces que nous demandons aux saints, soit à ceux qui sont avec Dieu, ou à ceux qui sont encore sur la terre. On entend naturellement qu'on ne leur demande rien, qu'à cause qu'on sait que Dieu accorde beaucoup à leurs prières ; ce qui nous fait sentir la bonté de Dieu, et ne blesse point sa souveraine grandeur, ni le culte qui lui est dû. Au reste, il n'est pas besoin que nous fassions sur cela une nouvelle déclaration ; puisqu'elle est déjà toute faite dans le concile de Trente[3], et que d'ailleurs il ne reste plus aucune difficulté sur cette matière ; puisqu'on est d'accord, par l'aveu constant des calvinistes mêmes, qui ont fait des livres exprès sur ce sujet, qu'en ce point et sur celui des reliques, notre pratique était établie, pour ne pas ici remonter plus haut, au quatrième et au cinquième siècle, dont les luthériens un peu modérés font profession de révérer la doctrine.

Du culte des images.

II. *Le sentiment de Luther et des luthériens, et ceux de M. Molanus, conférés avec les déclarations des conciles de Trente et de Nicée II, ne laissent aucune difficulté.* — Luther et les luthériens ont démontré, aussi bien que les catholiques, par des raisonnements invincibles, que ce commandement du Décalogue : *Tu ne feras point d'images taillées,*

1. *P.* 101. — 2. *P.* 202.

1. *Aug., de nupt. et concup., l.* I, *cap.* x, *ubi sup.* — 2. *IV. Reg.*, xi 9. — 3. *Sess.* xxv, *de invocat.*

etc., ne regardait que les idoles dont les hommes faisaient des dieux. Par là, il est démontré que l'usage que nous faisons des images n'est point marqué ni réprouvé par ce précepte. Par les mêmes raisons, le même Luther et les luthériens ont condamné les brise-images, et ont conservé les images dans les églises, comme des monuments pieux, et propres à rafraîchir la mémoire des choses saintes; et cela même n'est autre chose qu'un commencement du culte que nous leur rendons, et le principe certain d'où on le déduit; puisque les images, comme notre auteur en convient, « servent à renouveler le » souvenir de Jésus-Christ et des choses célestes, et » avec le souvenir, les pieuses affections et senti» ments qui en naissent. » Mais après que ces sentiments sont excités, quel inconvénient peut-on trouver à les exprimer au dehors par des actions convenables; puisque ces actes du dehors ne sont, après tout, qu'un signe et un témoignage des sentiments intérieurs, et une espèce de langage pour les exprimer? L'auteur, pour retrancher les abus, empêche qu'on ne croie *dans les images aucune divinité et aucune vertu pour lesquelles on les adore;* et cela est de mot à mot la même chose que le concile de Trente a enseignée[1]. Ce qu'ajoute judicieusement le même auteur, sur le serpent d'airain, est convainquant pour faire voir que les démonstrations extérieures d'attachement et de confiance, qu'on fait devant les images, ne s'y terminent pourtant pas, et que les choses sensibles ne font qu'avertir l'esprit de s'élever plus haut. C'est aussi ce qui est porté dans le concile septième, qui est le second de Nicée : *que l'honneur de l'image se rapporte à l'original.* Le même concile[2] transcrit un beau passage de Léonce, où il dit « que les chrétiens font bien » voir que leur adoration ne se termine pas à une » croix, lorsqu'ayant séparé les deux bois dont elle » est composée, non-seulement ils ne l'adorent » plus, mais encore ils les jettent à terre ou les » brûlent; ce qui montre que dans l'honneur qu'ils » rendaient auparavant à la croix, ils ne regardaient » que la figure, qui les attirait au-dessus de toutes » les choses visibles; » en sorte que leur esprit était élevé à Jésus-Christ pendant que leurs yeux semblaient être attachés à cette matière sensible. M. Molanus a très-bien entendu que cette disposition de l'esprit n'a rien de blâmable; et Luther ayant démontré d'ailleurs, comme on vient de voir, que la défense du Décalogue regarde toute autre chose que cet usage des images, visiblement il ne reste plus aucune difficulté sur cette matière.

L'objection que l'on tire du terme d'*adoration*, est une vieille chicane, fondée sur une équivoque; et les abus qu'on relève tant, encore que je confesse qu'il les faudrait empêcher, ne peuvent être un sujet de séparation; puisqu'après tout, il est bien constant que personne n'est tenu de les suivre.

De la prière et de l'oblation pour les morts.

III. *Nulle difficulté sur cette matière après la doctrine de l'Apologie, et celle de M. Molanus.* — M. Molanus a produit sur ce sujet le témoignage de l'Apologie, et il est vrai qu'il est décisif; puisqu'on y voit ces paroles : « Nous n'empêchons pas » qu'on ne prie pour les morts; » et pour montrer dans quel esprit on doit faire cette prière, elle ajoute : « Saint Epiphane rapporte qu'Aerius » croyait inutiles les prières pour les morts; mais » nous ne prétendons point soutenir Aerius en » cela. » Ainsi ces prières sont utiles, et le sont aux morts; puisque c'est le contraire de cela que saint Epiphane, dont on loue le témoignage, a blâmé dans Aerius. « Les prières, dit ce Père[1], qu'on » fait pour les morts leur sont utiles. » Saint Augustin prêche aussi à son peuple « qu'il ne faut » nullement douter que les prières ne servent aux » morts, puisque ce n'est pas en vain qu'on les fait » pour eux[2]. » Dans ce même endroit, il fait souvenir « le peuple de la coutume ancienne et univer» selle de l'Eglise, de faire mention expresse des » morts dans le sacrifice, et d'exprimer qu'on l'offre » pour eux; » d'où il conclut, que cette oblation « leur est utile, pour être traités de Dieu plus dou» cement que leurs péchés ne méritent. »

C'est aussi ce qu'exprime saint Epiphane, lorsqu'il condamne Aerius, qui disait : « Que sert aux » morts qu'on récite leurs noms après leur mort? » où il fait une allusion manifeste à la coutume de les nommer dans le sacrifice, comme on vient de le voir dans saint Augustin; et c'est pourquoi ce même Père, dans l'extrait qu'il fait du livre des Hérésies de saint Epiphane[3], rapporte celle d'Aerius, en ces termes : « Il disait qu'il ne fallait point offrir » ni prier pour les morts. »

Les liturgies des Grecs, souvent louées dans l'Apologie, confirment cette pratique et cette doctrine; puisqu'on y récite encore aujourd'hui les noms des fidèles trépassés, en disant : « Pour le » repos de l'âme d'un tel et d'un tel, et pour la ré» mission de leurs péchés; » et saint Cyrille de Jérusalem, le plus savant et le plus ancien interprète de la liturgie, dit « qu'on offre le sacrifice en » mémoire des apôtres et des martyrs[4]; mais qu'il » y a d'autres morts pour qui l'on prie, par la foi » certaine qu'on a que leurs âmes sont soulagées » par le sacrifice qui est sur l'autel, et par l'obla» tion qu'on y fait pour eux du corps et du sang de » Jésus-Christ. »

Il ne reste donc aucun doute qu'on ne priât pour les morts dans le dessein de les soulager, ainsi que nous faisons; et comme les luthériens déclarent en corps dans l'Apologie, qu'ils ne veulent pas s'opposer à cette pratique, la question est décidée par cet aveu.

Nous sommes bien aises d'apprendre de M. Molanus, qu'une partie des luthériens approuve, non-seulement cette prière, mais encore la pratique. C'est un reste des sentiments anciens que nous honorons dans le luthéranisme. Mais comme on a vu que l'antiquité, dont on veut suivre ici les sentiments, parle également de la prière et de l'oblation pour les morts, il ne faut pas diviser son témoignage, et l'une et l'autre pratique est également recevable.

Du purgatoire.

IV. *La doctrine du purgatoire est précisément la même que celle de la prière pour les morts.* — M.

1. *Sess.* XXV. — 2. *Act.* IV *et* VII *ubi sup.*

1. *Hær.* 75, *ubi sup.* — 2. *Serm.* XXXII, *De Verbis Apost. nunc* CLXXII, *ubi sup.* — 3. *Aug*, *Hær.* 53, *ubi sup.* — 4. *Cyril.*, *Catech. myst.* V, *p.* 328.

Molanus paraît embarrassé à expliquer ce qu'on pourra faire sur cette matière en faveur des catholiques, et il se réduit à tenir la chose pour problématique, selon le sentiment qu'il attribue à saint Augustin. Mais la chose est maintenant bien facile; puisqu'on a vu dans saint Epiphane et dans les liturgies grecques, dont l'Apologie reçoit l'autorité, que les prières et les oblations faites pour les âmes des morts, sont faites pour leur soulagement. Ces âmes sont donc en état d'être soulagées; par conséquent dans un état pénible; et ce n'est pas de quoi a douté saint Augustin; puisqu'on vient de voir qu'il a dit « qu'il ne faut nullement douter que ces » prières et ces oblations ne soulagent les âmes des » morts; » ce qu'il répète par deux fois, et qu'il inculque jusqu'à dire que c'est la pratique ancienne et universelle de toute l'Eglise. On voit que s'il a douté de quelque chose en cette matière, ce n'est pas du fond des peines dont les âmes peuvent être délivrées, mais de la manière dont elles sont affligées, par exemple, si c'est par un feu matériel. C'est de cela seulement que saint Augustin a douté, comme il paraît par les passages qu'on en produit; et l'Eglise n'a rien décidé sur ce sujet.

Des vœux monastiques.

V. *Le témoignage de l'Apologie ôte toute difficulté sur cette matière.* — L'auteur approuve le fond des institutions et observances monastiques, à la réserve du vœu de continence perpétuelle. Mais l'Apologie a tranché plus net; puisqu'elle a mis au nombre des saints, saint Antoine, saint Bernard, saint Dominique, saint François, qui certainement ont voué et fait vouer la continence perpétuelle à ceux qui se sont rangés sous leurs instituts.

On peut aussi remarquer ici que saint Bernard, saint Dominique, saint François, qui constamment ont vécu et cru comme nous, et qui, comme nous ont dit et ouï la messe, sont mis au rang des saints dans l'Apologie. Il n'y a donc rien, parmi nous, qui exclue de la sainteté et du salut; ce qui tranche tout en un mot.

Au reste, l'état monacal n'étant pas de commandement, cet article ne peut donner à personne un légitime sujet de séparation.

CHAPITRE IV.

Des moyens d'établir la foi, et premièrement de l'Ecriture et des traditions non écrites.

I. *Notre auteur tranche en un mot la difficulté : il doit pourtant s'expliquer sur la restriction des articles fondamentaux.* — La Vulgate, à qui le nom de saint Jérôme et l'usage de tant de siècles attire la vénération des fidèles, est reconnue pour authentique dans le concile de Trente d'une manière qui ne blesse point l'illustre auteur, puisqu'il demeure d'accord, et qu'il a solidement prouvé par beaucoup d'auteurs catholiques, que cette authenticité ne tend point à affaiblir l'autorité du texte original, ni des autres anciennes versions qui ont été usitées dans les Eglises; mais à la préférer aux autres versions latines qu'on répandait dans le monde, selon les termes exprès du concile de Trente[1].

1. *Sess.* IV, *Decr. de edit.; etc.*

Pour ce qui est de la tradition, le même auteur demeure d'accord que nous lui devons « non-seulement l'Ecriture sainte, mais encore la légitime et » naturelle interprétation de cette Ecriture, et qu'il » y a des vérités que l'on ne peut connaître que par » son secours; » ce qui nous suffit; en sorte que cet article est pleinement concilié, si l'on en croit ce savant homme.

Quant à la restriction des articles fondamentaux, au discernement desquels il semble réduire l'autorité de la Tradition, s'il entend par ces articles ceux qui sont contenus dans les trois Symboles reconnus par les luthériens, c'est en vain qu'il nous propose la Tradition comme un moyen pour concilier les différends; puisque nous n'en avons aucun sur ces articles. Il faut donc qu'il reconnaisse la Tradition, non-seulement à cet égard, mais encore dans tous les articles révélés de Dieu, et qui regardent la piété et le salut; ce qui est précisément notre doctrine.

De l'infaillibilité de l'Eglise, et des conciles œcuméniques.

II. *Que l'auteur et les luthériens n'ont qu'à s'accorder avec eux-mêmes pour être d'accord avec nous.* — C'est tenir au fond l'Eglise infaillible, que de dire, avec notre auteur, « qu'il se tiendra un con» cile général, où toutes nos controverses seront » décidées en dernier ressort et sans retour, et que » ce concile aura pour fondement et pour règle l'E» criture, le consentement de l'ancienne Eglise, du » moins des cinq premiers siècles, et même le con» sentement des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, » autant qu'on pourra. » C'est, dis-je, tenir au fond l'Eglise infaillible; puisque si le consentement de l'Eglise ancienne et moderne, y compris même le consentement des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, est la règle et le fondement des décisions qu'on doit faire en dernier ressort, il ne se peut que l'Eglise même, dont le sentiment est une règle et qui doit faire ces décisions, ne soit infaillible.

Que si l'Eglise est infaillible, le concile qui la représente, et qui en contient par conséquent toute la vertu, l'est aussi; et c'est pourquoi notre auteur y renvoie les questions de la religion, sans qu'il soit permis de réclamer contre, *sous les peines portées par les canons*, c'est-à-dire, sous peine d'anathème. En cela notre auteur ne fait que suivre le sentiment unanime de tous les protestants; puisqu'on voit dans tous leurs actes, qu'ils n'établissent leur Réforme que par provision, *et jusqu'à la décision du concile général*, auquel ils appellent et se rapportent; ce qui est même expressément porté dans la préface de la Confession d'Augsbourg, et même dans la conclusion de la Confession des quatre villes présentées en même temps à Charles V par le second parti des protestants; en sorte qu'on ne peut douter de leur sentiment unanime, si leurs déclarations les plus authentiques ne sont pas une illusion.

Les luthériens déclarent encore authentiquement, dans la même Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie[1], « qu'ils ne méprisent point le » consentement de l'Eglise catholique; qu'ils se

1. *Confess. d'Augsb., art.* XXI. *Apolog., réponse aux argum., pag.* 171, *etc*

» sentent obligés, par l'autorité de l'Ecriture et par » celle de l'ancienne Eglise, à soutenir la doctrine » qu'ils ont professée; qu'elle est conforme aux » Ecritures prophétiques et apostoliques, à l'Eglise » catholique, et enfin à l'Eglise romaine, autant » qu'elle est connue par ses écrivains. »

Si tout cela est sérieux, comme il le doit être, et que de telles déclarations faites par tout le parti, je ne dirai pas à la face de tout l'empire et de l'empereur, mais à la face de toute la terre, ne soient pas un jeu, il est plus clair que le jour, que dans les choses qu'a dites notre auteur à l'avantage de l'Eglise et des conciles, il n'a rien de particulier rien qui ne soit contenu dans les actes les plus authentiques de sa religion.

Il ne reste plus qu'à lui demander ce qu'il appelle l'ancienne Eglise, et pourquoi il borne l'autorité de ses sentiments aux cinq premiers siècles, et celle de ses conciles universels aux cinq premiers. Jésus-Christ a-t-il borné l'assistance qu'il a promise à son Eglise, et renfermé dans les premiers conciles généraux l'autorité de ces saintes assemblées? Celui que notre auteur veut qu'on assemble pour décider les questions qui nous divisent, ne sera-t-il pas de même autorité que ces cinq premiers? Il faut avouer que ces restrictions qu'on apporte à l'autorité de l'Eglise et des conciles, ne s'entendent pas; et nous voyons aussi qu'on passe plus loin; puisque notre auteur en vient à joindre au consentement de l'ancienne Eglise celui des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, auxquelles la Confession d'Augsbourg et l'Apologie ont joint avec raison l'Eglise romaine, comme la première de toutes les patriarcales, ainsi que notre auteur les reconnaît; en sorte qu'il n'y a plus rien à demander aux protestants sur cette matière, qu'une doctrine suivie et un parfait consentement avec eux-mêmes.

Où réside l'infaillibilité de l'Eglise.

III. *Les protestants objectent en vain aux catholiques que leur doctrine sur ce point est embarrassée.* — Les protestants nous reprochent que nous mettons dans l'Eglise une infaillibilité à laquelle nous ne pouvons assigner aucun sujet; puisque les uns la mettent dans le Pape seul, les autres dans le concile universel, et les autres dans tout le corps de l'Eglise répandue par toute la terre. Ils ne veulent pas voir que ces sentiments, qu'ils supposent contraires les uns aux autres, s'accordent parfaitement; puisque ceux qui reconnaissent l'infaillibilité dans le Pape, même seul, la reconnaissent à plus forte raison, quand toute l'Eglise est d'accord avec lui; et que ceux qui la mettent dans le concile, la mettent à plus forte raison dans l'Eglise que le concile représente. Voici donc la doctrine catholique parfaitement concordante dans toutes ses parties. L'infaillibilité réside originairement dans le corps de l'Eglise; d'où il s'ensuit qu'elle réside aussi dans le concile qui la représente et qui la renferme en vertu; c'est-à-dire, dans un concile, qui se portant publiquement pour œcuménique demeure en communion avec tout le reste de l'Eglise, et dont aussi pour cette raison les décisions sont regardées comme celles de tout le corps. Ainsi l'autorité du concile est établie sur l'autorité et le consentement de toute l'Eglise, ou plutôt ce n'est autre chose que cette autorité et ce même consentement.

Pour le Pape, qui doit prononcer le sentiment commun de toute l'Eglise, lorsqu'elle ne peut s'assembler, ou qu'elle ne juge pas nécessaire de le faire, il est bien constant parmi nous, que lorsqu'il prononce, ainsi qu'il y est tenu, le sentiment commun des Eglises, et que toute l'Eglise consent à son jugement, c'est en effet le jugement de toute l'Eglise, et par conséquent un jugement infaillible. Ce qu'on peut dire de plus, au sujet du Pape, n'est ni de foi ni nécessaire; puisqu'il suffit que l'Eglise ait un moyen unanimement reconnu pour décider les questions qui diviseraient les fidèles.

IV. *Le sentiment des catholiques sur l'infaillibilité des conciles œcuméniques, est fondé sur l'autorité des anciens conciles, et des siècles qui sont révérés par notre auteur, et par tous les protestants.* — Que si nous croyons le concile œcuménique légitimement assemblé entièrement infaillible, c'est à l'exemple de nos pères et des anciens conciles reconnus par les protestants, et en particulier par notre auteur.

Il reconnaît le cinquième concile : or l'infaillibilité du concile universel y est enseignée, sur le modèle de celle du concile tenu par les apôtres[1]. Si l'on veut remonter plus haut, on trouvera le concile d'Ephèse, qui a reçu et loué la lettre du pape Célestin, où il dit « que l'assemblée des évêques est » un témoignage de la présence du Saint-Esprit; » qu'on y doit reconnaître l'autorité du concile apos» tolique; que celui que les conciles reçoivent pour » maître, ne leur a jamais manqué; que ce céleste » docteur a toujours été avec eux, et que l'assistance » qu'il a donnée aux apôtres s'étend à leurs succes» seurs[2]. » Un peu au-dessus du concile d'Ephèse, on trouve saint Augustin, qui, en parlant de la question que saint Cyprien excita, assure que « ce saint » martyr s'en serait tenu à la décision de l'Eglise, » si la vérité avait été éclaircie et déclarée de son » temps par un concile universel[3]; » et pour montrer qu'il disait vrai, on trouve avant tout cela le même saint Cyprien, qui, consulté sur les erreurs des novatiens, répond « qu'il ne faut pas se mettre » en peine de ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne » hors de l'Eglise; et que quiconque n'est pas dans » l'Eglise, n'est pas chrétien[4]. »

En conformité de cette doctrine, saint Augustin a dit encore, « que celui qui est hors de l'Eglise, » ne voit ni n'entend; et que celui qui est dans » l'Eglise, n'est ni sourd ni aveugle[5] : » principes d'où ce grand homme conclut, en un autre endroit, « qu'on peut souffrir les disputes, avant que les » matières soient décidées par l'autorité de l'Eglise; » mais que disputer après cela, c'est renverser le » fondement de l'Eglise même[6]. »

Aussi quand les conciles ont décidé, c'a été la foi commune de tous les fidèles, qu'il n'y avait plus qu'à obéir et à se taire; et c'est de cette pratique de tous les siècles que les luthériens avaient tiré tant d'actes de soumission que nous avons vus, et qui les auraient sauvés, s'ils s'y étaient toujours attachés.

1. *Conc.* v. *Collat.* v. *ubi sup.* — 2. *Conc. Ephes. part. II, act.* II. — 3. *Lib.* II. *de Bapt.*, *c.* IV. *ubi sup.* — 4. *Epist.* LII, *ad Antonian. ubi sup.* — 5. *In Psalm.* XLVII, *n.* 7, *ubi sup.* — 6. *Serm.* XIV. *De verb. Apost. nunc* CCXIV, *n.* 20, *ubi sup.*

Sur le Pape.

V. *Les conciles par qui on veut que sa primauté soit reconnue, la reconnaissent eux-mêmes comme établie en saint Pierre par Jésus-Christ. Sentiment de l'Eglise de France.* — Pour ce qui regarde le Pape, ils ne peuvent pas s'empêcher de le reconnaître pour chef de l'Eglise; puisqu'ils supposent dans tous leurs actes que le concile, auquel ils se soumettent, sera assemblé par le Pape même, comme cela est constant par les préfaces de la Confession d'Augsbourg déjà rapportées, et par celle des articles de Smalcalde. Ainsi l'auteur n'a rien fait de nouveau, en consentant que le Pape soit reconnu comme le chef de l'épiscopat, du moins par le droit ecclésiastique. Mélanchton s'est cru obligé de reconnaître cette autorité jusque dans ces mêmes articles de Smalcalde, et sa signature à l'acte, où il l'avoue, est enregistrée parmi les actes publics rapportés dans le livre *de la Concorde*[1]. Mais si l'on en vient à ce point, et qu'on reconnaisse la primauté du Pape comme établie par les conciles, il faudra bientôt la reconnaître comme venant de droit divin; puisque les conciles universels d'Ephèse et de Chalcédoine[2], ceux de Milève et d'Orange, que notre auteur a loués, comme font tous les autres protestants, en y reconnaissant la primauté du Saint-Siége, l'ont en même temps reconnue comme établie dans saint Pierre par Jésus-Christ même, ainsi que leurs actes en font foi; et le savant auteur ne l'ignore pas.

Il est constant au surplus que l'Eglise grecque, dans ses actes particuliers, n'a pas moins reconnu la primauté et l'autorité du Pape que la latine, comme il paraît par le Formulaire souscrit de tous les évêques sous les papes saint Hormisdas et saint Agapet, que j'ai produit dans l'écrit latin, et par la déclaration du patriarche Mennas dans un concile de Constantinople, où il dit « que le Saint-Siége » apostolique a fait véritablement ce qui apparte- » nait à sa charge, lorsqu'il a condamné les er- » reurs, qu'il a maintenu la discipline, et qu'il a » usé d'indulgence envers ceux qui avaient failli, » lorsqu'ils reconnaissaient leur faute; » qui sont en effet les trois fonctions de l'autorité papale, auxquelles se rapportent toutes les autres.

Quant aux articles dont on dispute dans les écoles, ni le cardinal du Perron, ni M. Duval, le plus zélé défenseur des prérogatives de Rome, ne les mettent au rang de la foi ni des articles nécessaires pour la communion ecclésiastique; et quant à ce que l'auteur a paru s'en rapporter à l'Eglise gallicane, en voici le sentiment dans les articles de la faculté de théologie de Paris contre Luther. Le XXII : « Il est » certain que le concile général légitimement assem- » blé représentant l'Eglise universelle, ne peut er- » rer dans les déterminations qui regardent la foi et » les bonnes mœurs. » Le XXIII : « Et il n'est pas » moins certain qu'il y a dans l'Eglise de Jésus- » Christ un seul souverain pontife établi de droit » divin, à qui tous les chrétiens doivent obéir. » Il ne faut donc pas lui refuser cette obéissance et cette primauté de droit divin, sous prétexte des sentiments de l'Eglise gallicane, qui n'a jamais révoqué en doute le moins du monde ce droit du Pape et du Saint-Siége.

1. *Pag.* 338. — 2. *Conc. Ephes.*, *art.* I, III; *Conc. Chalced.*, *art.* III, IV, *Relat.*, *etc.*, *ubi sup.*

SECONDE PARTIE.

CHAPITRE V.

Ce qu'il faut faire sur les fondements qu'on vient d'établir.

I. QU'IL *faut que les luthériens dressent une exposition ou confession de leur foi, conforme aux sentiments qu'on vient de voir.* — Il est certain, par les choses qu'on vient de voir, premièrement, que les sentiments du savant auteur ne sont pas des sentiments tout à fait particuliers, comme il a voulu les appeler, mais des sentiments fondés pour la plupart, et pour les points les plus essentiels, sur les actes authentiques du parti, et exprimés le plus souvent par leurs propres termes, ou par des termes équivalents.

Secondement, que ces articles étant résolus, il ne peut plus rester de difficultés qui empêchent les luthériens de se réunir à nous.

Il n'y a qu'à parcourir en peu de mots les quatre chapitres qu'on vient de traiter, et remarquer sur chacun de quoi l'on est d'accord.

Sur le chapitre de la justification[1], on est d'accord qu'elle est gratuite : que les bonnes œuvres qui se font après sont méritoires, et que la vie éternelle leur est due, en vertu de la promesse miséricordieuse de Dieu : qu'on peut accomplir la loi jusqu'au point de ne faire plus que des péchés véniels, qui n'empêchent point la charité de régner et de prévaloir : que la justice chrétienne est véritable, quoiqu'elle ne soit point absolument parfaite : que cette justice et tous nos mérites sont des dons de Dieu et des effets de sa grâce : que la foi justifiante est bien expliquée par les catholiques, et qu'ils donnent à Dieu par Jésus-Christ toute la gloire de leur sanctification : que cette doctrine n'a jamais souffert aucun affaiblissement parmi eux : qu'on ne doit point nier que les bonnes œuvres ne soient nécessaires au salut, ni que ce ne soient elles que Dieu récompense : et que les autres difficultés de la justification sont aisées à terminer par les principes posés de part et d'autre.

Sur le chapitre des sacrements[2], on a levé les difficultés qu'on avait sur leur efficace, *ex opere operato*, et sur l'intention du ministre. Sur le point particulier de l'Eucharistie, on a rejeté l'ubiquité, et établi sous chaque espèce la présence réelle de Jésus-Christ tout entier. M. Molanus a reconnu, conformément à l'Apologie et aux articles de Smalcalde, le changement réel du pain au corps, et le fond de la transsubstantiation; en sorte qu'il ne reste plus à y ajouter que le terme : il a encore reconnu la présence hors de l'usage, l'adoration, le sacrifice et même les messes privées; et nous avons fait voir que reconnaître toutes ces choses, c'est poser des fondements assurés pour autoriser la communion sous une espèce.

On a vu que l'absolution est un véritable sacrement, accompagné des trois actes que les catholiques y demandent : que la confession des péchés

1. *Sup.*, *c.* I, *n.* I *et seq.* — 2. *Cap.* II, *n.* I *et seq.*

particuliers doit être conservée, et que le fond de la satisfaction est admis par les luthériens : que l'ordre est aussi un véritable sacrement : qu'on fait de grandes avances sur les trois autres, et que dans le fond, en s'entendant bien, on serait d'accord.

Sur le chapitre du culte[1], on convient que l'invocation des saints, ainsi qu'elle est enseignée dans l'Eglise catholique, n'a pas d'inconvénient, non plus que le culte des images; et l'on a démontré, par Luther et les luthériens, qu'il n'y a rien en ce point qui répugne au commandement du Décalogue. On a vu que les luthériens se sont expliqués favorablement sur la prière et même sur l'oblation pour les morts, par où ils sont forcés à recevoir le purgatoire : enfin, qu'ils ont reconnu comme saints ceux qui ont fait et fait faire les vœux monastiques, même celui de continence perpétuelle; quoiqu'avec cela ils disent encore la messe, et qu'ils eussent en tout et partout la même foi et le même culte que nous.

Enfin, sur le quatrième chapitre qui regarde les moyens d'établir la foi[2], on a vu, qu'en s'entendant bien, il ne resterait aucune difficulté sur l'autorité du texte original de l'Ecriture, sur la Vulgate, sur la Tradition, sur l'infaillibilité de l'Eglise et des conciles œcuméniques, ni même sur la primauté du Pape.

Cela étant, il n'y aurait qu'à dresser une confession ou déclaration de foi conforme aux principes et aux sentiments de notre auteur, en faire convenir les luthériens, et la présenter au Pape.

Pour parvenir à cette déclaration, il faudrait que les luthériens s'assemblassent entre eux, ou, comme l'auteur le propose, qu'il se fît par l'ordre de l'empereur, une conférence amiable des catholiques et des protestants, où l'on convînt des articles qui entraîneraient, comme on voit, la décision de tous les autres.

L'auteur ne veut pas qu'on parle de rétractation, et l'on peut n'en point exiger; il suffira de reconnaître la vérité par forme de déclaration et d'explication; à quoi les sentiments des livres symboliques des luthériens donnent une ouverture manifeste, comme on voit par les passages qui en ont été produits et par beaucoup d'autres qu'on pourrait produire.

II. *Ce qu'ils peuvent demander au Pape sur ce fondement.* — Cela fait, on pourrait disposer le Pape à écouter les demandes des protestants et à leur accorder, que dans les lieux où il n'y a que des luthériens et où il n'y a point d'évêques catholiques, leurs surintendants qui auraient souscrit à la formule de foi, et qui auraient ramené à l'unité les peuples qui les reconnaissent, soient consacrés pour évêques, et les ministres pour curés ou pour prêtres sous leur autorité.

Dans les autres lieux, les surintendants, aussi bien que les ministres, pourront aussi être faits prêtres, sous l'autorité des évêques, avec les distinctions et subordinations qu'on aviserait.

Dans le premier cas, on érigera de nouveaux évêhés, et on en fera la distinction d'avec les anciens.

On soumettra ces nouveaux évêchés à un métropolitain catholique.

1. *Cap.* III, *n.* 1 *et seq.* — 2. *Cap.* IV, *n.* 1 *et seq.*

On assignera aux évêques, prêtres et curés nouvellement établis, un revenu suffisant par les moyens les plus convenables, et on mettra les consciences en repos sur la possession des biens d'Eglise, de quelque nature qu'ils soient. Je voudrais en excepter les hôpitaux, qu'il semble qu'on ne peut se dispenser de rendre aux pauvres, s'il y en a qui leur aient été ôtés.

Les évêques de la Confession d'Augsbourg, dont la succession et l'ordination se trouveront constantes, seront laissés en leur place, après avoir souscrit la Confession de foi, et l'on fera le même traitement à leurs prêtres.

On aura soin de célébrer les messes des fêtes solennelles avec toute la décence possible : on y fera la prédication ou le prône, selon la coutume : on pourra mêler, dans quelque partie de l'office, des prières ou quelques cantiques en langue vulgaire : on expliquera soigneusement au peuple ce qui se dira en latin, et l'on pourra en donner des traductions, avec les instructions convenables, selon que les évêques le trouveront à propos.

L'Ecriture sera laissée en langue vulgaire entre les mains du peuple : on pourra même se servir de la version de Luther, à cause de son élégance et de la netteté qu'on lui attribue, après qu'on l'aura revue, et qu'on en aura retranché ce qui a été ajouté au texte, comme cette proposition : *la seule foi justifie*, et d'autres de cette sorte. La Bible ainsi traduite, pourra être lue publiquement aux heures qu'on trouvera bon, avec les explications convenables. On supprimera les notes et apostilles qui ressentiront le schisme passé.

Ceux qui voudront communier, seront exhortés à le faire dans l'assemblée solennelle, et l'on tournera toutes les instructions de ce côté-là; mais s'il n'y a point de communiants, on ne laissera pas de célébrer la messe.

On donnera la communion sous les deux espèces, à ceux qui auront professé la foi, en la forme qui a été dite, sans autre nouvelle précaution : on prendra soigneusement garde à la révérence qui est due au Saint-Sacrement.

On n'obligera point les évêchés et les paroisses, nouvellement créés, à recevoir des couvents de religieux et de religieuses, et l'on se contentera de les y inviter par des exhortations, par la pureté de la vie des moines, et en réformant leurs mœurs selon l'institution primitive de leurs ordres.

On retranchera du culte des saints et des images tout ce qui sent la superstition et un gain sordide : on réglera toutes ces choses suivant le concile de Trente, et les évêques exerceront l'autorité que ce concile leur a donnée sur ce point[1].

Les prières publiques, le Missel, le Rituel, et les Bréviaires seront corrigés à l'exemple des Eglises de Paris, de Reims, de Vienne, de la Rochelle et autres aussi illustres, et même du célèbre monastère de Cluni, en retranchant les choses douteuses, suspectes et superstitieuses; en sorte que tout y ressente l'ancienne et solide piété.

Enfin, qu'il se tienne, s'il se peut, un concile œcuménique pour la parfaite réformation de la discipline et l'entière réduction de ceux qui pourraient rester dans le schisme : qu'on repasse sur les arti-

1. *Sess.* XXV.

cles de réforme qui devaient être proposés à Trente, par les ordres concertés de l'empereur Ferdinand et de Charles IX, roi de France, et qu'on y ait tout l'égard que la condition des lieux et des temps pourra permettre.

Ainsi l'on fera la réformation de l'Eglise dans le vrai esprit qu'elle devait être entreprise, en conservant l'unité, sans changer la doctrine des siècles précédents, et en retranchant les abus.

CHAPITRE VI.

Réflexions sur le projet de notre auteur.

Il *en faut changer l'ordre, et commencer par où il finit.* — Il paraît, par ce qu'on vient de dire, que les ouvertures en sont excellentes en général, et qu'il n'y a presque qu'à changer l'ordre. Car, à dire le vrai, il paraîtrait fort étrange à Rome, et dans toute l'Eglise catholique, qu'on ne commençât pas d'abord par ce qui regarde la foi. En effet, ou les conciliations que l'auteur propose sur la transsubstantiation, par exemple, sur le sacrifice, sur l'invocation des saints, sur les images, etc., sont faisables ou non : si elles n'étaient pas faisables, tout ce projet serait inutile; et si elles le sont, on voit bien que c'est par là qu'il faut commencer.

Pour rendre ceci sensible, il ne faut que considérer l'ordre du projet de notre auteur. C'est de faire d'abord l'union qu'il appelle préliminaire, dans laquelle, sous la condition des six demandes, qu'il prétend qu'on peut accorder sans blesser les principes des uns et des autres, on reconnaîtra le Pape pour le spirituel, ensuite on s'assemblera pour convenir de la doctrine à l'amiable, et enfin, on remettra à un concile la décision des points dont on n'aura pu convenir.

Or tout cela est visiblement impraticable dans cet ordre. Car d'abord, que sera-ce que de reconnaître le Pape pour le spirituel, comme l'auteur le propose, tant qu'on sera en dispute avec lui sur la foi même? Cela assurément ne s'entendrait pas.

Secondement, ce ne serait pas un moindre embarras que de proposer à l'Eglise romaine qu'elle reçoive les protestants à sa communion, pendant qu'il sera constant qu'on aura de part et d'autre des confessions de foi différentes, sans être convenu de rien. Que si l'on dit que ce sera là une simple tolérance en attendant le concile; c'est cela même qui est impossible; puisqu'il faudrait tolérer, par exemple, cette doctrine autrefois décidée dans le parti luthérien, et qui y est encore en vigueur, comme l'auteur en convient, que *les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut :* ce qu'on n'obtiendra jamais, et ce qu'on ne doit jamais obtenir de l'Eglise romaine. Il faut donc auparavant convenir, par exemple, d'un point si important, et des autres qu'on trouvera de même nature. Commencer par se réunir pour ensuite les examiner, comme le propose l'auteur, c'est renverser l'ordre.

Et puisque nous sommes sur cet article, l'auteur demande qu'on passe, pour ainsi dire, d'un seul saut par-dessus toute la doctrine luthérienne sur la justification, et il prétend que cela se peut, sans blesser les principes des uns et des autres. Mais le contraire est certain; puisque l'Eglise romaine n'a jamais cru et ne croira jamais qu'elle puisse tolérer, par exemple, la certitude absolue de sa propre justification, à cause des tentations auxquelles elle expose les fidèles, et principalement encore à cause que Luther et les luthériens établissent cette certitude de la justification dans les hommes justifiés, en les laissant, à la fois, dans l'incertitude si leur pénitence est sincère ou non, comme il a été remarqué ci-dessus; d'où il s'ensuit que la justification est indépendante de la repentance, chose qui ne se peut pas tolérer.

Il est encore certain que la justification, ainsi qu'elle est soutenue par les luthériens, est distincte et indépendante de la sanctification; d'où il s'ensuit qu'on est justifié indépendamment de la pénitence, et de plus, que la justification précède le bon propos; c'est-à-dire, la résolution de bien vivre, et la conversion du cœur; puisque tout cela constamment appartient à la sanctification. Or, établir cette doctrine, c'est renverser le fondement de la piété, aussi bien que d'enseigner qu'on n'aime Dieu qu'après qu'on est justifié; ce qui est une suite du même principe expressément avoué par Luther, par l'Apologie et par la Confession d'Augsbourg.

Et quoique ces dogmes des luthériens et beaucoup d'autres de même importance sur la justification, soient adoucis de manière par notre auteur et par quelques autres docteurs du parti, qu'on voit bien qu'ils en viendraient aisément à un bon sens, il faut en être convenu avant la réunion, et non pas se réserver à le chercher après qu'on sera réuni, comme le propose notre auteur.

Et pour ne nous pas arrêter à cette seule matière de la justification, le savant auteur sait très-bien que les autres dogmes contestés, sans parler des décisions du concile de Trente, ont déjà été réglés par d'autres conciles généraux, comme par celui de Nicée II, reçu en Orient et en Occident depuis environ mille ans, par ceux de Latran, de Lyon et autres, où l'Allemagne a donné son suffrage, comme les autres nations, longtemps avant les contestations de Luther; et à cela notre auteur ne trouve point de remède, sinon que le Pape tienne en suspens tous ces conciles si universellement reçus, et veuille bien recevoir à sa communion et à celle de l'Eglise des protestants, qui font profession d'en rejeter les décisions, et de tenir les dogmes contraires à ceux qui y ont été déterminés. On fait plus : on propose au Pape d'autoriser dans leur ministère, les surintendants et les autres pasteurs luthériens, qui n'ont été ordonnés tout au plus que par des prêtres, tels qu'étaient les prétendus réformateurs, qui, par conséquent, selon les maximes de l'Eglise romaine, (maximes qui jusqu'ici n'avaient jamais été révoquées en doute,) ne sont que de purs laïques : on veut, dis-je, que l'Eglise romaine ratifie leur ordination faite dans le schisme et en haine de la doctrine catholique, sans avoir déclaré qu'ils la reçoivent; et si l'on dit que l'on consentira que le Pape et les évêques catholiques les ordonnent de nouveau, ce ne sera pas une chose moins étrange en elle-même, ni moins contraire aux maximes de l'Eglise romaine, que d'ordonner des ministres avant qu'on soit convenu des conditions de les ordonner, dont la première est d'avoir une Confession de foi qui leur soit commune avec leurs ordonnances.

On voit donc manifestement qu'il n'y a rien de moins praticable que d'imaginer une réunion, avant que d'être convenu de rien sur les matières de la foi, et avant même que de les avoir traitées; et que bien loin que les demandes préliminaires que fait notre auteur laissent, comme il le propose, les principes de part et d'autre en leur entier, ils présupposent au contraire la subversion des principes les plus inviolables de l'Eglise catholique.

II. *Demande unique que nous opposons aux six demandes de l'auteur.* — Et afin de montrer plus clairement l'impossibilité de ce projet dans l'ordre qu'y met notre auteur, j'oppose aux six demandes qu'il nous fait, une seule et unique demande, savoir : qu'il ne faut rien demander pour faire la paix entre nous, qui par avance détruise tout le fondement et la sûreté de la paix qu'on pourrait faire. Cela est clair de soi-même, et il en résulte qu'il ne faut rien demander qui renverse la fermeté des décrets de l'Eglise et des conciles, puisque c'est sur de semblables décrets qu'on veut fonder en dernier lieu la paix que l'on propose; car il est clair que si l'on infirme les conciles précédents, celui sur lequel on veut s'appuyer n'aura pas plus de fermeté ni de vigueur. Il n'y aura dans celui-ci ni plus d'autorité ni un plus grand consentement que dans les autres; et si l'on tient ces conciles en suspens, à cause que les hussites, les wiclefites, les vaudois, les albigeois, les bérengariens, les iconoclastes et les autres, qui ont été condamnés, s'y sont opposés, il en faudra donc venir à dire qu'on ne doit rien tenir pour jugé, jusqu'à ce que les contendants y donnent les mains; ce qui seul anéantirait toute l'autorité des jugements ecclésiastiques.

Notre concile, établi sur ces principes et sur les ruines, pour ainsi parler, de tant d'autres conciles, ne subsistera pas, ou plutôt il ne se tiendra point du tout; car après qu'on aura tenu les protestants pour vrais enfants de l'Eglise avec tous leurs dogmes, que demanderont-ils davantage? L'Eglise romaine aura affaibli d'elle-même son autorité : elle aura reconnu pour orthodoxes, ceux qu'auparavant elle regardait d'un autre œil : ceux qui se sont séparés jouiront de la communion du premier Siége et de toutes les Eglises qui sont toujours demeurées dans son unité, sans rien changer dans les choses qui ont donné lieu à la séparation; ce qui seul suffira pour faire voir que les causes en étaient justes. Après cela, qu'auront-ils besoin d'arbitres, ou de conférences, ou de conciles? On trouvera toujours de nouveaux prétextes pour éviter une assemblée, qui d'elle-même aura beaucoup de difficulté; et après tout qu'arrivera-t-il de ce concile, sinon qu'y étant allés en foulant aux pieds tous les autres, nous montrerons à la postérité ce qu'elle pourra faire de celui-ci, et nous ôterons à l'Eglise tous les moyens de terminer les disputes qui pourront naître, en détruisant sous le nom d'un concile œcuménique l'autorité de tous les conciles et la majesté de l'Eglise?

III. *Corollaire ou suite de cette demande. Exemples de réconciliation des Eglises.* — Nous ajouterons à cette demande cette proposition, qui n'en est qu'une annexe; à savoir, que pour concilier, dans ce qui regarde l'exposition de la foi, les Eglises, quelque nombreuses qu'elles soient, il ne faut rien faire qui ne soit conforme aux exemples et aux réglements de nos prédécesseurs; autrement l'état de la foi et la force des décisions ecclésiastiques seraient en péril : or nous trouvons sept exemples de conciliations de cette sorte.

Le premier au commencement du cinquième siècle et dans le concile d'Ephèse, que les évêques soumis au siége d'Antioche ne voulaient pas reconnaître. L'accommodement se fit en reconnaissant que la déposition, faite dans le concile, de Nestorius pour ses erreurs, et l'ordination de son successeur étaient légitimes, et en professant la même foi qui avait été reçue à Ephèse.

Le second exemple au commencement du sixième siècle. Acace, patriarche de Constantinople, ne voulant pas reconnaître la décision du concile de Chalcédoine et la lettre du pape saint Léon qui y avait été approuvée, et tout l'Orient étant entré dans ses sentiments, il fut excommunié par le Pape. Le schisme, qui dura longtemps, fut terminé par une formule du pape saint Hormisdas, qui fut souscrite par les patriarches et par tous les évêques, dans laquelle on recevait en termes formels le concile de Chalcédoine et la lettre du pape saint Léon, en reconnaissant l'autorité du Siége apostolique, comme établie de Jésus-Christ en la personne de saint Pierre, par ces paroles : Tu es Pierre, etc., *et se conformant en tout et partout à la foi de ce siége, comme de celui où se trouvait toujours l'entière et parfaite solidité de la religion chrétienne.*

La signature de ce formulaire a souvent été réitérée en Orient, et c'était un témoignage solennel de l'Eglise grecque sur la primauté de saint Pierre et de son siége.

Le troisième exemple est arrivé sous le pape saint Grégoire le Grand. Quoique ce saint pape reçût le cinquième concile, il consentit à n'en faire aucune mention dans la lettre qu'il écrivit à Théodelinde, reine des Lombards, et à ne la pas obliger à le recevoir, à cause que ce saint concile n'avait rien déterminé spécialement sur la foi, et que ce qu'il avait déterminé sur certaines personnes, n'était pas absolument nécessaire. Ce fut le seul motif de sa tolérance; ce qui montre qu'il n'en aurait eu aucune, s'il se fût agi de la foi.

Le quatrième exemple est du second concile général de Lyon, sous Grégoire X, où les Grecs furent reçus à la communion; mais seulement après avoir confessé, dans une déclaration expresse de leur foi, tous les articles dont ils contestaient la vérité, et en particulier la primauté de la chaire de saint Pierre et du Pape, comme établie par Jésus-Christ.

Le cinquième exemple est celui du concile de Bâle et des Bohémiens. Nous en ferons un article à part, à cause que c'est sur celui-là qu'on insiste particulièrement.

Le sixième exemple est celui du concile de Florence, où les Grecs furent reçus à la communion comme au second concile de Lyon, en consentant à la foi de l'Eglise sur tous les articles, et en particulier sur la primauté du Pape. Le décret d'union est entre les mains de tout le monde. Il est fait de l'autorité des évêques grecs aussi bien que des latins; mais après seulement qu'on fut convenu de

tout avec eux dans des conférences particulières.

On peut produire, pour septième et dernier exemple, la concession de la coupe faite par Pie IV aux catholiques et aux protestants, à condition de se soumettre à toutes les décisions de l'Eglise, et en particulier à celle qui a déterminé que la communion sous une espèce n'était pas contraire au précepte de Jésus-Christ. J'en rapporterais les actes, qui étaient bien connus du docteur Calixte, si le savant M. Pellisson, qui a si bien mérité par ses écrits de toute l'Eglise catholique, ne les avait depuis peu rendus publics.

On voit, par tous ces exemples, qu'on n'a jamais fait aucune réconciliation entre les Eglises, qu'en présupposant le fondement de la foi, et en convenant premièrement de ce point, sans jamais s'en relâcher; de sorte que si l'on proposait une autre forme d'accommodement, je puis bien dire avec certitude qu'on ne serait pas écouté; et qu'en méprisant dans une affaire de cette conséquence tous les exemples des siècles passés, le Pape craindrait, avec raison, de multiplier les schismes plutôt que de les finir.

Comme l'exemple du concile de Bâle est celui où l'on insiste le plus, et qu'en effet c'est celui où l'Eglise semble avoir poussé le plus loin la condescendance, il faut le considérer avec un soin plus particulier.

IV. *Exemple du concile de Bâle, et jusqu'où il a porté sa condescendance envers les Bohémiens.* — On prétend donc que dans l'accord fait avec les calixtins, on a suspendu à leur égard les décrets du concile de Constance contre ceux qui soutenaient que les deux espèces étaient de précepte, *ex præcepto;* ce qui paraît, dit M. de Leibnitz, être « *in* » *terminis*, en termes exprès, le cas que nous trai- » tons, et non une simple concession de l'usage des » deux espèces, sur laquelle il ne peut y avoir de » difficulté. »

C'est ainsi que ce savant homme propose la chose dans une lettre à M. Pellisson, du 13 juillet 1692; et il se fonde sur les paroles de l'accord avec les Bohémiens, où, après leur avoir accordé la communion sous les deux espèces aux conditions qui y sont exprimées, on ajoute : « et cet article sera » pleinement discuté dans le concile touchant la » matière, si cette communion est de précepte; et » on verra ce qu'il faudra croire et faire sur cet » article pour l'utilité et pour le salut du peuple » chrétien.

On voit par la réflexion que le même M. de Leibnitz a faite en latin sur cet accord, que ces mots, *on discutera*, *on verra*, sont ceux d'où l'on veut conclure, que le décret de Constance a été tenu en suspens; mais ce n'est rien moins que cela; puisqu'on va voir, non par conjectures, mais par actes, que cette discussion et cet examen se devaient faire, non pas en délibérant de nouveau sur la matière, comme si elle était encore indécise et en suspens après le concile de Constance, mais par forme d'instruction, de déclaration, d'éclaircissement, pour confirmer les catholiques dans la vérité décidée, et faire entrer les calixtins dans l'esprit et les intentions de l'Eglise, en les informant de ses raisons.

Pour faire voir cette vérité, le premier acte que je produis est la lettre invitatoire du concile aux Bohémiens, du 15 octobre 1431. Là, sur ce qu'ils s'étaient plaints qu'on ne les avait jamais voulu entendre, on les invite à venir dire leurs raisons, et on leur promet une pleine audience, à condition toutefois *qu'ils écouteront le jugement du concile comme celui du Saint-Esprit.* On pose donc pour fondement l'infaillibilité des conciles; ce qui est bien éloigné d'en vouloir tenir les décrets en suspens.

Le second acte, qui prouve la même vérité, est la déclaration que le cardinal Julien fit à la tête du concile aux Bohémiens, lorsqu'ils y comparurent : « Que l'Eglise ne pouvait errer dans les choses qui » étaient nécessaires au salut : qu'elle était repré- » sentée dans les conciles, et qu'il y fallait croire » comme aux Evangiles. » Jean de Raguse, qui fut nommé pour conférer avec eux, leur fit une pareille déclaration à l'ouverture des conférences; et tout cela était poser pour fondement qu'on ne rétracterait rien de ce qui avait été décidé.

Le troisième acte est une réponse synodale du même concile de Bâle[1], publiée par toute la terre, sur le fait dont il s'agit. Car comme on objectait aux Pères de Bâle, qu'en invitant les Bohémiens à leur concile, pour y dire leurs difficultés, ils semblaient vouloir procéder à une nouvelle délibération sur une matière qui avait déjà été décidée à Constance, ce qui était précisément notre difficulté, ils répondent avant toutes choses : que c'est un blasphème *contre le Saint-Esprit* que de révoquer en doute l'infaillibilité des conciles; ce qu'ils remarquent qu'ils ont déclaré aux Bohémiens dans les paroles de leurs lettres invitatoires qu'on vient de voir. Loin donc de faire paraître qu'ils veulent laisser en suspens les décisions des conciles, ils déclarent au contraire qu'ils ne s'en départiront jamais.

Et pour montrer que cela s'entend même du concile de Constance, je produis, en quatrième lieu, tous les actes, par lesquels il est constant que le concile de Bâle a toujours supposé que le concile de Constance était œcuménique. Il serait inutile de les rapporter; puisqu'il faudrait pour cela transcrire tout le concile de Bâle, étant certain, non-seulement que ce concile était convoqué en vertu du concile de Constance et du chapitre *Frequens*, qui était un de ses principaux canons, mais encore que tous ses décrets et toutes ses procédures sont fondées sur l'autorité du concile œcuménique de Constance; il n'a donc pas eu dessein de tenir en suspens le décret de ce concile; puisque par là il se serait détruit lui-même.

Mais parce qu'on pourrait penser qu'en laissant en leur entier les autres décrets de Constance, les Pères de Bâle auraient du moins tenu en suspens le décret de la communion sous les deux espèces, ils déclarent : qu'en exhortant les Bohémiens dans leur lettre invitatoire, *à venir entendre ce que le Saint-Esprit déciderait dans le concile de Bâle*, leur intention a été de leur déclarer, « qu'on jugerait ici » (c'est-à-dire, à Bâle) comme on avait fait à » Constance; puisque, ajoutent-ils, la sentence » prononcée à Constance contre les hussites, étant » dictée par le Saint-Esprit qui ne sait point varier, » et le même Esprit présidant à tous les conciles, » il est clair qu'on ne jugera point ici autrement » qu'on a jugé là. »

1. *Epist. Conc. Basil.*, *T.* XII *Conc. Labb.*, *col.* 671, 681.

De cette sorte, ils déclarent, non-seulement aux Bohémiens, mais encore à toute la terre, puisqu'on a vu que ce décret fut publié partout, que bien loin de regarder la décision faite à Constance comme suspendue, ils ne jugeraient autre chose que ce qui avait été jugé dans ce concile; et c'est pourquoi ils expliquent en termes formels qu'ils appellent les Bohémiens à leur concile, non « pour révoquer » en doute ce qui a été décidé, mais pour les ins- » truire, pour leur éclaircir la matière, pour les » retirer de leur erreur, pour les convaincre, en un » mot, pour confondre les hérétiques et confirmer » les catholiques dans leur foi; » or c'est là précisément ce que nous disons.

Voilà le fondement sur lequel les Pères du concile de Bâle ont bâti, et les ambassadeurs qu'ils envoyèrent aux Bohémiens, pour négocier avec eux, étaient entrés dans ce même esprit, lorsqu'ils écrivaient au concile même en ces termes[1] : « C'est le sentiment » constant et unanime de nous tous, qu'il ne faut » point révoquer en doute ce qui a été décidé dans » les conciles : qu'on admette donc à l'audience » ceux qui ont été appelés au concile, afin que, » notre foi demeurant toujours la même, on rap- » pelle de leur égarement ceux qui sont tombés » dans l'erreur.

Et il importe de bien comprendre ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils déclarent que leur Conférence avec les Bohémiens a pour but de confirmer les catholiques dans la vérité qui avait été décidée à Constance. C'est, disent-ils, que les Bohémiens, non-seulement se plaignaient qu'on ne les avait jamais ouïs, mais avaient encore la hardiesse de se vanter *qu'on n'avait osé les ouïr, parce qu'on ne pouvait répliquer à leurs raisons*. Par là ils s'endurcissaient dans leur opiniâtreté; et les infirmes, dont le nombre est toujours si grand dans l'Eglise, étaient frappés de ce discours. On n'y pouvait apporter le meilleur remède que celui de leur accorder une audience publique, pour écouter leurs raisons, et pour *les convaincre*, ainsi que parlent les Pères du concile.

Et que leur intention fût de les convaincre comme des errants, et de les mettre en ce nombre, ils s'en expliquent clairement, quoiqu'avec toute la douceur et le ménagement possibles, dans cette même lettre invitatoire; puisqu'ils les séparent du bon grain et les rangent avec l'*ivraie;* et que tout ce qu'ils en disent de plus favorable est, « qu'ils présument » que la racine n'est pas encore entièrement desséchée, ni la terre tout à fait infructueuse[2]. »

C'est donc un fait indubitable, que l'examen qu'on promettait à Bâle n'était pas un examen pour délibérer de nouveau de la décision de Constance, comme si elle eût encore été douteuse, mais pour instruire les Bohémiens des raisons qu'on avait eues de la faire, pour l'éclaircir et la confirmer; ce qui fut fait aussi en termes formels et par une décision expresse en la session XXX, où le décret, qui déclarait que la communion sous les deux espèces n'était pas de précepte, fut renouvelé; après quoi les Bohémiens, qui voulaient encore chicaner, ne reçurent plus aucune réponse.

Et la chose avait été déjà préjugée, non-seulement par toutes les déclarations qu'on vient de voir, mais encore par les propres termes de l'accord; puisque, premièrement, on y accordait le calice, non pas à tous, ce qu'il aurait fallu faire, si on l'avait tenu de précepte divin, mais à ceux-là seulement *qui le désireraient et qui auraient accoutumé de le recevoir;* ce qui marquait que la chose était libre et indifférente par elle-même : secondement, que le calice était accordé, non-seulement *par l'autorité de Notre Seigneur Jésus-Christ*, mais encore *par celle de l'Eglise, sa vraie épouse,* de peur qu'on ne crût que l'institution de Jésus-Christ fût tellement manifeste, qu'on n'eût après cela aucun besoin de la déclaration et autorité de l'Eglise : en troisième lieu, sur ce point là même, comme sur tous les autres qui devaient être traités, on se soumettait à l'autorité du concile de Bâle, *comme dirigé par le Saint-Esprit;* car c'étaient les propres termes portés dans l'accord; quoiqu'on sût que ce concile, auquel on se soumettait, n'avait rien tant en recommandation que l'autorité et les décrets du concile de Constance, sur lesquels il fondait toute sa conduite.

Il faut encore ajouter cette clause de l'accord : qu'on n'accordait le calice qu'*à ceux qui convenaient avec le concile, et avec l'Eglise romaine, de tous les autres points de la foi.* Ils convenaient, par conséquent, de l'infaillibilité de l'Eglise; et c'est aussi pourquoi ils se soumettaient au concile, comme *dirigé par le Saint-Esprit.* Or dès là que l'on convient de l'infaillibilité de l'Eglise, on ne peut plus soutenir qu'elle ait erré dans l'administration de l'Eucharistie, non plus que dans celle des autres sacrements.

Il est donc plus clair que le jour, selon les principes posés par l'accord même, qu'il n'y avait point à douter qu'on ne renouvelât à Bâle le décret de Constance, comme en effet on le fit. Ainsi ce qu'on accordait aux Bohémiens, et toute la condescendance qu'on avait pour eux, n'était, d'un côté, qu'un dessein de confirmer les catholiques dans la vérité décidée, et de l'autre côté, qu'une pieuse adresse pour attirer les errants au concile, dans l'espérance qu'ils céderaient à l'autorité, à la charité, et aux raisons d'une assemblée, à laquelle ils reconnaissaient, dans l'accord même, que le Saint-Esprit présidait.

CHAPITRE VII.

Sur le concile de Trente.

I. QUE *le concile de Trente est reçu en France et dans toute l'Eglise catholique pour les décisions de foi.* — J'ai réservé à la fin cette question comme la plus difficile, non en elle-même, mais par rapport aux protestants.

Je suppose, en premier lieu, comme constant, que ce concile est reçu dans toute l'Eglise catholique et romaine, en ce qui regarde la foi; ce qu'il est nécessaire d'observer, parce qu'il y en a qui se persuadent que la France n'en reçoit pas les décisions à cet égard, sous prétexte que, pour certaines raisons, elle n'en a pas reçu toute la discipline. Mais c'est un fait constant, et qu'on peut prouver par une infinité d'actes publics, que toutes les protestations que la France a faites contre le concile,

1 *Epist. Conc. Basil.*, T. XII *Conc. Labb.*, *col.* 982. — 2 *Idem*, *col.* 670.

et durant sa célébration et depuis, ne regardent que les préséances, prérogatives, libertés et coutumes du royaume, sans toucher en aucune sorte aux décisions de la foi, auxquelles les évêques de France ont souscrit sans difficulté dans le concile. Tous les ordres du royaume, toutes les universités, toutes les compagnies, et en général et en particulier, y ont toujours adhéré. Il n'en est pas de la foi comme des mœurs : il peut y avoir des lois qu'il soit impossible d'ajuster avec les mœurs et les usages de quelques nations; mais pour la foi, comme elle est de tous les âges, elle est aussi de tous les lieux. Il est même très-véritable que la discipline du concile de Trente, autorisée dans sa plus grande partie par l'ordonnance appelée de Blois, à cause qu'elle a été faite dans les Etats tenus dans cette ville, s'affermit de plus en plus dans le royaume; et qu'à peu d'articles près, elle y est universellement suivie.

Je n'en dirai pas davantage sur ce sujet, parce que la chose est évidente, et que M. l'abbé Pirot, syndic de la faculté de théologie, envoie un mémoire fort instructif sur cette matière[1].

II. *Exemple qui fait voir aux protestants la manière de recevoir les conciles par consentement et approbation.* — A l'égard des protestants modérés, à qui nous avons affaire, l'aversion qu'on a dans leur parti contre le concile de Trente, doit être fort diminuée, après qu'on a vu, par l'écrit qu'ils nous ont adressé, que la doctrine de ce concile bien entendue est saine et ancienne; en sorte que ce qui reste d'aversion doit être attribué à la chaleur des partis, qui n'est pas encore tout à fait éteinte, et aux préventions où l'on est contre les véritables sentiments de cette sainte assemblée. Il semble donc qu'il est temps plus que jamais d'en revenir sur ce concile à ce que saint Hilaire a dit autrefois sur le concile de Nicée : « Le *consubstantiel* peut » être mal entendu : travaillons à le faire bien en- » tendre[2]. » Par ce moyen, les protestants qui regardent le concile de Trente comme étranger, se le rendront propre, en l'entendant bien, et en l'approuvant.

Ainsi, trouvons-nous dans les conciles d'Espagne[3] qu'ils se rendirent propre le concile VI, auquel ils n'avaient point été appelés, en examinant, en recevant, en publiant la décision qu'on y avait faite sur la foi : ainsi, le concile de Constantinople, qui n'avait été célébré que par les évêques d'Orient, eut l'autorité et le nom de second concile général, par l'acceptation et le consentement de l'Occident : ainsi, le Siége apostolique se rendit propre le cinquième concile, en lui donnant son approbation, encore qu'il eût été commencé sans son concours : ainsi, la France, qui n'avait point assisté au septième concile, après quelques difficultés, qui venaient plutôt, comme il est notoire, de ce qu'on ne s'entendait pas bien, que du fond de la doctrine, le reçut à la fin comme les autres nations orientales et occidentales, sans que depuis ce temps, on en ait contesté l'autorité, ou rejeté les décisions.

1. Nous aurions fort souhaité d'enrichir cette collection du Mémoire de M. Pirot, dont le savant auteur fait ici l'éloge; mais nous n'avons pu le trouver ni dans les papiers de M. de Meaux ni ailleurs. (*Edit. de Paris.*)
2. *De Synod.*, n. 88, col. 1202. — 3. *Conc. Tolet.* XIV, cap. IV, *ubi sup.*

III. *Les raisons des protestants contre ce concile.* — La principale raison que les protestants ont opposée à ce concile est que le Pape et les évêques de sa communion, qui ont été leurs juges, étaient en même temps leurs parties; et c'est pour remédier à ce prétendu inconvénient qu'ils s'attachent principalement à demander que leurs surintendants soient reconnus juges dans le concile qu'on tiendra. Mais si cette raison a lieu, il n'y aura jamais de jugement contre aucune secte hérétique ou schismatique; n'étant pas possible que ceux qui rompent l'unité soient jugés par d'autres que par ceux qui étaient en place, quand ils ont rompu. Le Pape et les évêques catholiques n'ont fait que se tenir dans la foi où les protestants les ont trouvés. Ils ne sont donc point naturellement leurs parties. Ce sont les protestants qui se sont rendus leurs parties contre eux, en les accusant d'idolâtrie, d'impiété et d'antichristianisme. Ainsi, ils ne pouvaient pas être assis comme juges dans une cause où ils s'étaient rendus accusateurs. Les novatiens et les donatistes, qui avaient rompu avec l'Eglise, ne furent point appelés à ses conciles. Les protestants n'ont point appelé ceux qu'ils appellent réformés aux assemblées où ils ont jugé de leur doctrine, et ils n'ont pas laissé de la condamner. Les réformés eux-mêmes n'ont pas fait asseoir les Arminiens dans leur synode de Dordrecht, où ils les jugeaient : en un mot, quoi qu'on fasse, on ne peut jamais faire que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les catholiques; et si l'on appelle cela être partie, il n'y aura plus de jugement ecclésiastique, ainsi qu'il a déjà été remarqué.

Les anathèmes du concile de Trente, dont les protestants font tant de plaintes, n'ont rien de plus fort que ce qui est si souvent répété par les mêmes protestants dans leurs livres symboliques. *Ils condamnent, ils improuvent comme impie, etc.*, telle et telle doctrine. Tout cela, dis-je, est équivalent aux anathèmes de Trente. Il faut donc faire cesser ces reproches, et, en dépouillant tout esprit de contention et d'aigreur, entrer dans les éclaircissements qui rendront les décisions du concile recevables aux protestants mêmes.

CHAPITRE VIII.

Dernière résolution de la question de M. de Leibnitz par les principes posés.

I. QUESTION *que M. de Leibnitz appelle essentielle, divisée en deux parties : On résout la première.* — M. de Leibnitz peut voir maintenant la résolution de ce qu'il appelle *l'essentiel de la question* : « Savoir, » si ceux qui sont prêts à se soumettre à la décision » de l'Eglise, mais qui ont des raisons de ne pas » reconnaître un certain concile pour légitime, sont » véritablement hérétiques; et si, une telle question » n'étant que de fait, les choses ne sont pas à leur » égard devant Dieu, ou comme disent les cano- » nistes, IN FORO POLI, et lorsqu'il s'agit de la doc- » trine de l'Eglise et du salut, comme si la décision » n'avait pas été faite; puisqu'ils ne sont point opi- » niâtres. La condescendance du concile de Bâle » semble appuyée sur ce fondement. » Voilà la question comme il l'a souvent proposée, et comme il la propose tout nouvellement dans sa lettre du 3

juillet 1692. Cette question a deux parties : la première, si un homme disposé de cette sorte est opiniâtre et hérétique. Puisqu'il faut trancher le mot, et qu'on le demande, je réponds que oui : la seconde, s'il se peut servir de la condescendance du concile de Bâle : je réponds que non.

Quant à la première partie, en voici la démonstration.

J'appelle opiniâtre en matière de foi celui qui est invinciblement attaché à son sentiment, et le préfère à celui de toute l'Eglise : j'appelle hérétique celui qui est opiniâtre en cette sorte.

Ce fondement supposé, je dis que ceux dont il s'agit, premièrement sont opiniâtres, parce qu'encore qu'ils disent qu'ils sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, ils s'y opposent en effet.

Leur excuse est que ce n'est point en général à l'autorité et à l'infaillibilité de l'Eglise qu'ils en veulent, mais seulement *qu'ils ont des raisons* pour ne pas reconnaître *un certain concile;* ce qui n'est, à ce qu'ils disent, qu'une *erreur de fait.*

Or cette excuse est frivole et nulle; parce que la raison qu'ils ont de ne pas reconnaître *ce certain concile*, est une raison qui les met en droit de n'en reconnaître aucun, ou de ne les reconnaître qu'autant qu'ils voudront. Car cette raison est que ce concile est tout ensemble juge et partie. C'est ce qu'ils ont dit autrefois : c'est ce qu'ils prétendent encore, comme on a vu ; or cette raison conviendra à tout concile, n'étant pas possible de faire autrement, comme on a vu, ni que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les catholiques. Ainsi, l'excuse de ceux dont il s'agit leur est commune avec tout ce qu'il y a eu et ce qu'il y aura jamais d'hérétiques; n'étant pas possible qu'il y en ait jamais qui ne prennent les catholiques à partie. Il résultera donc de là qu'on ne pourra jamais prononcer de jugements ecclésiastiques sur la foi, que du consentement des contendants; ce qui leur donne un moyen certain d'éluder tous les jugements de l'Eglise, sans que personne leur puisse ôter cette excuse. Elle n'est donc qu'un prétexte pour autoriser les hommes à demeurer invinciblement attachés à leur propre sens, et à le préférer à celui de toute l'Eglise.

Et en effet, pour appliquer cette démonstration à notre cas particulier, les protestants ne prétendent pas seulement rejeter ou tenir en suspens *ce certain concile;* c'est-à-dire, celui de Trente, qu'ils accusent d'avoir été juge et partie; mais, par la même raison, ils demandent en termes formels qu'on tienne en suspens tous les conciles où l'on a condamné ceux dont les protestants ont suivi les sentiments en tout ou en partie. Car c'est là une des propositions que M. l'abbé Molanus nous a faite dans son écrit; ce qui n'est pas seulement ne pas reconnaître un certain concile, comme dit M. de Leibnitz, mais en général ne pas reconnaître tous les conciles où l'on aura été condamné, sans autre raison, sinon qu'on l'aura été par ses parties.

Et il est clair que les protestants sont forcés par l'état même de leur cause à tenir cette conduite. Car, quand on aurait tenu en suspens le concile de Trente, ils n'en seraient pas moins accablés par l'autorité de tous les conciles précédents, où l'on trouve non-seulement la réalité, mais encore la transsubstantiation, le sacrifice et le sacrifice pour les morts, les messes privées, la communion sous une espèce, la primauté du Pape de droit divin, le purgatoire, le culte des saints et des reliques, le mérite des bonnes œuvres, et en un mot, tous les points sur lesquels roulent nos controverses, expressément décidés contre eux; et, pour mettre la cause en son entier à leur égard, il faut remonter jusqu'à mille ans au moins; ce qui est plus que suffisant quant à présent; et tenir en suspens tout ce qui a été fait depuis, c'est-à-dire, le tenir pour nul, et n'y avoir aucun égard; et c'est aussi expressément ce qu'on nous demande.

Et remarquez que dans ces mille ans se trouve la décision contre Bérenger, que les Zwingliens demanderont qu'on tienne pour nulle, avec autant de raison qu'on en a de demander la nullité des autres décisions. Ces hérétiques seront donc rétablis comme les autres : il faudra revenir au fond avec eux, et l'on perdra l'avantage qu'on a contre eux par la force des choses jugées, que Luther et les luthériens ont tant fait valoir, en les pressant, comme on sait, par le sentiment de l'Eglise déclaré contre eux; et il en faudra d'autant plus mépriser le jugement sur cet article, qu'on fait voir aux luthériens que la transsubstantiation y est établie avec la réalité; en sorte qu'il faut revenir de tout, si l'on ne veut pas tout accepter.

Mais quand cela serait fait, les nouveaux pélagiens, les nouveaux ariens, les nouveaux nestoriens reviendraient, par la même raison, contre les conciles de Nicée et d'Ephèse, où ils ont été condamnés; et il n'y aura qu'à dire qu'on a été jugé par ses parties, pour être absous de toute condamnation.

Quand donc M. Leibnitz nous dit que révoquer en doute *ce certain concile*, est une question *de fait*, il ne veut pas voir que, sous prétexte de ce fait, il anéantit tous les jugements ecclésiastiques; de sorte qu'il n'y a point d'erreur plus capitale contre la foi.

Si c'est ici une simple question de fait, l'on dira aussi que c'en est une, savoir, s'il y a une vraie Eglise sur la terre, et quelle elle est. Car cela assurément est un fait; et si, pour n'être pas opiniâtre, c'en est assez en général de dire : Je suis soumis à l'Eglise, mais je ne sais quelle elle est, ni où elle est, l'opiniâtre que nous cherchons ne se trouvera jamais, et l'indifférence des religions sera inévitable.

Il en est de même, si l'on dit : Je suis soumis au concile, mais je ne sais quel est ce concile auquel je me veux soumettre. Car, qu'on le bâtisse comme on voudra, ce sera toujours, si je veux, *ce certain concile, que pour certaines raisons* je ne voudrai pas reconnaître; et par la même raison que je pousserai ce doute jusqu'à mille ans, je le pousserai en remontant, jusqu'à l'origine du christianisme, et en descendant, jusqu'à la fin des siècles, sans qu'il y ait aucune raison de m'arrêter nulle part; puisqu'il n'y en aura jamais de m'arrêter à un endroit plutôt qu'à l'autre; et qu'en quelque endroit qu'on s'arrête, on y trouvera toujours un parti qui condamnera l'autre, sans qu'on puisse faire autrement.

Que si, en remontant durant mille ans, on n'a pas su où était l'Eglise, ni quel en était le concile légitime, ni si l'on en a tenu ou pu tenir quel-

qu'un, il n'y aura point de raison de ne pas porter le doute plus haut, et tout y sera également caduc.

En descendant, on se trouvera dans le même embarras. Car on ne pourra jamais dire de raison pourquoi ce concile, auquel on dit qu'on veut se soumettre, sera plus ferme et plus infaillible que les autres. Le consentement des chrétiens n'y sera pas autre que dans les conciles précédents. Les calvinistes, les anabaptistes, les sociniens, et en un mot, tous ceux qui n'y seront pas, diront toujours qu'ils ont été jugés par leurs parties, et l'on reviendra de ce concile, comme on prétend revenir de tous les autres.

Ainsi, c'est visiblement une illusion qu'on se fait à soi-même, quand on dit qu'on se soumettra à un concile. Car ou il sera infaillible, et pourquoi non tous les autres? ou il ne le sera pas, et qu'aura-t-il moins que les autres?

Il n'y aura donc jamais de véritable docilité et soumission à l'Eglise, jusqu'à ce que l'on convienne de bonne foi qu'il y a toujours une Eglise, qui a des promesses pour n'errer jamais, laquelle par conséquent a des pasteurs et des juges légitimes des questions de la foi, qu'on ne peut prendre à partie, sans y prendre Jésus-Christ même.

M. de Leibnitz et ses semblables (car c'est à eux qu'on nous presse de parler), sont-ils dans ce sentiment, ou n'y sont-ils pas? ils semblent y être; car ils disent ou semblent dire en général que le concile universel, et par conséquent l'Eglise qu'il représente, est infaillible, et qu'ils sont prêts à se soumettre à son jugement quel qu'il soit; d'où vient aussi que M. de Leibnitz, dans la réflexion latine dont il a déjà été parlé, appelle les décisions de ce concile *irrésistibles*, STATUTA IRREFREGABILIA. Il semble donc, lui et ceux de son avis, être dans le sentiment de l'infaillibilité. D'autre côté, ils n'en sont pas; car ils ne font aucun scrupule de demeurer dans une communion où l'on enseigne publiment le contraire. Ils veulent qu'on leur accorde, que dans les siècles passés, l'on a fait plusieurs décisions ou fausses ou inutiles; car c'est en termes formels ce que demande M. de Leibnitz dans une lettre du 13 juillet 1692, à madame de Brinon[1]. Sur le fondement qu'il peut y avoir des décisions de cette nature, ils veulent qu'on raye, d'un seul trait de plume, toutes celles qui ont été faites depuis mille ans, sans pouvoir dire aucune raison pourquoi celle qu'ils semblent attendre comme la règle de leur foi sera plus valable.

Diront-ils que les conciles, dont ils veulent rayer les décrets, sont nuls, parce qu'ils ont été convoqués par le Pape, ou qu'il y a présidé, ou qu'il n'y a appelé que les évêques de sa communion? non; puisqu'ils veulent que celui auquel ils appellent, soit convoqué de même, présidé de même, composé de même, qu'on n'y admette que des évêques, et des évêques réconciliés avec le Saint-Siége par cette union, qu'ils appellent préliminaire : diront-ils qu'on n'a pas suivi dans ces vieux conciles la même règle que celles qu'ils proposent au nouveau? non; car ils n'en prescrivent point d'autre que l'Ecriture avec le consentement de l'Eglise des siècle précédents; et ils ne sauraient montrer qu'on s'en soit jamais proposé d'autres : diront-ils que ce concile sera plus libre que les autres, à cause que la conclusion se fera à la pluralité des voix? on n'a jamais prétendu que cela se fît autrement. Ainsi le nouveau concile n'aura que ceci de particulier, qu'on y aura mis la condition d'y convoquer et assembler toutes les parties, pour y être également juges; ce qui est l'endroit précis où l'on a vu l'anéantissement entier de tous les jugements ecclésiastiques.

Que si, sans se servir de cette raison, qui est celle que les protestants ont toujours eue dans la bouche : *J'ai été jugé par ma partie*, on prétend tenir en suspens *ce certain concile* par d'autres raisons, comme en disant, par exemple, que c'est cabale et intrigue; c'est en d'autres termes dire toujours la même chose, et toujours fournir aux hérétiques une excuse légitime; parce que ceux qui seront condamnés appelleront toujours intrigue et cabale tout ce qui sera fait contre eux. Les eutychiens donneront toujours aux orthodoxes, qui suivent le concile de Chalcédoine, le nom de *melchites* ou de royalistes : les nestoriens ne cesseront jamais d'attribuer leur condamnation aux jalousies de saint Cyrille contre Nestorius, et du siége d'Alexandrie contre celui de Constantinople : ils diront que le Saint-Siége s'est laissé entraîner dans la cabale, et que son autorité a tellement prévalu dans le concile d'Ephèse, que ce concile en condamnant Nestorius, a déclaré qu'il y était contraint par les lettres du pape Célestin : toutes les sectes parlent tout de même; et s'il faut les écouter, il sera vrai de dire qu'il n'est pas possible de tenir jamais un concile légitime, et que chacun croira ce qu'il voudra.

Et pour enfin nous recueillir, et pousser en même temps la démonstration, selon les vœux de M. de Leibnitz, jusqu'aux dernières précisions; si, par exemple, toutes les fois qu'on voit un concile, qui seul et publiquement porte dans l'Eglise le titre d'œcuménique; en sorte que personne ne s'en sépare, que ceux qui, en même temps sont visiblement séparés de l'Eglise même, qui reconnaît ce concile et qui en est reconnue : si, dis-je, on prétend le rejeter ou le tenir en suspens, sous quelque prétexte que ce soit, et principalement sous celui-ci, que ces séparés le regardent comme leur partie, et refusent, pour cette raison, de s'y soumettre, on détruit également tous les conciles et tous les jugements ecclésiastiques : on met une impossibilité d'en prononcer aucun qui soit tenu pour légitime : on introduit l'anarchie, et chacun peut croire tout ce qu'il veut.

C'est en cela que consiste l'opiniâtreté qui fait l'hérétique et l'hérésie. Car si, pour n'être point opiniâtre, il suffisait d'avoir un air modéré, des paroles honnêtes, des sentiments doux, on ne saurait jamais qui est opiniâtre ou qui ne l'est pas. Mais afin qu'on puisse connaître cet opiniâtre qui est hérétique, et l'éviter, selon le précepte de l'Apôtre[1], voici sa propriété incommunicable et son manifeste caractère : c'est qu'il s'érige lui-même, dans son propre jugement, un tribunal, au-dessus duquel il ne met rien sur la terre, ou, pour parler en termes simples : c'est qu'il est attaché à son propre sens, jusqu'à rendre inutiles tous les juge-

1. Voyez la seconde partie.

1. *Tit.*, III. 10.

ments de l'Eglise. On en vient là manifestement par la méthode qu'on nous propose; on en vient donc manifestement à cette opiniâtreté qui fait l'hérétique, et voilà la résolution de la question dans sa première partie.

II. *Différence de la condescendance des Pères de Bâle d'avec celle que M. Leibnitz et les protestants nous proposent.* — La seconde, qui regarde l'exemple des Pères de Bâle, n'est pas moins aisée. Car il résulte des faits et des principes posés, que le cas où se trouvent les protestants est tout à fait différent de celui où nous avons vu les bohémiens et les calixtins[1]. Les protestants demandent que l'on délibère de nouveau de toutes nos controverses, comme s'il n'y en avait rien de décidé dans le concile de Trente et dans les conciles précédents; mais nous avons vu que le concile de Bâle, en accordant aux bohémiens la discussion de l'article de la communion sous une espèce, déjà résolue à Constance, déclarait en même temps que cette discussion ne serait pas une nouvelle délibération, comme si la chose était indécise; mais qu'elle se ferait par manière d'éclaircissement et d'instruction, pour enseigner les errants, confirmer les infirmes, et convaincre les opiniâtres; ce qui est infiniment différent de ce que les protestants nous proposent.

Il est vrai que les bohémiens furent reçus à la communion, encore que de leur côté ils demeurassent en suspens sur un article décidé par le concile de Constance; mais, premièrement, ils se soumettaient à un concile actuellement assemblé, qu'on saisissait de l'affaire par les termes de l'accord, et non pas, comme on voudrait faire aujourd'hui, à un concile à convoquer, que mille obstacles peuvent empêcher; c'est-à-dire, à un concile en l'air.

Secondement, ils reconnaissaient l'Eglise infaillible, et se soumettaient aussi à son concile actuellement assemblé, comme à un concile dirigé par le Saint-Esprit, après lequel il n'y aurait plus de retour; au lieu que les protestants, quoiqu'ils parlent à peu près de même, de sorte qu'ils semblent vouloir tout déférer à ce concile, n'ont point encore tranché le mot, qu'ils tiennent l'Eglise et son concile pour infaillibles; et au contraire, l'Eglise où ils sont a des principes opposés à ce sentiment, qui ne laissent aucune espérance de finir nettement les contestations, ainsi qu'il a été dit.

Troisièmement : quoique le concile auquel les bohémiens se soumettaient fût le concile de l'Eglise de laquelle ils s'étaient séparés, ils ne le regardaient pas comme leur partie, et ne demandaient pas même que leurs prêtres y fussent assis avec les autres comme juges; mais ne connaissant d'autre Eglise que l'Eglise catholique romaine, ni d'autre concile que celui qui était composé de ses évêques, ils venaient en suppliants, et se contentaient de pouvoir dire leurs raisons devant les Pères du concile, comme devant leurs juges légitimes, dont il n'y avait plus aucun appel. Mais les protestants font le contraire; et en refusant de reconnaître pour légitime tout concile où les contendants ne seront pas tous également juges, ils ferment la porte à tout jugement ecclésiastique, et ne laissent aucun remède au schisme et aux hérésies, comme on vient de voir.

1. Ci-dessus, *ch.* VI, *n.* 4.

Quatrièmement : sans rien alléguer contre le concile de Constance qui affaiblit ou détruisit les conciles en général, comme serait qu'ils ont été leurs parties, ils se plaignaient seulement de n'y avoir point été ouïs, à quoi il était aisé de remédier à Bâle en les écoutant. Mais aujourd'hui les protestants, qui ne peuvent pas faire cette plainte, puisqu'il n'a tenu qu'à eux d'être ouïs, et qu'on leur a donné tous les sauf-conduits et sûretés nécessaires en la forme qu'ils ont souhaitée, apportent pour toute exception, ou du moins comme leur exception principale, qu'il ne leur suffit pas d'être ouïs en toute sûreté comme parties; mais que les pasteurs qu'ils ont établis, sans qu'ils aient été ordonnés par des évêques, ont le même droit de juger que ceux qui ont gardé la succession, et sont demeurés dans leurs places sans rien innover; ce qui emportant l'invalidité de tous les jugements ecclésiastiques, les oblige aussi, non à rejeter un certain concile pour des raisons particulières, comme ils disent, mais tous les conciles depuis environ mille ans, sans alléguer aucune raison pour attribuer plus de force à ceux qui ont précédé ou qui suivront.

En cinquième lieu : il ne s'agissait que d'un seul article avec les calixtins; et l'on a vu que cet article, par les principes posés, était aisé à régler, ou plutôt qu'il était déjà préjugé par les termes mêmes de l'accord et par la croyance, qui était commune entre les parties de l'infaillibilité de l'Eglise; mais il n'y a point de question que les protestants n'aient remuée, ayant même renversé les fondements de l'Eglise, en ébranlant la promesse de l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit; et pour tenir en suspens les décisions faites contre eux, il faudrait, pour ainsi parler, refondre l'Eglise tout entière.

Enfin, bien qu'on ait eu la condescendance de ne point parler aux calixtins du concile de Constance, qui leur faisait peine, ils se soumettaient eux-mêmes à l'équivalent, c'est-à-dire, au concile de Bâle, qui, comme on a vu[1], était assemblé en vertu d'un de ses canons, c'est-à-dire, du chapitre *Frequens;* et qui d'ailleurs, non content de la profession qu'il faisait de se régler selon les maximes de ce même concile, s'était encore expliqué sur le décret en question, en déclarant qu'il le tenait pour inviolable; en sorte qu'il était notoire que se soumettre aux Pères de Bâle, c'était au fond, et comme on parle, équivalemment recevoir celui de Constance; au lieu qu'on ne peut attendre du concile que les protestants nous proposent, que toutes sortes de divisions; puisqu'on le compose de parties directement opposées sur cent matières de foi, où l'on croit voir de part et d'autre la subversion entière du christianisme; et que d'ailleurs on ne craint point de nous demander la suspension de tout ce qui a été fait depuis mille ans, comme si durant tout ce temps, il n'y avait point eu de christianisme ni d'Eglise véritable.

Ainsi l'exemple du concile de Bâle étant infiniment éloigné du cas que l'on nous propose, on ne peut rien conclure en faveur des protestants; et au contraire, comme cet exemple fait voir le dernier point où la charité maternelle de l'Eglise peut porter sa condescendance, il fait voir en même temps que ce qu'on demande au delà est impraticable.

1. *Ch.* VI, *n.* 4.

III. *Dernière raison, qui rend inexcusables tous ceux qui sont dans le cas qu'on nous propose.* — Il y a une dernière raison, qui va être tranchée en un mot, et qui ne laisse aucune excuse à ceux qui sont dans le cas que M. de Leibnitz nous propose; c'est que dans la lettre du 13 juillet 1692, à madame de Brinon, en se plaignant des décisions qu'on a faites, à ce qu'il prétend sans nécessité, il ajoute : que *si ces décisions se pouvaient sauver par des interprétations modérées, tout irait bien.* Or est-il que de son aveu, ces décisions se peuvent sauver par les interprétations modérées de M. l'abbé Molanus dans les matières les plus essentielles, par lesquelles on peut juger de toutes les autres; par conséquent tout va bien; c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui puisse empêcher un homme qui aime la paix, de retourner à l'unité de l'Eglise. Si donc il n'y retourne pas, il ne pourra s'excuser d'adhérer au schisme.

Et remarquez que ces interprétations ou déclarations, sous lesquelles M. l'abbé Molanus reconnaît que les sentiments catholiques sont recevables, ne sont pas des déclarations qu'il faille attendre de l'Eglise; puisque nous avons montré qu'elles sont déjà toutes faites en termes précis dans le concile de Trente; car tous les éclaircissements que ce savant abbé a proposés, par exemple, sur la justice chrétienne, sur la transsubstantiation, sur le sacrifice, sur l'invocation des saints, sur le culte des images, etc., sont précisément ceux que le concile de Trente a donnés de mot à mot dans les décrets que nous en avons rapportés. Si ces articles, de la manière qu'ils sont approuvés parmi nous, sont recevables ou irréprochables, on ne doit pas présumer que les autres moins importants doivent arrêter; donc tout l'essentiel est déjà fait : on ne peut demeurer luthérien sans s'obstiner dans le schisme, ni faire son salut ailleurs que dans notre communion.

Il ne sert de rien de répondre que les déclarations du même abbé sur les dogmes luthériens sont bonnes aussi, ce qui rend les choses égales. Car premièrement, et cette raison ne souffre point de réplique, quand cela serait, tout le monde demeure d'accord que c'est à nous qu'il faut revenir, si on le peut en conscience; puisque c'est nous qu'on a quittés : c'est, dis-je, à nous qu'il faut revenir, supposé que notre doctrine soit saine, recevable, ancienne, comme M. l'abbé Molanus l'a démontré dans les articles les plus essentiels, et qu'on le doit raisonnablement inférer des autres. Mais secondement, je soutiens que les déclarations que nous donne M. l'abbé Molanus, sur les dogmes luthériens, ne sont pas aussi authentiques que celles qui nous regardent; puisque nos déclarations sont déjà données par le concile de Trente, et que celles de M. l'abbé Molanus sont ses déclarations *particulières*, et sont encore à donner par le parti.

J'ajoute qu'il n'y a point de bonnes explications à donner à l'ubiquité, par exemple, ni à cette proposition : *Les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut.* C'est pourquoi M. l'abbé Molanus consent que ces doctrines soient supprimées; mais cela n'empêche pas que la première ne soit en vigueur dans presque tout le luthéranisme, et que la seconde, autorisée par un décret de tout le parti, comme on a vu, ne soit encore la seule publiquement approuvée, n'ayant été révoquée par aucun acte.

De là se tire un argument pour l'infaillibilité de l'Eglise, et la perpétuelle vérité de ses décisions. Car comme entre ces décisions, celles que les protestants trouvent le plus remplies d'erreurs, sont celles du concile de Trente, et que M. l'abbé Molanus a cependant démontré que, lorsqu'elles sont bien entendues, on les trouve non-seulement irréprochables, mais encore pour la plupart appuyées du consentement de l'ancienne Eglise, il s'ensuit nécessairement que Jésus-Christ, qui a assisté son Eglise dans les premiers siècles, ne l'a pas abandonnée dans les derniers.

Je soutiens donc que M. de Leibnitz, et ceux qui entrent comme lui dans les tempéraments de M. l'abbé Molanus, ne sont point excusés par là de l'opiniâtreté qui fait l'hérétique, pour trois raisons, qui ne peuvent pas être plus décisives ni plus fortes. La première, que les exceptions qu'ils apportent contre les conciles auxquels ils ne veulent point qu'on ait égard, détruisent, comme on a vu, tous les jugements ecclésiastiques, tous les fondements de réunion, et même en particulier les fondements de la réunion qu'on propose. La seconde, qu'ils n'ont trouvé aucun exemple de la condescendance qu'ils nous demandent, puisque celle du concile de Bâle, qu'ils croient avec raison la plus forte, ne leur sert de rien. La troisième, que les décisions du concile de Trente, tant décriées par les protestants et par eux-mêmes, sont recevables et irréprochables, lorsqu'elles sont bien entendues : d'où il s'ensuit, que le docte abbé, dont nous avons examiné l'écrit, si l'on change seulement l'ordre de son projet, a ouvert aux siens, comme il se l'était proposé, le chemin à la paix et comme le port du salut.

Un seul corps et un seul esprit. Eph., IV. 4.

Ecrit à Meaux, dans les mois d'avril, mai, juin et juillet 1692.

DE PROFESSORIBUS

CONFESSIONIS AUGUSTANÆ

AD REPETENDAM UNITATEM CATHOLICAM DISPONENDIS.

PRÆFATIO.

De verâ ratione ineundæ pacis, deque duobus postulatis nostris.

MULTOS novimus Confessionis Augustanæ professores magnæ auctoritatis ac doctrinæ viros inclytæ ac fortissimæ Germanicæ nationis, qui divulsæ ac laceræ christianitatis vulnus intuiti, quærant viam reconciliandæ pacis sub his postulatis : ut Concilii Tridentini anathematismis ac decretis absque suæ operæ interventu editis in antecessum suspensis, quæstiones de fide iterum recudantur, novumque Concilium eâ de re institutum celebretur, et quod in eo cœtu utriusque partis consensione fixum decisumque fuerit, ratum sit et irrevocabile.

Nos autem bonorum virorum de pace consilia adjuvare conati duo proponemus.

Primum, eam viam de innovandis fidei quæstionibus, deque Concilii Tridentini decretis in antecessum suspendendis non esse utilem aut optato fini conducibilem : alterum, aliam viam tutam ac facilem iniri oportere; quâ, per expositionem ac declarationem dogmatum utriusque partis, dissidia componantur, adhibitis utrinque fidei regulis, sive communibus, sive quas pars quæque probaverit, ut est apud nos Synodus Tridentina, ac Pii IV fidei Confessio : apud Protestantes verò, ipsa Confessio Augustana, aliique libri infrà memorandi, quos Symbolicos vocant.

Sint ergo eam in rem duo æquissima postulata nostra : primum, *ne quid postuletur ad ineundam pacem quod ipsius ineundæ pacis rationes conturbet :* alterum, *ut via illa expositoria seu declaratoria, quam diximus, ineatur; quippe quæ omnes juvet, noceat nemini.* Hæc duo æquissima ac perspicua postulata nostra duas priores hujus tractatiunculæ partes efficient. His de fide expositis, accedet tertia pars, sive disceptatio de disciplinæ rebus ac de ordinandâ tractatione totâ; qui dicendi erit finis.

PARS PRIMA.

CAPUT PRIMUM.

De primo postulato nostro.

Hoc ergo postulatum sic habet : *ne quid postuletur ad ineundam pacem quod ipsius pacis ineundæ rationes conturbet.* Res clara per sese : unde prima consecutio, seu potius ejusdem postulati explicatio : ne quid fiat quod ecclesiasticorum decretorum stabilitatem aut firmitudinem infringat; si enim decreta omnia sunt instabilia, profectò erit instabile hoc nostrum quod postulant de pace decretum.

Jam applicatio ad rem nostram tam clara est, ut ipsa per sese occurrat animo. Si enim, ut Confessionis Augustanæ postulant defensores, anteactorum conciliarum decretorum nulla jam ratio habeatur, nihil erit quod posteritas nostri hujus decreti rationem habeat; nihil cur nos ipsi hæreamus, ac pro sacrosancto inviolatoque reputemus, aut dissentientes pœnis ecclesiasticis coercendos putemus.

Esto sanè consenserimus in id quod maximè volunt, nempe ut Concilium Tridentinum post eorum secessionem celebratum in suspenso sit, eò maximè quòd absque Lutheranorum operâ sit gestum (quâ de re quæremus postea), nihil agunt; cùm certum sit articulos fere omnes, certè quoscumque præcipuos in Concilio Tridentino definitos, ex pristinis Conciliis in pace habitis fuisse repetitos : puta ex Lateranensibus, Lugdunensibus, Constantiensi ipso et aliis; neque de hâc novâ Synodo, quam nunc haberi volunt, major erit consensio quàm de anterioribus fuit; atque ut rem subjiciamus oculis : prædictas Synodos, quæ Tridentinis definitionibus præluxerunt, irritas aut suspensas haberi volunt, ideo quòd illis contradixerint Hussitæ, Wiclefitæ, Valdenses, Albigenses, ipse Berengarius sacramentariæ hæreseos, Lutheranis exosæ, dux et magister, alii in aliis Conciliis condemnati. Id si concedimus, nempe eò nobis redibit res, non modò ut infanda proscriptaque nomina reviviscant; verùm etiam ut nihil pro judicato haberi possit, nisi litigantes consenserint, aut etiam in quæstionibus adversùs illos constitutis ipsi judices sedeant : quod unum efficiet ut omnis judiciorum ecclesiasticorum auctoritas concidat, nostrumque Concilium, aut qualecumque fuerit de pace decretum, in arenâ, imò in antecedentium Conciliorum ruderibus collocatum, facilè collabatur.

Rogo enim, an consensionem in hæc nostra de pace decreta majorem ac certiorem futuram putent, quàm eam, verbi grâtiâ, quæ in Lateranensibus, Lugdunensibus, denique in Constantiensi Synodo valuit adversùs Joannem Wiclefum et Joannem Hussum? Res facti omittamus, de quibus vana esset litigatio, cùm agamus de fide quæ non his nititur. An ergo his Synodis non aderant omnes tunc catholicæ nationes, ac vel maximè inclyta Germanica natio? An non Constantiæ gesta ac decreta de fide adversùs illius temporis hæreses, Sigismundi maximè Imperatoris ac Germanicæ nationis ductu processerunt? An non recentissimâ operâ per Germanos Protestantes, gesta Constantiensia tot voluminibus edita ac Leopoldo Augusto commendata prodierunt ad gloriam Germanicæ nationis? Ac ne illorum temporum schisma causentur ad elevandam Synodi auctoritatem, extat in actis, Martino V jam electo, *tribus*, ut vocabant, *obedientiis adunatis*, *sacro* denique, *approbante Concilio*, Bulla *Inter cunctas*[1] *:* in quâ, decretis omnibus repetitis, additisque perspicuis de fide profitendâ interrogationibus, miro unanimique consensu finitæ de septem Sacramentis, atque adeo omnes sacramentariæ quæstiones : finitæ imprimis maximè controversiæ de invisibili prædestinatorum Ecclesiâ, deque primatu Petri ac Romanæ Ecclesiæ *super alias Ecclesias particulares :* cætera denique omnia quibus hodie quoque controversiarum summa constat. Et tamen hæc omnia tantâ consensione gesta decretaque, nec modò Constantiensia, sed etiam anteriora pari consensione constituta per sexcentos eoque amplius annos unà cum Concilio Tridentino, non modò suspendenda, verùm etiam retractanda atque antiquanda proponunt : tanquam Christus per tot sæcula obdormierit, aut promissorum immemor, Ecclesiam non modò fluctibus tundi, verùm etiam pessumdari ac mergi permiserit : quâ spe futurorum; cùm nulla alia nobis quàm antecessoribus nostris auctoritas relinquatur?

CAPUT II.

Spreto nostro postulato, ac suspensis Tridentinis aliisque ab annis ferè mille decretis, an primorum quatuor vel quinque sæculorum tutior futura sit auctoritas?

At enim, inquiunt, saltem Nicæna decreta, Ephesinave, aut Chalcedonensia decreta integra ac tuta nobis relinquentur. Utinam! sed si semel illud valeat, Tridentina decreta aliaque ante sexcentos annos edita rescindi aut saltem suspendi oportere, quia ea non gesta sunt cum litigantibus, aut quòd eorum consensus non accesserit, rogo quid erit tutum? An Nicæna decreta consentientibus Arianis valuerunt? An ad Ephesina aut Chalcedonensia Ne-

1. *Sess.* XLV, *et ult.*

storianarum aut Eutychianarum partium consensus accessit? Prodibunt in medium novi Ariani; novi Paulianistæ, Sociniani scilicet, exurgent atque ultro fatebuntur sua quidem dogmata adversùs Arium et Nestorium ac Paulum Samosatensem, toto reliquo orbe consentiente, damnata, non tamen Arianis aut Samosatensibus id approbantibus. Ita Pelagiani : ita cæteri omnes hæretici, cassaque ac vana omnia esse contendent quæ à totâ Ecclesiâ, non tamen ipsis consentientibus, acta sint : quo etiam fiet, ut ad nostram pacem nulla christiani nominis secta non se admitti suo jure postulet : quin etiam si vel maximè adversùs ullam hæresim omnia anteacta sæcula consenserint, non tamen proinde certa erit fides, prono humani generis in falsa ac devia lapsu, nulloque unquam relicto nobis tuto et invictæ firmitudinis adversùs errores præsidio, redibit res ad jurgia : neque ullo fructu, ullâ spe, per tot retro Conciliorum veluti conculcata cadavera, gradiemur ad illud nostrum quod ostentant triste Concilium sive decretum, parem profectò cum aliis sortem habiturum; neque ulla jam via constabiliendæ pacis, infractâ et collapsâ per speciem novi Concilii Conciliorum omnium auctoritate, ipsiusque adeo Ecclesiæ majestate prostratâ. Stet ergo pacis ecclesiasticæ tractatio habens fundamentum hoc : nihil esse ab Ecclesiâ Catholicâ pacis ineundæ gratiâ postulandum, quod concessum, pacem ipsam Ecclesiæ disturbaret.

CAPUT III.

An tutior ac facilior futura sit pax, si hæreamus articulis quos fundamentales vocant?

Neque hìc recurrendum ad fundamentales, ut vocant, articulos, de quibus longè erit maxima et inextricabilis concertatio, sive ad Scripturam, sive ad apostolicum aliaque Symbola provocemus; ut non modò ratione, verùm etiam ipso rerum experimento constat. Ne ergo dixerint de his articulis facilè conveniri posse; omittendos cæteros, seu potiùs aspernandos ut vanos, nullique emolumento futuros. Neque enim ullâ disputatione constabit de illis articulis, nisi priùs Ecclesiæ certâ et infallibili auctoritate stabilitâ. Sin autem id constituerint, sufficere articulos Symbolo apostolico comprehensos, quid necesse est ut cum Protestantibus de his paciscamur de quibus nec litigamus? Omnino definienda nobis veniunt quæcumque à Deo revelata constiterit : neque enim Deus inutilia revelaverit, dicente Prophetâ : *Ego Dominus Deus tuus, docens te utilia, gubernans te in viâ quâ ambulas*[1]. Stet ergo hoc fundamentum, de omnibus ad doctrinam ac fidem quoquo modo pertinentibus, sive fundamentalia, sive non fundamentalia habeantur, firma rataque esse Ecclesiæ judicata.

CAPUT IV.

Unâ interrogatiunculâ res tota transigitur.

Hanc arcem qui deseruerint, et à sacrosanctâ judiciorum ecclesiasticorum auctoritate vel semel recesserint, dicant velim quam sibi asserendæ fidei et constituendæ pacis tutam ac munitam relinquant viam? Profectò nullam; et quamcumque tentaverint, teste experientiâ, revincentur. Ecce enim, exempli gratiâ, Protestantes *Concordiæ* librum, quo libro gravissimæ de fide, de operibus, de ubiquitate, de gratiâ ac libero arbitrio quæstiones deciduntur; quantâ auctoritate venditant? quot Synodis constabiliunt? quot subscriptionibus muniunt? et tamen post tot annos nondum obtinuit, totæque provinciæ cum Academiâ Juliâ, aliis licet urgentibus, refragantur. Sed hæc vetera : hoc recentissimum, quod de Quietismo, sive, ut vocant, Pietismo inter Protestantes totâ jam Germaniâ laboratur : vanam et exitiosam spiritualis vitæ rationem, etiam sub Lutheri nomine, passim obtrudunt, nec ullâ potestate coerceri se sinunt : nec immeritò; ipsi enim sibi succidère nervos, judiciorum ecclesiasticorum auctoritate sublatâ. Ne ergo nos adigant ut hanc sacram anchoram dimittamus, valeant apud nos robusta et invicta quæ ab ipsis infelici eventn rescissa sunt ecclesiastica de fide judicata : alioqui quò plura de pace consilia agitabunt, eò magis alia ex aliis schismata consequentur, neque unquam Ecclesiæ vulnera coalescent.

CAPUT V.

Consilii Tridentini in hàc tractatione quis usus futurus sit?

An ergo, inquies, ex rebus judicatis hìc agimus, et adversùs Protestantes Concilii Tridentini auctoritate præscribimus? Non ita. Æquiora nostra sunt de pace postulata, atque hìc valere patimur Augustinianum illud adversùs Maximinum Arianum[1] : « Neque ego Nicænum, neque tu debes Ariminense » tanquam præjudicaturus proferre Concilium. Nec » ego hujus auctoritate, nec tu illius detineris. » Sic quodammodo pro suspensis habentur utriusque partis Consilia et acta, sublatis utrinque præjudiciis, tractationis sanè causâ, non definitionis; quæ quidem intelligimus velut ex concessione esse dicta. Nam si ad strictos juris apices res tota redigatur neque Arianis ulla causa erat cur Nicænæ Synodi auctoritatem detrectarent, in quâ primum ipsa lis dijudicata esset : Catholicis autem justa causa erat cur dicerent Ariminensem Synodum jam rebus judicatis pravo consilio superductam. Profectò enim valere oportebat Athanasianum illud argumentum, cujus hæc summa est : « Quæ nova causa orta erat, » cur nova Synodus[2]? » sed hæc ad contentionem? non æquè ad pacem fortasse pertineant. Omittamus et illud, pacis consilia inituris, res in eum locum restituendas videri quo ante secessionem fuissent : quo semel instituto, et omnia Protestantium gesta cassa essent, et sua catholicis constaret auctoritas, proclivi reditu ad eos unde facta secessio est. Id sanè per sese æquissimum; sed tamen pacis studio ad ulteriora provehimur.

Nec jam urgemus Tridentina decreta. Sit hìc illa Synodus tantùm nostræ fidei testis. Ex hac rejicimus falsò imputata nobis, rem sanè utilissimam, et ad pacis negotium imprimis necessariam. Symbolicos quoque Lutheranæ partis adhibebimus libros, iisque docebimus maxima dissidia non modò componi posse, verùm etiam jam esse composita; quæ est illa declaratoria et expositoria via jam nobis ineunda.

1 *Is.*, XLVIII. 17.

1 *Cont. Maxim.*, *lib.* II, *cap.* XIV, *tom.* VIII, *col.* 704. — 2. *Lib. de Syn.*, *etc.*, *n.* 3, 5, 6, *T.* II, *p.* 719.

PARS SECUNDA.

ALTERO POSTULATO NOSTRO SIVE DE VIA DECLARATORIA ET EXPOSITORIA.

PRÆFATIO.

Quædam præmittuntur de Lutheranorum libris symbolicis : Controversiarum articuli ad quatuor capita reducuntur.

Hanc expositoriam viam duabus rebus constare diximus. Primum, expositione doctrinæ nostræ ex Concilio Tridentino, atque inde depromptâ fidei confessione : tum expositione doctrinæ Protestantium ex Confessione Augustanâ, aliisque symbolicis, ut vocant, sive authenticis libris.

Sanè Protestantes Germanicæ nationis sæpe memorant hærere se Confessioni Augustanæ, quam *invariatam* appellant; at quænam illa sit, nusquam clarè definierunt. Nos autem, ne quid ambigui subsit, utimur iis editionibus ejusdem Confessionis, quæ ab anno 1531 vel 1532 usque ad annum 1540, vivente Luthero, imo verò Witembergæ sub ejus oculis ac nutu prodierunt.

Confessionem Augustanam à Philippo Melanchtone conditam esse nemo nescit : Apologia verò ejusdem Confessionis ab eodem Melanchtone paulò post est edita, et in iisdem comitiis Augustanis Carolo V oblata, nomine principum et civitatum qui Confessioni subscripserant. Quare eadem Apologia ab omnibus Lutheranorum cœtibus, ac præsertim in conventu Smalcaldico, præsente Luthero, anno 1537, inter symbolicos et authenticos libros fuit recensita.

Articuli Smalcaldici à Luthero et asseclis publicè editi ac subscripti legitimæ Confessionis instar, ut Concilio per Paulum III Mantuam convocato suam fidem exhiberent.

Hos articulos et Apologiam hìc deprompsimus ex libro *Concordiæ* à Lutheranis publicato, eumque librum proferimus prout est editus Lipsiæ anno 1554.

De cæteris libris symbolicis, ubi occurrerint, suo loco dicetur. Horum ergo librorum comparatione cum nostris, additisque, ubi occasio se dederit, decretis antiquioribus utrique parti communibus, viam ad pacem munimus; ejusque rei gratiâ omnes et singulos articulos de quibus controversia est, ad quatuor veluti capita reducimus : Primum, de Justificatione; alterum, de Sacramentis; tertium, de Cultu et Ritibus, postremum, de fidei confirmandæ mediis, ubi de Scripturâ et Ecclesiâ, ac de Traditionibus.

CAPUT PRIMUM.

De justificatione, eique connexis articulis.

Articulus Primus. — *Quod justificatio sit gratuita.*

In hoc articulo nulla est difficultas. Summa enim spei nostræ ac justificationis hæc est : *Eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso*[1] : neque verò alia esse poterat victima placabilis Domino, aut hostia pro peccatis, nisi Verbum caro factum, ut Apostolus prædixerat : *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans ipsis delicta ipsorum*[1]. Neque enim imputat, qui non modò gratìs dimittit, verùm etiam justitiam sanctitatemque donat.

Nec Tridentina Synodus negat imputari nobis Christi justitiam, aut eâ imputatione ad justificationem opus esse; sed id tantùm, *justificari homines solâ imputatione justitiæ Christi, exclusâ gratiâ*[2], quâ nos intus justos facit per Spiritum santum diffusâ in cordibus charitate. Quin etiam Christi merita nostra esse per fidem, nec tantùm imputari nobis, sed etiam applicari et *communicari* eadem Synodus profitetur[3]; quâ communicatione fit non modò ut peccata nostra tollantur, sed etiam à Christo transmissa justitia infundatur. Hæc igitur novi hominis justificatio est.

Neque ab eâ sententiâ deflectit Augustana Confessio, quæ sanctum Augustinum laudat Apostoli dicta sic interpretantem : Qui justificat impium, id est, *qui ab injusto facit justum*[4].

Sanè Augustinus eâ in re totus est : « Legimus, » inquit[5], in Christo justificari qui credunt in eum, » propter occultam communicationem et inspiratio» nem gratiæ spiritualis. » Nec aliter Apostolus, qui justificationem sancto Spiritui intus regeneranti et renovanti tribuit[6] : quo duce, Milevitana Synodus, à Confessionis Augustanæ professoribus inter authenticas habita, docet « in parvulis regenera» tione mundari quod generatione traxerunt[7]; » quo perspicuè attribuit regenerationi remissionem peccatorum.

Quid sit autem justificari, eadem Milevitana Synodus docet cap. v et sequentibus; neque necesse est justificationem à regeneratione et sanctificatione secerni, quas in Apologiâ sæpe confundi et ipsi Lutherani in libro *Concordiæ* testantur[8]. Certè Apologia passim justificationem non meræ et externæ imputationi[9], sed Spiritui sancto intus operanti tribuit, et disertè dicit : « Solâ fide justificari nos, » intelligendo justificationem ex injusto justum » effici seu regenerari[10]. »

Non tamen prohibemus quin sanctificationem, sive regenerationem ac justificationem re ipsâ inseparabiles, mente, ut aiunt, et ratione, seu cogitatione secernant : quanquam non placet ad hæc subtilia ac minuta, ad hæc priscis sæculis inaudita, deduci christianæ doctrinæ gravitatem.

Illud autem præcipuum est hujus articuli caput, ab eodem Concilio Tridentino traditum[11] : « Gratis » justificari nos, quia nihil eorum quæ justificatio» nem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam jus» tificationis gratiam promerentur : Si enim gratia » est, jam non ex operibus; alioquin gratia jam » non est gratia. » Pergit sancta Synodus : « ac » propterea necessarium est credere, neque remitti, » neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis » divinâ misericordiâ propter Christum. » Jam ergo Lutheranis gravissimum sublatum est offendiculum, cùm nihil magis Catholicis exprobrent, quàm quòd se suis meritis justificari credant[12].

1. *II. Cor.*, v. 21.

1. *II. Cor.*, v, 19. — 2. *Sess.* vi, *can.* ii. — 3. *Sess.* vi, *cap.* iii, vii. — 4. *Cap. de bon. oper.* — 5. *Lib.* i. *de pecc. mer. et remiss.*, *cap.* x, *n* 11, *tom.* x, *col.* 7. — 6. *I. Cor.*, vi. 11; *Tit.*, iii. 5, 6, 7. — 7. *Cap.* ii, *Labb.*, *tom.* ii, *col.* 1538. — 8. *Concord.*, *pag.* 585, 586. — 9. *Apol.*, *pag.* 68, 70, *etc.* — 10. *Apol.*, *pag.* 74, *etc.* — 11. *Sess.* vi, *cap.* viii. — 12. *Conf. Aug.*, *c.* xx. *Apol. Conf. Aug.*, *de justif. et resp. ad obj.*, *p.* 62, 74, 102, 103.

Articulus II. — *De operibus ac meritis justificationem consecutis.*

Neque propterea rejicienda sunt post justificationem bonorum operum merita : quam doctrinam paucissimis verbis complexus beatus Augustinus sic ait : « Nullane ergo sunt bona merita justorum? » sunt planè, quia justi sunt ; sed ut justi essent » merita non fuerunt[1]. » Cui doctrinæ attestatur Arausicana secunda Synodus, dicens : « Debetur » merces bonis operibus si fiant ; sed gratia quæ » non debetur, præcedit ut fiant[2]. » Neque ab eâ fide abludit Confessio Augustana, in quâ sanè bonorum operum post justificationem merita ter quaterque inculcantur, clarèque docetur quomodo « sint veri cultus ac meritorii, eò quò mereantur » præmia tum in hâc in vitâ, tum post hanc vitam » in vitâ æternâ; præcipuè verò in hâc vitâ mereantur donorum sive gratiæ incrementum, juxta » illud : HABENTI DABITUR[3] ; » laudaturque Augustinus, dicens : *Dilectio meretur incrementum dilectionis.* Rectè ; nam et hunc recolimus sancti Doctoris locum : « Restat ut intelligamus Spiritum » sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut » plus habeat, et plus habendo plus diligat[4]. »

Hæc igitur sunt quæ legimus in eâ editione Confessionis Augustanæ quæ ab ipsâ origine, anno 1531 vel 1532, Wittembergæ facta est. Apologia quoque docet[5], « de merito bonorum operum quòd » sint meritoria, non quidem remissionis peccato» rum, gratiæ aut justificationis, sed aliorum præ» miorum corporalium et spiritualium, et in hâc » vitâ et post hanc vitam : nam, inquit, justitia » Evangelii, quæ versatur circa promissionem gra» tiæ, gratis accipit justificationem et vivificatio» nem ; sed impletio legis quæ sequitur post fidem, » versatur circa legem, in quâ non gratis, sed pro » nostris operibus offertur et debetur merces ; sed » qui hæc merentur priùs justificati sunt, quàm » legem faciant. »

En perspicuis verbis opera bona recognoscunt « esse meritoria præmiorum corporalium et spiri» tualium, et in hâc vitâ et post hanc vitam. » Quæ autem, rogo vos, illa sunt præmia *et in hac et in futurâ vitâ*, nisi ea quæ Dominus repromisit, scilicet *in hoc tempore centies* tantùm, *et in sæculo futuro vitam æternam*[6]?

Neque Lutherani refugiunt quin fideles ipsam vitam æternam promereri possint, *saltem quoad gradus*, quod sufficit, cùm in illâ celebri disputatione Lipsiensi anni 1539, hoc ultro agnoverint : quòd vita æterna sit ipsa merces toties repromissa credentibus. Cæterùm ea merita, nedum excludant gratiam, eam supponunt et ornant; ac præclarè sanctus Augustinus : « Vita etiam æterna quam » certum est bonis operibus debitam reddi, ab » Apostolo tamen gratia nuncupatur : nec ideo quia » meritis non datur, sed quia data sunt ipsa merita » quibus datur[7]. » De augmento verò gratiæ : « Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et » perfici[8]. »

1. *Epist.* CXCIV. *al.* CV. *ad Sixt.*, c. III, *n.* 6; *tom.* II, *col.* 717. — 2 *Concil. Araus.* II, c. XVIII *Labb.*, *tom.* IV, *col* 1670. — 3. *Conf. Aug.*, *art.* VI. *et cap. de bon. oper.* — 4. *Tract.* LXXIV. *in Joan.*, *n.* 2, *tom.* III, *part. II*, *col* 991. — 5. *Resp. ad obj.*, *p.* 16. — 6. *Marc*, x. 30. — 7. *Ep.*, *ad Sixt. jam. cit.*, *n.* 19, *et de Corr. et Gr.*, *c.* XIII, *n.* 41, *tom.* X, *col.* 773. — 8. *Ep.* CLXXXVI *al.* CVI. *ad Paul.*, *cap.* III, *n.* 10, *t.* II, *col.* 667.

Articulus III. — *De promissione gratuitâ, deque perfectione atque acceptatione bonorum operum.*

Quantacumque autem sint justificati hominis merita, non tamen eis tanta deberetur merces, nisi ex promissione gratuitâ ; quem ad locum pertinet Tridentinum illud[1] : « Quod bene operantibus usque » in finem et in Deo sperantibus proponenda est » vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Je» sum Christum misericorditer promissa, et tan» quam merces ex ipsius Dei promissione bonis » ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. »

Viget ergo fides ac spes christiana gratuitæ per Christum promissioni hærens ; neque omittendum istud[2] : « Qui ex nobis tanquam ex nobis nihil pos» sumus, eo cooperante qui nos confortat omnia » possumus. Ita non habet homo unde glorietur, » sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo » vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, » facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo » vim habent, ab illo offeruntur Patri, per illum » acceptantur à Patre. » Addendumque illud[3] : « Absit ut christianus homo in seipso vel confidat, » vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est » erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse » merita quæ sunt ipsius dona. » Sic non modò retusa, sed etiam radicitus avulsa superbia est, valetque omnino Apostolicum illud[4] : *Qui te discernit? quid habes quod non accepisti?* certè accepisti merita : *si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*

Articulus IV. — *De impletione Legis.*

De hoc articulo nulla est difficultas; neque illum Confessio Augustana aut ejus Apologia unquam negarunt, ut patet expresso eâ de re capite *de dilectione et impletione legis;* alioquin et ipsum negarent Apostolum dicentem : *Plenitudo* sive impletio *legis est dilectio*[5]. Vivere autem in fidelium cordibus dilectionem, non quidem eatenus ut peccatum in nobis planè non sit, sed certè eatenus ut in nobis non regnet, idem Apostolus docet clariùs, quàm ut quisquam Christianus inficiari possit. Potest ergo nostra vera et suo modo, non tamen absolutè perfecta et sine omni peccato esse justitia. Denique in justis ac fidelibus ita pugnat cupiditas, ut charitas prævaleat; ac si non omnia peccata absint, absunt tamen ea de quibus ait Joannes : *Omnis qui in eo manet, non peccat*[6], et Paulus : *Qui ea faciunt, regnum Dei non possidebunt*[7]. De peccatis autem sine quibus hîc non vivitur, præclarum illud sancti Augustini[8] : « Qui ea mundare operibus mi» sericordiæ et piis operibus non neglexerit, mere» bitur hinc exire sine peccato, quamvis cùm hic » viveret, habuerit nonnulla peccata ; quia sicut » ista non defuerunt, ita remedia quibus purgaren» tur affuerunt. »

Sanè de impletione possibilis legis pridem inter Christianos constitit, edito scilicet utrique parti acceptissimo capite Arausicani secundi Concilii in quo legitur[9], « quod omnes baptizati, Christo auxi» liante et cooperante, quæ ad salutem pertinent,

1. *Sess.* VI, *c.* XVI. — 2. *Sess.* XIV, *c.* VIII. — 3. *Sess.* VI, *c.* XVI. — 4. *I. Cor.*, IV. 7. — 5. *Rom.*, XIII. 10 — 6. *I. Joan.*, III 6, 9. — 7. *II. Cor.*, VI. 9. — 8. *Ep.* CLVII, *alias* LXXXIX, *ad Hilar.*, *c.* I, *n.* 3, *tom.* II, *col.* 513. — 9. *Concil. Araus.* II, *cap. ult. ubi sup.*

» possint ac debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere; » quo ex capite repetitum est illud Concilii Tridentini de mandatis Deo adjuvante præstandis [1], ut legenti patebit.

ARTICULUS V. — *De meritis quæ vocant* ex condigno.

De meritorum autem condignitate, etsi bene intellecta res nihil habet difficultatis, tamen, ut vitentur ambigua et aliquos offensura vocabula, cum Concilio Tridentino, si libet, taceatur. Meminerimus autem, commonente eodem Concilio Tridentino [2], ad præsentis vitæ justitiam pertinere Apostolicum illud : *momentaneum et leve;* ad futuram autem mercedem referri istud ex eodem Apostolo : *Supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus* [3]*;* neque unquam excidat animo omnia merita eorumque mercedem ex gratuitâ promissione pendere, neque ulla opera nostra per sese valere, sed Christi capitis nostri influxu et interventu indesinenter indigere, ut sint, ut perseverent, ut Deo offerantur ut à Deo acceptentur, ut statim diximus [4]. Sanè concedatur illud, si è re esse putent, potuisse pleniorem à nobis, imò plenissimam ac perfectissimam, seu strictam exigi justitiam; à quo jure divina justitia per Novi Testamenti fœdus, propter Christi merita ultro decesserit. Scitum etiam illud : non nisi à personâ infinitè dignâ, qualis erat Unigenitus Deus, dignam pro peccato satisfactionem offerri potuisse, atque hanc satisfactionem sic à Deo bono acceptari, tanquam à nobis esset exhibita; quæ quidem illa est imputatio quam et illi urgent, et nos nulli refugimus, ut suprà dictum est [5]. Neque verò prohibemus quin etiam illud addant : Deum quidem nemini etiam justissimo, nedum peccatori, per se, ac stricto jure debere posse quidquam, nisi ultro spondeat, aut pro bonitate ac sapientiâ suâ ad congruam beneficentiam se inflectat; quæ etsi certissima sunt, ad ea tamen descendi fortè non è re sit. Certè illud inculcandum quod ait Augustinus : huic quidem miseræ et egenæ mortalitati congruere, « ne superbiamus, ut sub quotidianâ peccatorum » remissione vivamus, » ut est à Tridentina Synodo definitum, et à nobis relatum [6].

ARTICULUS VI. — *De fide justificante.*

Quod fides justificet, et quomodo id fiat, Apologia ex sancto Augustino sic tradit : « quòd is clarè » dicat per fidem conciliari justificatorem, et justi» ficationem fide impetrari [7], » subditque ex eodem Augustino paulò post : « Ex lege speramus in » Deum, sed timentibus pœnam absconditur gratia; » sub quo timore anima laborans, per fidem confu» giat ad misericordiam Dei, ut det quod jubet » : En vis fidei secundùm Apologiam, ut quis confisus gratiâ ac nomine Domini Jesu, quo, neque alio, salvos esse nos oportet, invocet justitiæ auctorem Deum, dicente Apostolo : *Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt;* et : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit* [8]. Unde idem Augustinus [9] : « Fide Jesu Christi impetra» mus salutem et quantum à nobis inchoatur in re, » et quantum perficiendo expectatur in spe, » et iterum : « PER LEGEM COGNITIO PECCATI : per fidem » impetratio gratiæ contra peccatum : per gratiam » sanatio animæ à morte peccati. » Hæc igitur est doctrina Pauli, Augustino teste, quem ipsa Apologia laudat interpretem.

Quòd autem solâ fide justificari nos sic urgent, ut etiam illam vocem, *sola*, apostolico textui, auctore Luthero, addendam putarint, facilè componi potest. Disertè enim explicatu in Apologiâ, hâc voce excludi tantùm à justificatione *opinionem meriti* [1], quam et à Catholicis excludi statim observavimus; extatque eâ de re in Concilio Tridentino decretum expressum sub hoc titulo : *Quòd per fidem et gratìs justificemur* [2].

Absit autem, ut Lutherani per vocem illam, *solâ fide*, excludere velint pœnitentiam, cùm in libro authentico, cui titulus : *Solida explicatio, etc.* [3], hæc decernant : « Vera et salvans fides in iis non est qui » contritione carent et propositum in peccatis per» gendi et perseverandi habent. Vera enim contritio » præcedit, et fides justificans in iis est qui verè, » non fictè pœnitentiam agunt. » Sic profectò de rebus deque ipsâ doctrinæ summâ planè consentimus, neque propterea, insertâ voce, *solâ*, apostolicum textum novo nec posteris profuturo exemplo immutari oportebat.

ARTICULUS VII. — *De certitudine fidei justificantis.*

De ejus autem fidei certitudine docet Paulus [4]. « In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffiden» tiâ, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, » plenissimè sciens quia quæcumque promisit po» tens est et facere; » quæ est illa perfectissima fidei plenitudo (πληροφορία) quam idem Apostolus toties commendat. Hinc ingeneratur animis certa fiducia in Deum, *quâ contra spem in spem credimus* [5]*;* atque hunc fidei justificantis motum Synodus Tridentina in eo reponit, quod fideles « credant » vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, » atque illud imprimis à Deo justificari impium per » gratiam ejus, per redemptionem quæ est in » Christo Jesu [6] : » unde conterriti, Dei urgente judicio, « ejus misericordiâ in spem eriguntur, fiden» tes Deum propter Christum sibi propitium fore, » illumque tanquam omnis justitiæ fontem (gratis » scilicet justificantem) diligere incipiunt; » quâ dilectione prioris vitæ delicta detestantur. Quibus sanè verbis egregiè ac plenè traditur fides illa justificans, quâ divina etiam promissa complexi, in Deo per Christum toti innitimur. Unde consolatio ac fides illa specialis existit, quam pia corda testantur, præeunte Apostolo his verbis : *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* [7].

Usque eò autem spes ista ac fiducia progreditur, ut absit anxius timor, absit illa turbulenta trepidantis animi fluctuatio, adsit verò intus Spiritûs sancti solatium clamantis : *Abba, Pater :* insinuantisque illud : *Quòd si filii, et hæredes* [8]*;* quò fit, ut *spe gaudentes* [9] jam *in cœli conversari* nos confidamus [10]. Neque propterea id tam certò credimus, ut nos salvos futuros *absque ullâ omnino dubitatione statuamus.* Neque id postulamus, ut tam de præsente justitiâ, quàm de futurâ gloriâ certiores

1. *Sess.* VI, *cap.* XI. — 2. *Idem*, *cap.* XVI. — 3. *II. Cor.*, IV. 17. — 4. *Sup.*, *art.* III. — 5. *Sup.*, *art.* I. — 6. *Sup.*, *art.* IV. — 7. *Apol. Aug. Conf.*, *cap.* quod remiss. pecc. solâ fide, etc., *p.* 80. — 8. *Rom.*, X. 13, 14. — 9 *De spir. et lit.*, *c.* XXIX, XXX, *n.* 51, 52; *tom.* X, *col.* 114.

1. *Apol. tit. de Justif.*, *p.* 73. — 2. *Sess.* VI, *cap.* VIII. — 3. *In lib. Conc.*, *tit.* de Justif. fidei. *p.* 688. — 4. *Rom.*, IV. 19, 20, 21. — 5. *Rom.*, IV. 18. — 6. *Sess.* VI, *cap.* VI. — 7. *Gal*, II. 20. — 8. *Rom.*, VIII. 15, 17. — 9. *Idem*, XII. 12. — 10. *Phil.*, III. 20

simus. Id quidem sufficit, ut quantum ex Deo est, tuti, de ejus promissis ac misericordià, deque Christi merito, mortisque ejus ac resurrectionis efficacià nunquam dubitemus, de nobis autem formidare cogamur; ita quidem ut, licet non adsit illa fidei *certitudo cui non possit subesse falsum*, prævalente tamen fiducià, Salvatore Christo ejusque promissis fruamur et spe beati simus; quæ summa est doctrinæ à Concilio Tridentino traditæ[1], cujus doctrinæ radix articulo sequente panditur.

ARTICULUS VIII. — *De gratià, et cooperatione liberi arbitrii.*

LUTHERANI existimabant ita defendi à Catholicis in rebus divinis liberum arbitrium, ut aliquid per se valeret efficere quod ad salutem conduceret. Quod, cùm Tridentina Synodus claris verbis damnaverit[2], nihil est jam cur liberi arbitrii Deo cooperantis usus et exercitium improbetur. Quin eum usum apertè Confessio Augustana ejusque Apologia agnoscunt, dum etiam bonis justificati operibus meritum attribuunt, eaque meritoria esse concedunt, ut suprà memoravimus[3]; placetque iterare illud Confessionis Augustanæ, capite De bonis operibus : « Debet autem ad hæc Dei dona accedere » exercitatio nostra, quæ et conservet ea et mereatur incrementum, juxta illud : HABENTI DABITUR : » et Augustinus præclarè dixit : Dilectio meretur » incrementum dilectionis, cùm videlicet exerceatur. » En igitur sub ipsà Dei gratià nostrum quoque exercitium sive cooperatio; nec mirum, cùm etiam Apostolus dixerit : *Non ego, sed gratia Dei mecum*[4], quem in locum meritò Augustinus : *Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo*[5]; neque abs re Tridentini Patres statuunt[6] liberum arbitrium ita cooperari ut etiam dissentire possit, Deique gratiam abjicere.

Neque ab eo dogmate Confessio Augustana dissentit[7], *cum damnet Anabaptistas, qui negant semel justificatos iterum posse amittere Spiritum sanctum;* quem si inhabitantem amittere atque abjicere possumus, quantò magis moventem atque excitantem neque adhuc animæ insidentem? Cui doctrinæ sunt consona quæ in eàdem Confessione Augustanà traduntur art. VI, et capite De bonis operibus. Atque his abunde constat Spiritui et ejus gratiæ ita repugnari posse, ut etiam amittantur; quod ne fiat rogandus est Deus, ut voluntatem nostram, pro libertate suà facilè aberrantem, regat. Atque hinc illa formido, quam articulo superiore commemoravimus summà cum fiducià atque altissimà pace conjunctam. De Deo enim fidimus, de nobis metuimus; quod nec Protestantes refugiant, monente Apostolo : *Cum metu et tremore salutem vestram operamini*[8]: ita ut illud simul valeat : *Confidens hoc ipsum, quod qui cœpit in vobis bonum opus perficiet usque in diem Jesu Christi*[9].

ARTICULUS IX. — *Cur istius conciliationis ratio placitura videatur.*

His quidem existimo futurum ut utrique parti satisfiat. Neque enim aut Catholici Tridentinam fidem, aut Lutherani Confessionem Augustanam ejusque Apologiam rejecturi sunt. Etsi enim hos quos memoravi locos in Confessione Augustanà postea deleverint, inveniuntur tamen in his editionibus quæ Wittembergæ quoque sub Luthero et Melanchtone adornatæ sunt, ut jam annotavimus; conventusque Naumbergensis, anni 1561, etsi aliam quamdam prætulit, non tamen has abjecit, sed suo loco esse voluit, eò quòd in conventibus ac disputationibus publicis jam inde ab origine adhibitas esse constaret, et quæ in Confessione deleta sunt, in Apologià tamen integra remansere, ut legenti patebit.

Hæc autem credimus moderatioribus Lutheranis placitura, quòd sic non tam sua ejurare quàm interpretari videantur, Tridentina verò admittere cùm iis elucidationibus, à quibus nemo, ac ne ipsa quidem Confessio Augustana dissentiat; nec dubito quin cætera quæcumque proponentur, verà justàque et commodà declaratione adhuc elucidari possint. Sed jam ad alia properamus.

CAPUT SECUNDUM.

De Sacramentis.

ARTICULUS PRIMUS. — *De Baptismo.*

DE Baptismo nulla est controversia; nam et in parvulis esse efficacem et ad salutem necessarium, Confessio quoque Augustana confitetur[1]; quò etiam constat necessariò admittendam illam sacramenti efficaciam quæ per se, ac vi suà, actioneque, quod est *ex opere operato*, influat in animos; quæ quidem vis à verbo ac promissione ducatur. Antiqua autem Ecclesia, non modò de Baptismo, verùm etiam de Eucharistià idem à se credi docuit, dum eam quoque communicavit parvulis, probo quidem ritu, sed pro temporum ratione postea immutato, ut fit in disciplinæ rebus, et inter adiaphora sive indifferentia recensendis. Confirmabant etiam parvulos baptizatos, si episcopus Baptismum administraret. Tradunt quoque antiquæ Synodi : « Sicut Baptisma parvulis, » ita pœnitentiæ donum nescientibus illabi; latenter » infundi[2], » dato tamen antea fide testimonio. Quòd autem Confessionis Augustanæ articulo XIII condemnetur pharisaica opinio *quæ fingat homines* (etiam adultos) *justos esse propter usum Sacramentorum ex opere operato*, et quidem *sine bono motu utentis*, *nec docet requiri fidem*, nihil ad Catholicos aut ad Synodum Tridentinam, quæ ubique ac præsertim sessione VI, cap. VI, ac totà sessione XIV, apertè repugnat; atque id quidem de adultis; de infantibus verò Confessio Augustana consentit, ut dictum est.

Sanè Catholici confitentur præter bonos motus ac bonas, quæcumque sint, dispositiones, ipsamque adeo fidem, dari aliquid à Deo; ipsam scilicet propter Christi merita, sancto Spiritu intus operante, justificationis gratiam; quod nemo diffiteatur, qui non Christi merita obscurare velit; atque hæc illa est efficacia *ex opere operato* tantoperè exagitata à Luthero et Lutheranis : quam tamen certo ac vero sensu ab Ecclesià intento et ipsi agnoverunt, ut patet.

ARTICULUS II. — *De Eucharistià, ac primùm de reali præsentià.*

HIC quoque nulla controversia est, Deoque agendæ gratiæ, quàm fieri possunt maximæ, quòd articu-

1. *Sess.* VI, *cap.* II, *can.* XIII, XV, XXI. — 2. *Sess.* VI, *cap.* I, XI, XII, *can.* I, II, III, XXII. — 3. *Sup.*, *art.* II *et seq.* — 4. *I. Cor.*, XV. 10. — 5. *Aug.*, *de Grat. et lib. Arb.*, *cap.* V. *n.* 12; *tom.* X, *col.* 724. — 6. *Sess.* VI, *cap.* V, *can.* IV. — 7. *Confes. August.*, *art.* II. — 8. *Phil.*, II. 12. — 9. *Idem*, I. 6.

1. *Art.* III. — 2. *Conc. Tol.* XII, *c.* II. *Labb.*, *tom.* VI, *col.* 1226.

lum longè omnium difficillimum, imò solum difficilem, Confessio Augustana retinuerit. Eam fidem firmat et illustrat Apologia in decimo articulo[1], laudatque Cyrillum dicentem : *Christum corporaliter nobis exhiberi in cœnâ;* Christum sanè, eumque totum; neque tantùm corpus et sanguinem, sed ubique totum ex animâ et corpore et sanguine, iisque ipsâ semper divinitate conjunctâ; unde subdit : *Loquimur de præsentiâ vivi Christi : scimus enim quòd mors ei non dominabitur*[2].

Hæc igitur sufficiunt ad realem præsentiam. Calixtus autem et Academia Julia aliique permulti Confessionis Augustanæ professores communionisque consortes, amovent ubiquitatem in libro *Concordiæ* sæpe inculcatam, quæ Catholicis gravissima et intoleranda videretur.

Articulus III. — *De Transsubstantiatione.*

Nihil hìc à Lutheranis postulamus, nisi ut à modo quo tanta res fiat præscindentes, eumque inexplicabilem et incomprehensibilem sponte confessi, per verba potestatemque Christi id effici agnoscant, ut quàm verè in illo nuptiali convivio, Christo operante, *gustarunt aquam vinum factam*[3], tam verè in hoc novo convivio *panem corpus factum, et vinum factum sanguinem* capiamus; quo etiam ratum sit illud, mutatione factâ, panem id fieri et esse quod dicitur, nempe Christi corpus. Quæ sanè usque adeo analogiæ fidei Christique verbis congruunt, ut in Apologiâ[4] post clarè constabilitam substantialem præsentiam, statim proclivi lapsu ad illam transmutationem fiat transitus. Testis enim adducitur *Canon Missæ Græcorum, in quo apertè orat Sacerdos, ut mutato pane ipsum Christi corpus fiat.* Addi potuisset, ex eâdem Græcorum Liturgiâ : *transmutante Spiritu sancto*, quo certior, atque, ut ita dicam, realior illa mutatio esse intelligatur, per mirificam scilicet ac potentissimam operationem facta. Atque ibidem laudatur Theophylactus Archiepiscospus Bulgarius disertè dicens, *panem non tantùm figuram esse, sed verè in carnem mutari*, quod non unus ille Bulgarius, verùm etiam alii Patres longè antiquiores unanimi voce dixerunt. Quæ rectè intellecta nihil erunt aliud quàm ipsa *Transsubstantiatio*, hoc est, panis, qui substantia est, in carnem, quæ item substantia est vera mutatio, nihilque desiderabitur, præter solam vocem, de quâ litigare non est christianum.

Ergo Apologia Confessionis Augustanæ aliquâ sui parte *Transsubstantiationem* laudat perspicuis verbis, nedum ab eâ penitus abhorruisse videatur.

Quin ipse Lutherus in Articulis Smalcaldicis Concilio œcumenico proponendis, totâ sectâ approbante et subscribente dixit, *panem et vinum in cœnâ esse verum corpus et sanguinem*[5]; quod non nisi mutatione panis in corpus posse consistere permulti Protestantes viri doctissimi facilè confitentur.

Berengarius quoque post multas tergiversationes ac ludificationes, tandem ad omnem ambiguitatem tollendam adactus est in hanc formulam[6], eique consensit : *Corde credo, et ore confiteor panem et vinum quæ ponuntur in altari per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris, substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem Christi carnem et sanguinem, et post consecrationem esse verum Christi corpus, etc.*, quo fit manifestum in exponendo Eucharistiæ articulo, substantiarum conversionem, quâ panis jam sit fiat que ipsum Christi corpus, veræ præsentiæ semper fuisse conjunctam. Constat autem Lutherum ac Lutheranos à Berengariano errore penitus abhorrentes, et ejus damnationem sæpe approbasse et Sacramentariis objecisse. Unde eam conversionem ab eodem Luthero pro indifferenti habitam, et contensiosùs quàm graviùs rejectam ejus libri satis indicant[1].

Articulus IV. — *De præsentiâ extra usum.*

Non fuerit difficilior de præsentiâ extra usum litigatio, si res ad originem atque ad ipsa principia reducatur. Neque enim eam aut Confessio Augustana, aut Apologia, aut articuli Smalcaldici reprehendunt, neque in primis disputationibus inter Catholicos et Protestantes habitis de illâ præsentiâ aut eam consecutâ elevatione ulla legitur unquam fuisse concertatio.

Neque Lutherani in Confessione Augustanâ ejusque Apologiâ elevationem memorant inter ritus à se sublatos aut reprehensos : quin potiùs in eâdem Apologiâ memorant cum honore Græcorum ritum, in quo fit consecratio à manducatione distincta[2] : neque Lutherus aut Lutherani ab elevatione abhorrebant, aut eam sustulerunt, nisi ad annum 1542 aut 1543; neque tamen improbaverunt : imò retineri potuisse fatebantur, ut esset testimonium præsentiæ Christi, quod est in Lutheri parvâ Confessione positum.

Sanè confitemur Wittembergæ anno 1536, in solemni conciliatione Lutheri cum Bucero aliisque sectæ Sacramentariæ principibus, Bucerum id tandem impetrasse à Luthero[3] : « Extra usum dum » reponitur aut asservatur in pyxide, aut ostendi- » tur in processionibus non adesse Christi corpus. » Sed hìc etiam notandæ sunt hæ voces : *Non fieri durabilem aliquam conjunctionem* (corporis Christi) *extra usum Sacramenti*, quæ nunc est communissima locutio totius Lutheranæ partis : quantùm autem duret illa præsentia aut quando se subtrahat, integris certè speciebus, exponant si possint. Nobis id sufficit veritos esse eos ne absolutè negarent, extra usum Sacramenti, corporis præsentiam; sed tantùm ut statuerint *non esse durabilem.*

Sin autem semel constiterit eam præsentiam valere extra usum, nostra sententia in tuto est, nec immeritò. Non enim dixit Christus, *Hoc erit corpus meum*, sed, *Hoc est;* aut Apostoli manducare jussi ut *esset corpus Christi*, sed *quia erat :* cujus dicti simplicitas, si semel infringitur, concident universa Lutheri et Lutheranorum argumenta περὶ τοῦ ῥητοῦ : Zuingliani et Calvinistæ eorumque dux Berengarius vicerint.

Utcumque autem rem habeant, sanè attestatur præsentiæ Christi extra usum ipsa asservatio, quam nemo negaverit in Ecclesiâ fuisse perpetuam; namque ab ipsâ origine domum deportatus, atque ad

1. *Apol. Aug. Conf., art.* x, *p.* 157. — 2. *Apol. Aug. Conf., art.* x, *p.* 158. — 3. *Joan.*, II. 9. — 4. *Apol., cap.* xv. — 5. *Art. Smalc* vi. *in lib. Conc*, *p.* 330. — 6. *Conc. Rom.* vi. *Labb., tom.* x, *col.* 378.

1. *Lib. de capt. Babyl. et in resp. ad art. cont. Reg. Ang., t.* II. *Witt.* — 2. *Tit. de Cœn.*, *p.* 157, *et de vocab. Miss.*, *p.* 274, *etc.* — 3. *In lib. Conc.*, *p.* 729.

absentes et ægros delatus, ac diu asservatus sacer iste cibus. Attestatur et illud vetustissimum atque apud Græcos celeberrimum quod vocant præsanctificatorum sacrificium. Non solent autem nunc docti Lutherani improbare eos ritus quos antiquissimos esse constiterit. Neque circumgestatio Christum ex Eucharistiâ depellat, neque ab usu esuque aliena est, cùm et reservata et circumgesta hostia comedi jubeatur; quod sufficit ut tota sacramenti ratio ibidem vigeat; cæteris ritibus ad variantem disciplimam meritò referendis.

ARTICULUS V. — *De Adoratione.*

Quid in hoc sanctissimo Sacramento adoretur, Catholica Ecclesia non reliquit obscurum, ipsâ Synodo Tridentinâ profitente[1] « in sancto Eucharistiæ » Sacramento Christum unigenitum Dei Filium esse » cultu latriæ etiam externo adorandum; » quo sensu eadem Synodus docet « latriæ cultum Sacra» mento exhibendum, eò quòd illum eumdem Deum » præsentem in eo adesse credamus, quem Pater » æternus introducens in orbem terrarum dicit : ET » ADORENT EUM OMNES ANGELI DEI, etc. » Quo etiam sensu Lutherus ipse, nequicquam frementibus Zuinglianis, in ipso vitæ exitu, ne sententiam mutasse videatur, *adorabile Sacramentum* dixit[2].

ARTICULUS VI. — *De Sacrificio.*

Nôrunt omnes Cyprianum, Cyrillum Hierosolymitanum, Ambrosium, Augustinum, cæteros ubique terrarum, qui vocant Eucharistiam *verissimum ac singulare sacrificium, Deo plenum, verendum, tremendum et sacrosanctum sacrificium* : aliosque eam in rem sanctorum Patrum locos, oblationem, imò immolationem arcanam et invisibilem professos à visibili manducatione distinctam.

Sanè Protestantes ubique prædicant in propriè dicto sacrificio occisionem veram contineri; quæ disputatio mera est de nomine. Nam et ipsi sciunt procul abhorrere à nostrâ sententiâ occisionem illam, realem quidem et veram. Quippe et incruentum esse sacrificium nostrum tota Ecclesia clamat, neque ulla ibi occisio est nisi spiritualis et mystica, nec alius nisi verbi divini gladius; quam sanè doctrinam neque Confessio Augustana aut Apologia refugiunt. Id enim vel maximè atque assiduè improbant : Missam esse opus quod homines sanctificet absque bono motu utentis, aut quod actualia peccata dimittat, cùm crucis sacrificio originale deletum sit, aut alia ejusmodi, quæ ne quidem catholici somniarint.

Laudat autem Apologia passim[3] Liturgiam græcam, non modò ejusdem cum Romanâ sensûs ac spiritûs, verùm etiam iisdem quoad substantialia contextam vocibus, ut legenti patebit.

In utrâque enim ubique inculcatur oblatio victimæ salutaris, corporis scilicet et sanguinis Domini, ut rei præsentis Deoque exhibitæ, cujus etiam societate preces fidelium consecrentur. Neque quis meritò refugerit; quin ipsa consecratio etiam à manducatione distincta, præsensque Christi corpus, res sit per sese Deo grata et acceptabilis; quod quidem nihil est aliud quàm illud ipsum sacrificium ab Ecclesiâ Catholicâ celebratum; ut cœnâ quidem semel positâ, corporisque ac sanguinis creditâ præsentiâ, de sacrificio nullus sit altercandi locus.

ARTICULUS VII. — *De Missis privatis.*

Sanè fatendum est Missas privatas, seu absque communicantibus, in Confessione Augustanâ et Apologiâ passim haberi pro impio cultu. Id tamen intelligendum videtur saniore ac temperatiore sensu, propter quasdam circumstantias potiùs quàm propter rem ipsam. Habemus enim luculentissimum viri doctissimi et candidissimi scriptum[1], quo constat, nec ab ipsis Confessionis Augustanæ professoribus Missas illas privatas haberi pro illicitis, cùm intra suas quoque Ecclesias pastores sibi ipsis, nemine amplius præsente, sacram cœnam interdum exhibeant, quod et ab aliis dictum comperimus et ab ipso usu certum.

Necessitatem obtendunt. At si ea erat Christi voluntas et institutio, ut Sacramentum non consisteret absque communicantibus, profectò præstabilius erat à communione abstinere pastores, quàm communicare præter Christi institutum; cùm præsertim, ex eorum sententiâ, de accipiendâ cœnâ nullum sit præceptum dominicum, sit autem gravissimum ne præter institutionem accipiant. Procul ergo abest illa quam fingunt necessitas. Quare dum solitaris, ut vocant, privatasque Missas ipsi quoque celebrant et probant, satis profectò intelligunt dominicæ institutioni satisfieri, si apparato Domini convivio fideles invitentur ut et ipsi participent; quod pio et antiquo more Synodus Tridentina præstitit[2]; nec si assistentes à capiendo sacro cibo abstineant, ideo aut pastores eo privandi, aut magni Patrisfamilias mensa minùs instruenda erit, cùm nec ipsi assistentes contemptu, sed potiùs reverentiâ abstineant et voto spiritualique desiderio communicent, et interim spectatis mysteriis, crucisque ac dominici sacrificii repræsentatione et commemoratione piam mentem pascant : adeoque nec æquum sit, Missas eas privatas appellare ac solitarias, quæ et plebis quoque nomine et causâ, nec sine ejus præsentiâ, piisque desideriis celebrentur.

ARTICULUS VIII. — *De Communione sub utrâque specie.*

Ex his luce est clarius utramque speciem non pertinere ad institutionis substantiam. Non enim magis ad eam pertinet quàm communicatio circumstantis plebis; neque enim Christus solus celebravit, solus accepit, sed cum Discipulis, quibus etiam dixit : *Accipite, comedite, bibite*; et quidem *omnes*, quotquot adestis, *hoc facite;* et tamen Lutherani quoque probant accipi à ministris alio ritu *modoque quàm Christus instituit ;* quod argumento est non quæcumque Christus fecit, dixit, instituit, ad ipsam institutionis substantiam pertinere. Fregit quoque panem, nec sine mysterio, cùm et illud addiderit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur;* et tamen Lutherani non urgent, neque usurpant fractionem illam dominicæ in cruce fractionis ac vulnerationis testem. Quare fixum illud : ad salutem sufficere cœnam eo modo sumptam, qui ipsam rei substantiam atque institutionis summam complectatur. Substantia autem hujus sacramenti ipse Christus sub utrâvis specie totus, quod

1. *Sess.* XIII, *cap.* V, *can* VI. — 2. *Cont. art. Lov., art.* XXVIII — 3 *Apol., cap. de Cœna* : *et tit. de Vocab. Miss., pag.* 157, 274, *etc.*

1. *Vid. Cogit. priv. D. Molan.* — 2. *Sess.* XXII, *c.* VI.

et Lutherani fatentur, ut vidimus[1] : summa institutionis est annuntiatio mortis dominicæ ejusque commemoratio, quam in unâquâque specie fieri satis constat, attestante Paulo, ad earum quamlibet edixisse Dominum : *Hoc facite in meam commemorationem*[2]. Neque Græci, quibus de commixtis speciebus nullam litem movent, magis annuntiant dominicam mortem, corpusque à sanguine separatum quam nos; neque Ecclesia Catholica alterius speciei sumptionem ex contemptu omittit; quippe quam et probat in Græcis sibi communicantibus, et Latinis etiam piè atque humili animo petentibus sæpe concessit. Neque statim indixit plebi, ut sacro sanguine abstineret; sed ultro abstinentem irreverentiæ ac sacri cruoris per populares impetus effundendi metu laudans, ultroneam consuetudinem post aliquot sæcula legis loco esse voluit : quo etiam ritu mersionem in Baptismo sublatam, neminem eruditum latet. Neque Lutherani ab initio rem urgebant, atque omnino constat diutissime post Lutheranam reformationem initam, sub unâ specie in eâ communicatum fuisse, neque propterea quemquam à communione ac sanctâ Christi mensâ fuisse prohibitum. Quin ipse Lutherus communionem sub unâ vel utrâque specie inter indifferentia, qualis erat sacri sibi per manum tactio; imò verò inter res nihili memorabat[3]; quod postea exacerbatis animis, plebis potiùs studio quàm magistrorum arbitrio crimini versum fuit. Id ergo vult Ecclesia ut petant non arripiant, ne piam matrem accusare, et sacramentorum ritus licentiùs quàm religiosiùs mutare sinantur.

Neque verò abs re erit hìc commemorare paucis, ex Apologiâ Confessionis Augustanæ, quantùm hìc valeat Ecclesiæ praxis. « Nos quidem, inquiunt[4], » Ecclesiam excusamus, quæ hanc injuriam pertu- » lit, cùm utraque pars ei contingere non posset, » sed auctores qui defendunt rectè prohiberi..... » non excusamus. » Quid autem illud sit, *excusamus Ecclesiam*, Philippus Melanchton Apologiæ auctor, datâ ad Lutherum Epistolâ, sic exponit : ut Ecclesiam excusari oporteret, quæ una specie *per errorem* uteretur; *quia*, inquit[5], *clamabunt omnes totam Ecclesiam à nobis condemnari*, quam responsionem Lutherus comprobavit.

Atqui in ipsâ Confessione Augustanâ id scripserant[6] : « Quòd una sancta Ecclesia perpetuò man- » sura sit. Est autem Ecclesia congregatio sancto- » rum, in quâ Evangelium rectè docetur, et rectè » administrantur Sacramenta. » Ergo ex plebe audiente et pastoribus *rectè docentibus*, *ac rectè Sacramenta administrantibus* consistit Ecclesia; non ergo sibi constant, cùm et stare Ecclesiam, et tamen per pastorum aut errorem aut vim alterâ specie caruisse confitentur; aut certè verum erit illud, per alterius speciei privationem rectæ sacramentorum administrationi non noceri, quæ nostra sententia est, ad quam proinde ducimur per Apologiam. Non ergo excusatione est opus, totaque hæc Ecclesiæ purgatio (pace Protestantium dixerim), vana et præpostera est.

1. *Sup. art.* II. — 2. *I. Cor.*, XI. 24, 25. — 3. *Epist. ad Casp. Gustol. form. Miss.*, *T.* II, *p.* 384, 386. — 4. *Apolog. tit. de utrâq. spec.*, *p.* 233, 234. — 5. *Mel.*, *Lib.* I, *Ep.* XV. — 6. *Conf. Aug.*, *art.* XVII.

Articulus IX. — *De aliis quinque Sacramentis, ac primùm de Pœnitentiæ et Absolutione.*

De absolutione privatâ in Confessione Augustanâ traditur : *quod retinenda sit*[1]; et in antiquis editionibus legitur : « Damnant Novationos, qui » nolebant absolvere eos qui lapsi post Baptismum » redeant ad pœnitentiam : » Apologia verò, capite de numero et usu Sacramentorum postea quàm sacramentorum propriè dictorum definitionem attulit, ut sint *ritus à Deo mandati, additâ promissione gratiæ*[2], subdit : « Verè igitur sacramenta sunt » Baptismus, Cœna Domini, Absolutio quæ est sa- » cramentum Pœnitentiæ; nam hi ritus habent » mandatum Dei et promissionem gratiæ quæ est » propria Novi Testamenti, queis nihil est clarius. Quin etiam inter errores recensentur hæ propositiones[3] : « Quòd potestas clavium valeat ad remis- » sionem peccatorum, non coram Deo, sed coram » Ecclesiâ, et quòd potestate clavium non remittan- » tur peccata coram Deo.

Articulus X. — *De tribus pœnitentiæ actibus, imprimis de Contritione et Confessione.*

Neque refugiunt in eodem Pœnitentiæ sacramento tres pœnitentiæ actus, qui sunt, contritio, confessio, satisfactio.

Et contritionem quidem Confessio Augustana inter partes pœnitentiæ reponit[4]. Sanè contritionem vocat *terrores conscientiæ incussos agnito peccato*, quem actum admittimus cum Concilio Tridentino[5]. Quòd autem eadem Synodus addit terroribus dolorem de peccatis cum spe veniæ ac bono proposito, vitæque anteactæ odio ac detestatione[6], nemini est dubium quin actus illi sint boni atque ad pœnitentiam necessarii, dicente Evangelio : *Facite fructum dignum pœnitentiæ*[7].

De confessione, in articulis Smalcaldicis[8] : *Nequaquam in Ecclesiâ confessio et absolutio abolenda est.* Quòd autem enumeratio delictorum in Confessione Augustanâ rejici videatur, id eò fit, quòd sit impossibilis juxta Psalmum : *Delicta quis intelligit?* Sed hunc nodum solvit Cathechismus minor, in *Concordiæ* libro inter authenticos libros editus, ubi hæc leguntur[9] : « Coram Deo omnium peccatorum » reos nos sistere debemus, coram ministro autem » debemus tantùm ea peccata confiteri quæ nobis » cognita sunt, et quæ in corde sentimus. Subdit : » Denique interroget confitentem : Num meam re- » missionem credis esse Dei remissionem? Affir- » manti et credenti dicat : Fiat tibi sicut credis, et » ego ex mandato Domini nostri Jesu-Christi remitto » tibi tua peccata in nomine Patris, etc. »

Articulus XI. — *De Satisfactione.*

Certum Protestantes à satisfactionis doctrinâ ideo maximè abhorrere visos, quia unus Christus pro nobis satisfacere potuit; quod de plenâ et exactâ satisfactione verissimum, neque unquam à Catholicis ignoratum. Non est autem consectaneum, ut si Christiani non sunt solvendo pares, ideo nec se teneri putent ut pro suâ facultaculâ Christum imi-

1. *Conf. Aug.*, *art.* XI. — 2. *Apolog.*, *cap. de Num.*, *etc.*, *p.* 200 *et seq.* — 3. *Apolog.*, *cap. de Pœnit.*, *p.* 164. — 4. *Conf. Aug.*, *art.* XII. — 5. *Sess.* VI, *cap.* VI. — 6. *Sess.* XIV, *c.* III, *etc.* — 7. *Matth.*, III. 8. — 8. *Art. Smalc.*, VIII. *de Confess.*, *p.* 322. — 9. *Cat. min. in Lib. Conc.*, *p.* 378, 380.

tentur, dentque id quod habeant de ejus largitate, affligentes animas suas in luctu, in sacco, in cinere, ac peccata sua eleemosynis redimentes, offerentes denique, more Patrum à primis usque sæculis, qualescumque suas satisfactiones in Christi nomine valituras ac per eum acceptabiles, ut suprà diximus[1]. Quare nec satisfactio rectè intellecta displiceat, cùm dicat Apologia : « Opera et afflictiones » merentur, non justificationem, sed alia præmia, » corporalia scilicet et spiritualia, et gradus præ- » miorum[2], » ut præmiserat. Singulatim verò de *eleemosynâ*, quæ vel præcipua inter illa satisfactoria opera recensetur : « Concedamus et hoc, inquiunt[3], » quòd eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, » mitigent pœnas : quòd mereantur ut defendamur » in periculis peccatorum et mortis; » quæ sanè eò pertinent, ut rejectâ satisfactionis, quam universa antiquitas admisit, voce, tamen rem ipsam admittant.

Articulus XII. — *De quatuor reliquis Sacramentis.*

En igitur jam tria Sacramenta eaque propriè dicta, Baptismus, Cœna, Absolutio, *quæ est Pœnitentiæ sacramentum.* Addatur et quartum[4] : « Si » Ordo de ministerio verbi intelligatur, haud gra- » vatim vocaverimus Ordinem sacramentum; nam » ministerium verbi habet mandatum Dei, et habet » magnificas promissiones. » Confirmationem sanè et Extremam-Unctionem fatentur esse « ritus ac- » ceptos à Patribus, non tamen necessarios ad sa- » lutem, quia non habent mandatum, aut claram » promissionem gratiæ. »

Nemo tamen negaverit *sic acceptos à Pratribus*, ut et à Scripturâ deducerent : Confirmationem quidem ab illâ apostolicâ manûs impositione, quâ Spiritum sanctum traderent, sacram verò Unctionem infirmorum quam *extremam* vocant, ab ipsis Jacobi verbis[5], qui hujus sacramenti presbyteros assignet ministros; ritum, inunctionem cum oratione conjunctam; promissionem autem, *remissionem peccatorum;* quæ promissio non nisi à Christi instituto proficisci queat, Jacobo hujus institutionis ac promissionis tantùm interprete. Sic etiam Apostoli impositione manûs nihil aliud tradebant credentibus, nisi ipsum à Christo promissum Spiritum, quo ad profitendum Evangelium virtute ab alto induti firmarentur.

De Matrimonio Apologia sic decernit[6] : *habet mandatum Dei; habet promissiones.* Quòd autem attribuit eas promissiones *quæ magis pertineant ad vitam corporalem*, absit ut neget alias potiores, ad progignendos educandosque Dei filios et hæredes futuros, ac sanctificandam eam corporum animorumque conjunctionem quæ *in Christo et Ecclesiâ magnum sacramentum* sit[7], à Deo quidem primitus institutum, sed à Christo Dei Filio restitutum ad priorem formam. Unde etiam inter christiana sacramenta cum Baptismo recensitum antiquitas credidit, ut tradit Augustinus[8].

Ergo enumeratione factâ, septem tantùm computamus sacros à Deo Christoque institutos ritus, et signa divinis firmata promissionibus. Neque propterea necesse est, hæc omnia Sacramenta ejusdem necessitatis esse, cùm nec Eucharistia paris cum Baptismo necessitatis habeatur. Omnino enim sufficit divina institutio atque promissio. Atque hæc de sacramentis, in quibus pertractandis maximas controversias ex ipsis Lutheranorum libris symbolicis compositas videmus.

CAPUT TERTIUM.

De cultu ac ritibus.

Articulus Primus. — *De cultu et invocatione Sanctorum.*

In hoc articulo nullam aliam conciliationem magìs quæsiverim quàm apertæ calumniæ depulsionem. Ait enim Apologia : « Quidam planè tribuunt » divinitatem Sanctis, videlicet quòd tacitas cogita- » tiones mentium in nobis cernant[1]; » cùm profectò nemo unquam talia somniarit, aut ab homine tacitas cogitationes perspici putaverit, nisi Deo revelante. Addunt : « Faciunt ex Sanctis mediatores » redemptionis : fingunt Christum duriorem esse et » Sanctos placabiliores, et magis confidunt miseri- » cordiâ Sanctorum, quàm misericordiâ Christi, et » fugientes Christum, quærunt Sanctos. » Quæ omnia evanescunt lecto decreto Tridentino, quo constat ipsos Sanctos supplicare, et omnia impetrare *per Christum, qui solus Redemptor et Salvator est*[2].

Neque prætermittendum hìc est ipsum invocationis genus quo erga Sanctos utimur. Non enim invocamus eos ut bonorum auctores ac datores : absit; sed ut amicos Dei ac propinquos nostros invitamus, ut nobis apud communem parentem per communem mediatorem præbeant fraternæ ac piæ deprecationis auxilium, quod *bonum et utile* Synodus Tridentina prædicat, neque quidquam amplius. Talis igitur nostra est beatos Spiritus invocandi ratio, quæ à perfectâ absolutâque invocatione, soli Deo propriâ, in infinitum distat.

Quod ergo assiduè improperant de applicatione meritorum, quasi doceamus alterius quàm Christi merita applicari fidelibus ut sancti justique fiant, pace eorum dixerim, falsum est. Aliud est enim, celebrare merita Sanctorum, quæ Dei dona sint, aliud profiteri per ea nos fieri Deo gratos. Quisque enim sibi, non aliis sanctus est. Id tantùm volumus ut, quò magis Deo placent, bonorumque operum abundant fructibus, eò promptiùs ac faciliùs memorem ac propitiabilem Deum ad misericordiam inflectant, quod nemo pius negaverit. Atque hæc de calumniis detegendis.

De ipsâ autem re non deest Apologiæ testimonium, cujus hæc verba sunt[3] : « Citant sanctum » Hieronymum contra Vigilantium. In hâc arenâ, » inquiunt, ante mille et centum annos vicit Hiero- » nymus Vigilantium. Sic triumphant adversarii, » quasi jam sit debellatum; nec vident isti asini » apud Hieronymum contra Vigilantium nullam ex- » tare syllabam de invocatione : loquitur de hono- » ribus Sanctorum, non de invocatione. »

Planè metuunt, nec immeritò, ne Vigilantio adversùs sanctum Hieronymum, totamque adeo Ecclesiam, cujus ille causam agebat, favere videantur, Sed quando quidem dissimulanter agunt, ac verba

1. *Sup. cap.* I, *art.* III. — 2. *Resp. ad. arg.*, *p.* 137. — 3. *Idem*, *p.* 117. — 4. *Apol. de num. et usu Sacrament.*, *p.* 201. — 5. *Jac.*, V. 14, 15. — 6. *Apol. de num. et usu Sacrament.*, *p.* 202. — 7. *Eph.*, V. 32. — 8. *Lib.* I. *de Nupt. et Concup.*, *cap.* X, *n.* 11; *tom.* X, *col.* 285.

1. *Apol.*, *art.* XXI. *de Invoc. SS.*, *p.* 224, 225. — 2. *Sess.* XXV, *de Invocat.*, *etc.* — 3. *Apol.*, *art.* XXI. *de Invocat. SS.*, *p.* 223.

Hieronymi tacent, juvat considerare paululum quinam à viro maximo Sanctorum honores commendentur[1]. Hi nempe, eorum sepulcra, cineres, ossa esse veneranda, in digniorem locum magno concursu cleri ac plebis, Imperatorum et Principum summo cum honore transferri, inferri etiam Christi altaribus, ad eorum præsentiam maximas quotidie virtutes fieri, immundos torqueri spiritus, hæc à Romano Pontifice et ac omnibus episcopis frequentari, solos hæreticos et impios, Julianum Apostatam et Eunomium atque alios repugnare : hanc esse Vigilantii *hæresim*, qui etiam audeat, inquit, « nos » cinerarios et idololatras appellare, qui mortuorum » hominum ossa veneremur, atque has Ecclesiis » Christi struere calumnias. » Quarto igitur sæculo, nec eæ quibus nunc quoque nos impetunt calumniæ defuerunt, clarèque significat Hieronymus, hæc omnia eo animo fieri, ut Sanctorum precibus adjuvemur, quos et rebus nostris interesse firmat, nec abesse omnino, si *precator accesserit*. Ac si unus Hieronymi locus non sufficit, habeant et hunc : solitos fideles « in sepulcro Sanctorum per» vigiles noctes ducere, et quasi cum præsentibus » ad adjuvandas orationes suas sermocinari[2]; » quod quidem nihil est aliud, quàm ad ipsos Sanctos nostro more rituque dirigere preces sociæ charitatis virtute, unà cum Sanctorum supplicationibus, ad Dominum perventuras. Hæc igitur cùm Apologia prætermiserit, de invocationis voce litigat. Bene tamen omnino, quòd puduerit Hieronymo anteponere Vigilantium, et à priscæ Ecclesiæ sanctorumque Patrum doctrinâ discedere, quod etiam ubique profiteri Apologiam sequentia confirmabunt.

Neque ulla jam dubitatio superesse possit, postea quàm adversariorum quoque scriptis eam in rem editis[3], constitit Gregorium Nazianzenum, Basilium, Ambrosium, Augustinum, aliosque ejus ævi Patres, in eam invocationem quam diximus, et in ipsam adeo vocem, atque in alia omnia consensisse; quorum doctrinam refugere docti bonique Lutherani non solent. Fortasse etiam nobis ex eâdem Apologiâ clarior et plenior conciliatio affulgebit in articulis posterioribus tertio et quarto, ad quos properamus.

ARTICULUS II. — *De cultu Imaginum.*

Multis rationibus Lutherus, Lutheranique contra Calvinistas evicerunt, præceptum illud Decalogi : *Non facies tibi sculptile, etc.*, adversùs eos conditum, qui ex idolis deos faciunt; unde multi eorum ipsiusque Lutheri libri extant adversùs imaginum confractores, deque imaginibus etiam in templo retinendis, memoriæ causâ, quæ jam pars honoris. Et quidem omnis cultûs ratio inde proficiscitur, quòd imagines tanquam visibile et in oculos incurrens instrumentum adhibentur, quo Christi ac cœlestium rerum memoriam, deinde per memoriam pios affectus excitent, qui semel in animo concepti, per interiores actus innoxiè se prodant. Placet ad prohibendos excessus doctrina Tridentina, quòd « imaginibus nulla credatur inesse divinitas aut » virtus propter quam sint colendæ[4]. » Addatur et illud ex septimâ Synodo : « Imaginis honor ad pri» mitivum transit, » et illud ex beato Leontio in eâdem Synodo[1] : « In quâcumque salutatione vel » adoratione intentio exquirenda. Cùm ergo videris » Christianos adorare crucem, scito quòd crucifixo » Christo adorationem offerant et non ligno. Deletâ » enim figurâ separatisque lignis, projiciunt et » incendunt. Itaque ad imaginem quidem corpore » inclinamur, in archetypo autem mente et inten» tione defixi, figuras honoramus, salutamus, at» que honorificè adoramus, utpote per picturam » suam ad ipsum principale, ejusque recordationem » attrahere nos valentes. » Quæ et elucidationis gratiâ protulimus, ac ne septima Synodus in Oriente juxta atque Occidente suscepta, ex pravo adorationis et cultûs intellectu infametur.

Hæc si cogitarent, facilè delerent istud ex Apologiâ[2] : « Imagines colebantur, et putabatur eis inesse » quædam vis, sicut magi inesse fingunt imagini» bus signorum cœlestium certo tempore sculptis. » Sic Melanchton nostro, imò magis suo et sociorum damno, eloquentem se præbet.

ARTICULUS III. — *De oratione atque oblatione pro mortuis, et Purgatorio.*

Audiatur Apologia Confessionis Augustanæ[3] : « Quod allegant Patres de oblatione pro mortuis, » scimus eos loqui de oratione pro mortuis quam » non prohibemus; » et infrà Epiphanius citatur memorans « Aerium sensisse quòd orationes pro » mortuis sunt inutiles; neque nos Aerio patroci» namur. » Ergo precationes eas fateantur necesse est utiles esse iis pro quibus fiunt; quam utilitatem si negaverint ac rejecerint, profectò contra professionem suam tam claram Aerio patrocinabuntur. Id enim est quod Epiphanius in Aerio reprehendit. Sin autem orationem quidem probemus pro mortuis, oblationem verò improbemus, pars esset erroris Aerii, quem Apologia cum Epiphanio et antiquis rejicit. Damnat enim Epiphanius[4] Aerium dicentem : « Quæ ratio est post obitum mortuorum » nomina appellare; » ubi perspicuum est allegari ritum, teste Augustino, in universâ Ecclesiâ frequentatum « ut pro mortuis, in sacrificio cùm suo » loco commemorantur, oretur, ac pro ipsis quoque » id offerri commemoretur[5]. » Unde idem Augustinus Aerii hæresim ex Epiphanio sic refert[6] : « Orare vel offerre pro mortuis non oportere. » Nota sunt Epiphanii verba : « Cæterùm, inquit, » quæ pro mortuis concipiuntur preces ipsis utiles » sunt. » Ne inane suffragium vivisque non mortuis profuturum suspicemur, firmat Augustinus, eodem sermone, dicens : « Orationibus verò Ecclesiæ et » sacrificio salutari non est ambigendum mortuos » adjuvari; » ac postea : « Non est dubitandum » prodesse defunctis, pro quibus orationes ad Deum » non inaniter allegantur. » Favent Liturgiæ Græcorum in Apologiâ laudatæ, ubi hæc leguntur, fidelium defunctorum nominibus appellatis : « pro sa» lute et remissione peccatorum servi Dei TALIS; » pro requie et remissione servi tui TALIS. » Favet Cyrillus antiquissimus Liturgiæ interpres[7], dum pro Patribus quidem, « Prophetis, Apostolis, Mar-

1. *Hier.*, *Ep.* XXXVII, *al.* LV *adv. Vigil.*, *tom.* IV, *part. II*, *col.* 279. — 2. *Id. in vitâ Hilar. in fine.* — 3. *Vid.*, *cap.* IV, *art.* II. — 4. *Sess.* XXV, *de Invoc.*, *etc.*

1. *Conc. Nic.* II, *act.* IV, VII; *Labb.*, *t.* VII, *col.* 235, *etc.*. 555. — 2. *Apol.*, *p.* 129. — 3. *Apol. de Vocab. Miss.*, *p.* 274, 275. — 4. *Epiph.*, *Hær.* 75, *tom.* I, *p.* 904 *et seq.* — 5. *Aug*, *Serm.* CLXXII, *al* XXXII *de verb. Apost.*, *n.* 2; *tom* V, *col.* 827. — 6. *Id.*, *Hær.* 53; *tom.* VIII, *col.* 18. — 7. *Catech. Myst.* V.

» tyribus, hoc est, pro eorum memoriâ offerri » testatur, ut eorum, inquit, precibus Deus preces » nostras audiat. » Cæterùm et id addit : esse alios « pro quibus oretur, eò quòd certò credatur eorum » animas plerumque sublevari, factis precationibus » in sacrificio quod est super altari, oblatoque « Christo ad eis nobisque impetrandam miseri» cordiam. » Favent in Patribus ejusmodi loci innumerabiles omnibus noti. Hìc autem Liturgias commemorari oportebat, eò quòd in Apologiâ laudarentur, cùm certum sit in iis, quotquot sunt, duplicem institui mortuorum memoriam; aliorum, quorum adjuvari precibus, aliorum, quibus misericordiam impertiri supplicetur, ejusque rei gratiâ offeratur sacrificium. His autem constitutis, vacabit omnis de Purgatorio controversia; de quo quippe Tridentina Synodus nihil aliud edixerit[1], quàm « et » illud esse, animasque ibi detentas, fidelium suf» fragiis, potissimum verò acceptabili altaris sacri» ficio juvari. »

Articulus IV. — *De Votis monasticis.*

De his transacta res est, cùm monachatûs summam, dempto castitatis voto, ex litteratis Lutheranis plerique approbent et exerceant. De castitate autem ex Apologiâ nulla difficultas, cùm in eâ semel et iterum laudentur, sanctisque viris accenseantur, *Antonius*, *Bernardus*, *Dominicus*, *Franciscus*[2], qui profectò et castitatem voverunt ipsi, et suis ut voverent auctores extiterunt. De Bernardo, Dominico et Francisco constat : Antonii autem et subsecuto tempore, id quod nos votum vocamus, illi propositum plerumque appellabant, à quo resilire, pedemque retro referre piaculum esset, pari omnium sententiâ, ut res ipsa docuit.

Cæterùm, cùm sit liberum amplecti monachatum, non est cur quisquam ejus rei gratiâ unitatem. abrumpat. At eam autem rem probationem requiri magnam, et fortasse majorem quàm adhiberi soleat, ultro confitemur. Illud etiam observari placet : si ex Apologiæ decretis Bernardus, Dominicus, Franciscus, pro Sanctis viris habeantur, qui et scriptis editis *Deiparam* Virginem ac Sanctos quotidie invocabant, et Missam aliaque nostra omnia, ut notum est omnibus, frequentabant, nihil jam causæ superesse, quominus nos quoque eàdem fide cultuque, ad sanctitatis præmia vocari intelligamur.

CAPUT QUARTUM.

De fidei firmandæ mediis.

Articulus Primus. — *De Scripturâ et Traditione.*

Scripturæ canonem Tridentina Synodus admisit illum, qui jam ab Innocentio I[3], à Concilio Carthaginensi III, à sancto Gelasio Papâ ante sæcula tredecim admissus est : quâ de re nihil Confessio Augustana, nihil Apologia, aliique symbolici libri suprà appellati, questi sunt. Rem ut notam uno verbo transigimus. Id tantùm annotamus à Concilio Carthaginensi III diligenter observatum, canone XLVII, non à se hos libros in canonem introductos, sed designatos eos qui jam à Patribus canonicæ Scripturæ titulo legerentur.

1. *Sess.* XXV, *de Purg.* — 2. *Apol. resp. ad object. et de vot. mon.*, *p.* 99, 281 — 3. *Ep.* III. *ad Excemp.*, *cap.* VII.

Vulgata versio, sancti Hieronymi nomine commendata, et tot sæculorum usu consecrata, ex Concilii Tridentini verbis ita *pro authenticâ habetur*, cæterisque *latinis quæ circumferuntur editionibus præfertur*[1], ut nec textui originali, nec antiquis versionibus, in Ecclesiâ sive Orientali sive Occidentali receptis et usitatis, sua detrahatur veritas et auctoritas, sed usus regatur apud nos, certumque omnino sit, eâ versione ad fidei morumque doctrinam asserendam, sacri textûs à Deo inspirati repræsentari substantiam ac vim, quod sufficit.

Neque litigandum videtur de Traditionibus, cùm viros doctissimos juxta atque candidissimos testes habeamus eam Protestantium moderatiorum esse sententiam, non solùm ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed etiam genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum, et multa alia, quæ ex sequentibus firmabuntur.

Articulus II. — *De Ecclesiæ infallibilitate.*

Ecclesiam esse infallibilem, certa doctrina est Confessionis Augustanæ et Apologiæ, cùm assiduè provocent ad veterem Ecclesiam; imò etiam, suâ doctrinâ expositâ, disertè dicant[2] : « Hæc summa » sit doctrinæ quæ in Ecclesiis nostris traditur; et » consentaneam esse judicamus propheticæ et apo» stolicæ Scripturæ et Catholicæ Ecclesiæ, postremò » etiam Ecclesiæ Romanæ, quatenus ex probatis » auctoribus nota sit. Non enim aspernamur con» sensum Catholicæ Ecclesiæ. » Memorandumque illud imprimis : « Non enim adducti pravâ cupidi» tate, sed coacti auctoritate verbi Dei et veteris » Ecclesiæ, amplexi sumus hanc doctrinam[3]. » Sic Confessio Augustana luculentissimè in primis editionibus. In libro verò Concordiæ nonnulla detracta sunt; illud scilicet[4] : *quòd coacti sint auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ*; quasi vererentur de Ecclesiâ magnificentiùs dicere quàm par esset. Sanè apud Apologiam, in responsione ad argumenta[5], volunt doctrinam suam *sanctis Patribus et universæ Ecclesiæ Christi esse consentaneam*, ita ut nec ab *Ecclesiâ Romanâ* discessum fuerit. Quæ, si vero animo nec inaniter proferuntur, profectò documento sunt, hanc de Ecclesiæ certâ auctoritate doctrinam, ex intimo Confessionis Augustanæ atque Apologiæ sensu esse depromptam; quo pertineat illud ex eâdem Apologiâ[6] : « Inter infinita pericula mansuram » esse Ecclesiam; infinitâ licet multitudine impio» rum oppressam, atque omnino existere Ecclesiam, » eamque Catholicam, non civitatem Platonicam, » sed verè credentes et justos sparsos per totum » orbem, cujus notas esse Evangelii doctrinam et » Sacramenta; » ut proinde necesse sit, quemadmodum justi toto orbe sparsi sunt, pastores itidem Evangelium prædicantes et Sacramenta præbentes toto orbe esse diffusos, neque unquam desituros. *Hæc*, inquiunt, *Ecclesia est columna veritatis*; nunquam scilicet rectæ prædicationis et Sacramentorum administrationis officio destituta, ut et suprà diximus[7]. Quæ quidem summa est veræ doctrinæ, paucis desideratis, quæ facilè suppleantur.

1. *Sess.* IV. *decr. de edit.*, *etc.* — 2. *Confess. August.*, *concl.* — 3. *Confess. August.*, *art.* XXI. — 4. *Lib. Concord.*, *p.* 20. — 5. *Apol.*, *p.* 141. — 6. *Apol.*, *cap. de Ecc.*, *p.* 145, 146, 147, 148 — 7. *Sup.*, *cap.* II, *art.* VIII.

Articulus III. — *De Conciliorum generalium auctoritate speciatim, quæ sit Protestantium sententia.*

Postea quàm de Ecclesiæ Catholicæ, si bonâ fide agamus, certâ auctoritate constitit, ad auctoritatem Conciliorum generalium, quæ Ecclesiam Catholicam repræsentent, facilis est transitus; imò transacta res est ex solâ Præfatione Confessionis Augustanæ ad Carolum V, ubi hæc agunt[1] : primùm, ut de congregando « primo quoque tempore tali » generali Concilio » Imperator cum Romano Pontifice tractet : tum, ut in eo Concilio spondeant « se » comparituros et causam dicturos : » denique, ut etiam commemorent, « ad hujus generalis Con» cilii conventum, in hâc gravissimâ causâ, debito » modo et formâ juris à se provocatum et appella» tum fuisse; cui appellationi, inquiunt, adhuc » adhæremus. »

Sanè ibidem addunt à se quoque appellatum ad Cæsaream majestatem; non quò Imperator de causâ fidei judicaturus esset, quod erat inauditum; imò verò ipse Cæsar palam declaraverat, ut in eàdem Præfatione fertur, « se in hoc religionis negotio » non velle quidquam determinare nec concludere » posse, sed apud Pontificem Romanum diligenter » daturum operam de congregando Concilio, » quæ ejus partes erant, non profectò ut judicium sibi vindicaret.

Ergo in religionis causâ ad solum generale Concilium *debito modo et formâ juris provocabant;* quo etiam continebatur illud, ut et comparerent, et causam dicerent, et judicio starent, cùm nec aliud agnoscerent superius in terris judicium cui se sisterent.

Quod autem liberum et christianum Concilium postularent, jure et ordine factum; neque hîc quæritur quid postea gestum, sed quid ipsi professi sint; quippe cùm solemnis illa professio, si res bonâ fide, non cavillatoriè agebatur, per sese valeat ad constituendam in ipso Concilio auctoritatem eam, quam detrectare sit nefas; adeo hærebat animis ea religio, cujus etiam in ipsis Confessionis suæ initiis immortale monumentum extare et gestis inhærere voluerunt.

Articulus IV. — *De eàdem auctoritate quid Catholici sentiant, et quid Protestantes objiciant.*

Protestantes Catholicis vitio solent vertere, quod cùm Ecclesiæ infallibilitatem agnoscant, de ejus infallibilitatis subjecto nihil certi habeant, cùm pars in Papâ etiam solo, pars in Conciliis œcumenicis, pars in Ecclesiâ toto orbe diffusâ infallibilitatem collocent. Horum ergo gratiâ nobis fœdum incerti animi vitium atque apertam repugnantiam objiciunt. Neque animadvertere volunt, eas sententias, quas repugnantes putant, communi omnibus dogmate ac veritate niti. Qui enim Papam vel solum putant esse infallibilem quantò magis cùm Synodum consentientem habeat? Qui verò Synodum, quantò magis Ecclesiam quam ipsa Synodus repræsentet? Aperta ergo calumnia est, quòd nos Catholici de infallibilitatis subjecto nihil certi habeamus, cùm pro indubitato apud nos habeatur, et Ecclesiam Catholicam et Concilium eam repræsentans infallibilitate gaudere : Concilium autem œcumenicum legitimum illud esse cui tota Ecclesia et pro œcumenico se gerenti communicet, et rebus dijudicatis adhærescendum sentiat : ut Concilii auctoritas ipsa Ecclesiæ universæ auctoritate et consensione constet; imò verò ipsissima sit Catholicæ Ecclesiæ auctoritas.

Tale ergo Concilium pro infallibili habemus, exemplo majorum; quâ de re facilè possem ex antiquis œcumenicis Synodis tanquam ex decretis communibus prescribere auctoritates; sed apud viros bonos ac pacificos, quales in hoc negotio postulamus, satis certum fore putamus, ab omni antiquitatis memoriâ eam fuisse semper Synodorum generalium reverentiam, ut quæ judicassent, de iis rursus quærere piaculi instar haberetur, atque omnes Catholici prolatam sententiam pro divino testimonio susciperent. Horum igitur exemplo et ipsa Confessio Augustana ad œcumenicam Synodum appellabat, et altera pars Protestantium quæ Argentinensem Confessionem simul edidit et obtulit, in suâ peroratione idem professa est[1]. Consentiebant Catholici; ut profectò post tantum tamque firmum totius christianitatis consensum, non jam de ipsius Concilii irretractabili auctoritate, sed de ejus constituendi optimâ et legitimâ ratione quæratur.

Articulus V. — *De Romano Pontifice.*

Futuram Synodum ad quam provocabat utraque pars Protestantium à Pontifice Romano convocandam facilè assentiebantur. Atque ipse Lutherus, anno 1537, edidit articulos Smalcaldicos exhibendos Concilio per Paulum III « Mantuæ indicto, et » quocumque loco et tempore congregando, cùm, » inquit[2], nobis quoque sperandum esset ut ad Con» cilium etiam vocaremur, vel metuendum ne non » vocati damnaremur. » Ergo et hanc Synodum agnoscebat Lutherus, in quâ causam diceret, licet à Papâ convocandam, et sub eo profectò congregandam; et quanquam in eodem conventu se Papæ infensissimum præbuit, profitetur tamen se non ausurum abesse ab eâ Synodo quam Papa congregaret.

Sanè Philippus Melanchton, unus Lutheranorum doctissimus ac moderatissimus, Romani Pontificis primatum in articulis quoque Smalcaldicis suâ subscriptione agnoscendum duxit his verbis : « Ego » Philippus Melanchton, de Pontifice statuo, si » Evangelium admitteret, posse superioritatem in » Episcopos, quam alioquin habet jure humano, » etiam à nobis permitti[3]. » Ergo superioritatem Papæ, salvâ quidem doctrinâ, facilè profitetur ex se esse legitimam, jure saltem humano, adeoque retinendam.

Extant ejusdem viri in eam rem passim egregia monumenta, præsertim in responsione ad Joannem Bellæum, quâ et *Monarchiam Papæ* utilissimam decernebat ad doctrinæ consensionem, ejusque superioritatem inter articulos facilè conciliabiles reponebat; qui si perpendisset antiquorum Conciliorum acta, quæ integra habemus ab Ephesinâ primâ ad septimam usque Synodum, profectò fateretur Romanæ superioritati nec divinam auctoritatem de-

1. *Præf. Conf. Aug. in lib. Conc.*, p. 8, 9.

1. *Conf. quat. civ. in perorat. Vid. Synt. Conf.*, *I. part.*, p. 199. — 2. *Præf. ad art. Smalcald. in lib. Conc.*, p. 298. — 3. *In subscript. art. Smalcald. in lib. Conc.*, p. 338.

fuisse; neque quidquam postulamus a Confessionis Augustanæ defensoribus, quàm ut animum adhibeant sententiis adversùs Nestorium et Dioscorum Ephesi et Chalcedone latis[1]. Ibi enim perspicient tantarum Synodorum auctoritatibus superioritatem Papæ in Petro institutam, à Petro propagatam, et in Sede apostolicâ eminentem tantâ evidentiâ, ut nihil amplius desiderare possimus. Quo semel constituto, nihil obstat quin Christiani omnes *Romano Pontifici Petri successori et Christi vicario veram obedientiam spondeant*, ut est in Confessione Pii IV positum. Profectò enim valebit illud Pauli : *Obedite præpositis vestris*[2]. Quòd si omnibus, quantò magis illi quem præpositis quoque præpositum ab omni antiquitate, ac primis etiam generalibus Conciliis agnitum esse constiterit?

Neque hìc disputamus, aut locos omnes referimus; sed ex communibus decretis pauca quædam et brevia annotamus quæ ad certam et expeditam pacem facilè sufficiant. Articulos verò tot labentibus sæculis in scholis catholicis innoxiè disputatos nec memorandos hìc putamus, cùm eos non pertinere fidei et communionis ecclesiasticæ rationem, et jam cæteros omittamus, Cardinalis Perronius[3], et ipse Duvallius Romanæ auctoritatis defensor acerrimus[4]; ac ne Gallos tantùm commemoremus, imprimis Adrianus Florentius Doctor Lovaniensis, mox Adrianus VI[5], ac fratres Walemburgici[6], clarissima inter Germanos atque inter Episcopos nomina demonstrarint.

Nos quoque omnium infimos doctrinam catholicam in rebus controversis exponentes, ac tantorum virorum vestigiis inhærentes, Innocentius XI, nostramque Expositionem, binis datis Brevibus die IV Jan. MDLXXVIII, et XII Jul. MDCLXXIX, luculentissimè et cumulatissimè comprobavit. Intellexit enim optimus ac verè sanctissimus Pontifex, non licuisse nobis eam præcludere viam desertoribus nostris ad castra redituris, quam tanti doctores omnibus Protestantibus, ac magnis etiam inter hos Regibus patefecerint. Nobis ergo necessaria, perspicuè quidem sed modestè discentibus, Sedis apostolicæ non defuit auctoritas, quæ suæ sibi conscia majestatis, certa et apud omnes confessa, sibi ad regendas Ecclesias omnino sufficere statuit, reliquis suo loco et ordine relictis. Atque hæc dicta sunto adversùs Melanchtonem aliosque Protestantes, qui invidiosissimè de pontificiâ potestate, falsa veris, dubiis certa misceant[7].

Summa sit, pontificiam potestatem uniendis Ecclesiis et Christi fidelibus natam, diligi, coli, suscipi oportere ab omnibus qui pacem catholicam unitatemque diligunt.

1. *Eph. Conc. act.* I, *Chalced. Conc. act.* III *et* IV. — 2 *Hebr.*, XIII. 17. — 3 *Du Perron, Rép. au Roi de la Grande-Bret., Ep. à Casaub., ib., l.* IV, *é l. d'Antoine Estienne*, *p.* 858. — 4. *Duval. Elench., p.* 9 *et* 68. *Id tract. de sup. R. P. potest., part. IV, qu.* VII, *p.* 843; *ib., qu.* VIII, *p.* 845 *et* 855; *ib., part. II, qu.* I, *p.* 751; *ibid., part. II, qu.* II, *edit.* 1614, *p.* 233, *Paris.* 1636. *Tom. poster., p.* 757; *ibid., q.* V, *p.* 768; *ibid., part. IV, q.* VI, *p.* 839, 840 *et* 841; *ib., qu.* X, *conclus.* 2, *p.* 858, *et alibi passim.* — 5. *Adrianus VI in* IV *de Confirmat.* — 6. *Walemburg., T.* II, *Tract* III *de Eccles., part. III de immobili Cathol. fidei fundam., pag.* 131, *n.* 6. 8 *et* 10. *cont. hær. fid., part. II, cap.* II, *p.* 146, *n.* 11, 12, 22, 23 *De Defens. Bellarm., Tom.* II, *ad lib* II, *cap.* II, *n.* 13; *ibid.. Grets., col.* 1012, *n.* 14, 15, 16, 17, 27, 33. — 7. *Apol. tit. de Eccles. in lib. Conc., pag.* 149.

TERTIA PARS.

DE DISCIPLINÆ REBUS, AC TOTA HAC TRACTATIONE ORDINANDA.

Articulus Primus. — *Quid ergo agendum ex antecedentibus. Summa dictorum de fide.*

Cum præcedente fidei declaratione constet præcipuas controversias ex Concili Tridentini decretis, Confessionisque Augustanæ, Apologiæ, aliisque Lutheranorum actis authenticis, esse compositas, ex his æstimari potest quid sit de aliis judicandum. Summa ergo dictorum hæc erit.

I. Nullum in Synodo Tridentinâ nodum esse cujus non in eâdem Synodo solutionem inveniant : si Confessio ejusque Apologia bonâ fide consulantur, difficillima quæque componi, et ea fundamenta poni è quibus nostra dogmata perspicuè deducantur. Nam justificationem Spiritui intus operanti tribuunt, neque à regeneratione aut sanctificatione distingunt.

II. Bonorum operum post justificationem merita probant.

III. Absolutionem et Ordinationem inter Sacramenta habent : ab aliis Sacramentis rectè intellectu non abhorrent.

IV. Liturgiam Græcam, in eàque panis et vini veram ac realem in corpus et sanguinem transmutationem laudant : concomitantiam probant : substantialia Sacramentorum distingunt ab accessoriis, sive accidentariis; neque oblationem ac Sacrificium respuunt : orationes pro mortuis adversùs Aerium ut utiles admittunt, quo Purgatorii summa continetur.

V. Fidei quæstiones ad Concilia œcumenica referunt; ab Ecclesiâ vetere, ab Ecclesiâ Catholicâ, ab Eccesiâ Romanâ dissentire nolunt.

VI. Bernardum, Dominicum, Franciscum, Missam indubiè, et assentientibus quibusque Christianis, celebrantes, nec modò voventes continentiam, sed etiam suadentes, atque omnia nostra sectantes, Sanctorum numero reponunt.

VII. Si hodiernarum quoque patriarchalium sedium ratio habeatur, secunda Nicæna Synodus recipietur, omnes fere controversias ipsa Liturgia decidet, Romana Liturgia cum Orientalibus Liturgiis gemina restituetur, omnia probabuntur quæ Latinis Græcisque communia sunt.

VIII. De Papa fidem nostram ex Conciliorum Ephesini et Chalcedonensis decretis utrique parti communibus, eorumque perspicuis verbis facilè conteximus.

IX. Si quartum et quintum quoque sæculum veneremur, fatentibus Protestantibus, de cultu Reliquiarum et Sanctorum invocatione constabit.

X. Justificationis doctrinam Tridentinam conformem dabimus, ex communibus decretis, illis scilicet quæ adversùs Pelagianos in Conciliis Carthaginensi ac Milevitano, atque item Arausicano II, adversùs Pelagianos definita sunt. Fidem nostram ex eorum ac sancti Augustini verbis atque sententiis contextam agnoscent.

Huc accedant de Sanctorum cultu, de Imaginibus, aliisque pacificæ ac luculentæ interpretationes,

atque annotationes ex locis in Apologiâ indicatis; jam si non omnia, certè summa confecta sunt.

ARTICULUS II. — *De disciplinæ rebus quæ à Protestantibus postulari, quæ à Romano Pontifice concedi posse videantur.*

Jam fide constitutâ, sequentibus postulatis cum Sede apostolicâ pertractandis locus erit, posito discrimine inter civitates et regiones in quibus nullus sedet catholicus episcopus, ac sola viget Augustana Confessio, et aliâs.

I. Ut in illis quidem superintendentes, subscriptâ formulâ, suisque ad Ecclesiæ communionem adductis, à catholicis episcopis, si idonei reperiantur, ritu catholico in episcopos ordinentur, in aliis pro presbyteris consecrentur, et catholico episcopo subsint.

II. In eodem priore casu, ubi scilicet sola viget Confessio Augustana nullique catholici episcopi sedem obtinent, si ipsis ita videatur, ac Romanus Pontifex, consultis etiam Germaniæ ordinibus, approbaverit, novi episcopatus fiant et ab antiquis sedibus distrahantur : ministri item in presbyteratum catholico ritu ordinentur et sub episcopo curati fiant : iidem novi episcopatus catholico archiepiscopo tribuantur.

III. Novis episcopis ac presbyteris quàm optimè fieri poterit reditus assignentur : sedulò agatur cum Romano Pontifice ut de bonis ecclesiasticis lis nulli moveatur.

IV. Episcopi Confessionis Augustanæ, si qui sunt, de quorum successione et legitimâ ordinatione constiterit, rectam fidem professi suo loco maneant; idem de presbyteris esto judicium.

V. Missæ solemnes ritu catholico, verbi divini prædicatione post lectum Evangelicum pro more interjectâ, celebrentur, commendentur, frequententur : in divinis officiis vernaculâ linguâ quædam concinantur, postea quàm examinata et approbata fuerint : Scriptura in linguam vernaculam versa emendataque, ac detractis additionibus, qualis est vocis illius, *sola fides*, in ipso Pauli textu, et aliis ejusmodi, inter manus plebis maneat, publicè etiam legi possit destinatis horis.

VI. Communicaturi quicumque, ut id faciant in solemni Missâ ac fidelium cœtu sedulò invitentur : de hâc communione sæpe celebrandâ in eamque praxim instituendâ vitâ plebs seriò doceatur : si desint communicantes, haud minùs Missæ fiant, ac celebrans ipse communicet, omnibus presbyteri eo ritu celebrare liceat, pietatis studio non quæstu; neque presbyteri tolerentur quibus victûs ratio in solâ Missarum celebratione sit posita.

VII. Novi episcopatus seu novæ parochiæ ne monachorum ac monialium cœtus cogantur admittere : ad eos amplectendos adhortationibus, castisque et castigatis ad sui instituti originalem ritum moribus invitentur.

VIII. A Sanctorum ac Reliquiarum atque Imaginum cultu, superstitiosa quæque et ad lucrum composita, ex Concilii Tridentini placitis[1], atque ibidem traditâ episcopis auctoritate, arceantur.

IX. Publicæ preces, Missales, ac Rituales libri, Breviaria, etc. Parisiensis, Rhemensis, Viennensis, Rupellensis, Aurelianensis, atque aliarum nobilissimarum Ecclesiarum, Cluniacensis quoque Archimonasterii totiusque ejus Ordinis exemplo meliorem in formam componantur : dubia, suspecta, spuria, superstitiosa tollantur; priscam pietatem omnia redoleant.

X. Constitutâ fide, diligenter tractetur cum Romano Pontifice, an, et quibus conditionibus, et in quorum gratiam usus calicis concedatur : ejus rei gratiâ proferantur exempla majorum ac præsertim Pii IV, post Concilium Tridentinum : imprimis Sacramenti ac divini calicis reverentiæ consulatur.

XI. Illud etiam diligentissimè quæratur, num ecclesiastico decori conveniat, ut superintendentibus ac ministris in presbyteros aut etiam in episcopos ex hujus pacti formulâ ordinandis, quandiu erunt superstites sua conjugia relinquantur.

XII. Episcopi constituantur secundùm canones, multâ probatione, ætate maturâ.

ARTICULUS III. — *De Concilio Tridentino.*

Operosissimam plerisque Protestantibus visam questionem de recipiendo Concilio Tridentino, ultimo loco ponimus. Ac primùm certum est, hanc Synodum in fidei rebus ab omnibus Catholicis pro œcumenicâ atque irretractabili habitam.

Non desunt ex Protestantibus, qui arbitrentur ab eâ sententiâ procul abesse Gallos, sæpe professos eam Synodum non esse in Regno receptam; sed id intelligendum de solâ disciplinâ liberâ, de quâ recipiendâ, propter diversas morum locorumque rationes, illæsâ dogmatum fide, sæpe variari contigit.

Nihil ergo unquam fiet, aut à Romano Pontifice, aut à quoquam unquam Catholico, quo Tridentina de fide decreta labefactentur; ne non extingui schisma, sed majore impetu integrari incipiat, ut supra diximus[1]. Una restat via, ut declarationis in modum omnia componantur.

Sanè Protestantes moderatiores illos jam huic Synodo placabiliores esse oportet, postea quàm ejus dogmata recto atque obvio intellectu, antiqua et sana visa sunt, ut coortæ dissensiones non tam in Synodum quàm in partium studia crudis adhuc odiis, conjicienda videantur. Vel illud attendant, quàm moderatè, quàm sanctè Tridentini Patres *Indulgentiarum usum*, unde exortum erat incendium, definiverint[2], atque etiam illud : *Quâ moderatione eas juxta veterem et probatam in Ecclesiâ consuetudinem adhiberi* oporteret, *ne nimiâ facilitate ecclesiastica disciplina enervetur*, procul etiam abjectis et episcoporum diligentiâ observatis *abusibus, pravis quæstibus, aliisque corruptelis quæ irrepserunt.*

Cæterùm, quicumque pacificâ mente non invidiosas historias, sed ipsa Concilii decreta perlegerint, facilè intelligent hujus auctoritatem eò vel maximè valituram, ut proterva, et in pravas novitates, etiam inter Catholicos, eruptura ingenia, suis coercita limitibus teneantur, neve aliis quibuscumque suas opiniones obtrudant. Denique Protestantes eam Synodum quam à se alienam putant, intelligendo et approbando suam faciant.

Multis sanè documentis liquet, Hispaniarum Ecclesias orthodoxas certis impedimentis ad sextam Synodum neque convenisse, neque vocatas fuisse. Quid ergo egerunt cùm ad eas à Leone II et Benedicto II illa perlata est? nempe id, ut ejus Synodi gesta « synodicâ iterum examinatione decreta, vel

1. *Sess.* XXV. *de Invoc., etc.*

1. *Sup., I. part.* — 2. *Sess.* XXV. *decr. de Indulg.*

» communi omnium Conciliorum (Hispanicorum » scilicet) judicio comprobata, salubri etiam divul- » gatione in agnitionem plebium transeant[1]. » Sic Synodum quam non noverant suam esse fecerunt. Quo etiam ritu aliæ Synodi, ipsaque adeo Constantinopolitana I Synodus ab Occidentalibus adoptata, in secundi œcumenici Concilii nomen ac titulum crevit. Sic quintam Synodum, absque Sede apostolicâ celebratam, eadem Sedes probando fecit suam. Septimam quoque Synodum ab eâdem Sede apostolicâ, totâque Orientali Ecclesiâ confirmatam, post aliquot difficultates verborum ac disciplinæ potiùs quàm rerum ac dogmatum, Gallicana, quæ non interfuerat, et tota Occidentalis suscepit Ecclesia; quâ consensione ejus auctoritas ut in Oriente, ita toto in Occidente eò usque invaluit, ut nunquam postea in dubium revocaretur.

Quòd autem Protestantes objiciunt, Concilium Tridentinum non esse œcumenicum, eò quòd in illo cum catholicis episcopis ipsi non sederint judices, sed ab adversâ parte latum sit judicium; huic profectò querelæ si daretur locus, nulla unquam Concilia extitissent aut extare possent; cùm nec Nicæna Synodus Novatianos ac Donatistas, aut alios jam ab Ecclesiâ quocumque modo separatos admiserit judices, neque unquam hæretici à Catholicis judicari possunt, neque qui ab Ecclesiâ secesserunt, nisi ab iis qui unitatem servant. Neque Lutherani cùm Zuinglianos, factis Synodis, condemnarent[2], eos assessores habuere; æquitas sinebat à Catholicâ Ecclesiâ haberi judices etiam episcopos Anglicos, Danicos, Suecios, aperta odia professos; quippe qui ab Ecclesiâ Romanâ ut impiâ, ut idololatricâ, ut antichristianâ recessissent; nedum Germaniæ Protestantis ministros aut superintendentes, qui ne quidem essent episcopi; cùm solis episcopis locum in Synodo deberi universa antiquitas fateatur.

Sed hæc contentiosa omittamus. Accedant, discutiant, privatim examinent, æquas et commodas ex ipso Concilio repetitas declarationes admittant, acta sua symbolica conferant cum Synodi nostræ decretis, pacificum et catholicum induant animum; sic Tridentinam Synodum sibi quoque haud ægrè œcumenicam facient.

Articulus IV et ultimus. — *Summa dictorum; ac de difficultatibus superandis.*

Maxima difficultas, infixam pectori à cunabulis penitusque visceribus inolitam atque concretam excutere religionem : ingens opus, imò verò *datum optimum, donumque perfectum, descendens à Patre luminum*[3], nec ab homine expectandum.

Et jam pro suâ clementiâ Pater misericordiarum curandis vulneribus deplorandæ discessionis duo opportunissima remedia contulit : alterum, ut intellectu facile esset perspicere pro secessionis causis multa nobis fuisse imputata, quæ vel mera commenta essent, vel ex privatorum doctorum opinionibus translata in Ecclesiam, nunquam approbante eâ, imò verò potiùs vel maximè repudiante, editis castissimis et utilissimis Concilii Tridentini præsertim de justificatione decretis. Quanquam autem à nobis horum magna pars non diligenter patefacta est, innumerabilia supersunt haud minoris momenti : ex quibus id inferimus, his remotis obstaculis ac recognitis iis quæ falsò imputata sint, facilè coalituram pacem, et proclivem reditum esse oportere filiorum ad patres qui profectò nostri fuerunt. Beatum autem illum et à Domino benedictum prædicabimus, qui *convertet cor patrum ad filios et cor filiorum ad patres*[1] : et iterum alia Scriptura dicit : *Et congregabuntur filii Juda et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum*[2].

Alterum remedium longè convenientissimum et commodissimum est hoc : in Protestantium libris symbolicis atque in ipsâ maximè Confessione Augustanâ ejusque Apologiâ, Deo ita providente, tot ac tantas veritatis catholicæ retentas esse reliquias, ut ex his viri boni ad omnia nostra facilè reducantur, relicto illis filo, quo ex tortuosis ac deviis itineribus extricati, in antiquas planasque semitas revocari possint.

Id autem erit commodissimum quòd vix ulla nova decreta condi, sed per expositoriam ac declaratoriam viam aptas et consentaneas interpretationes afferri oporteat, ut Confessionis Augustanæ defensores ad se ultro rediisse et sua constituta pandisse videantur.

Neque necesse est, ut universæ simul Confessioni Augustanæ per Germaniam addictæ Ecclesiæ de his in commune consulant : sint tantùm aliqui, bono Deo inspirante, Principes, qui fraterno et christiano animo audiant, meditentur, sua quoque proponant (neque enim ii sumus qui tantam rem uno velut ictu expediri posse credamus) suæ denique salutis ipsi curam gerant, cæteris consilio, tractatu et exemplo prosint.

Nos autem minimi, qui sanè in hanc partem nostra vel maxima studia contulimus, indefesso animo nostram qualemcumque operam pollicemur; et jam, Deo dante, in Historia nostrâ variantis doctrinæ Ecclesiarum Protestantium, multa retulimus, quæ à Lutheranorum dogmate dehortentur ac deterreant; errores videlicet gravissimos ac manifestissimos, imprimis hos quatuor.

I. Quòd ubique professi, se tenere antiquorum Patrum ac maximè sancti Augustini tutam, præsertim in articulo de justificatione doctrinam, eam tamen sectentur, quam, fatente Melanchtone, hujus fidei post Lutherum assertore præcipuo, antiquitati atque imprimis sancto Augustino ignotam esse constet.

II. Quòd bona opera, in Evangelio sub interminatione damnationis æternæ toties imperata et mandata, non sint necessaria, aut certè non ad salutem, quòdque contraria sententia Scripturis atque omnibus Christianis probatissima, meritò condemnetur.

III. Quòd à fatalibus ac Stoicis ferreisque necessitatibus libero arbitrio primùm impositis, ad inflandas liberi arbitrii vires, atque ad ipsum Semipelagianismum publicè deflexerint.

IV. Quòd auctore Luthero, in explicandâ Christi hominis majestate, amplexi sint Ubiquitatem, à reliquorum Christianorum ac doctissimorum etiam Lutheranorum, ipsiusque adeo Melanchtonis sensibus penitus abhorrentem.

Quæ alibi demonstrata apertiorem in lucem educere in promptu est. Sed hæc sponte corruere, quàm

1. *Epist. Leon.* II. 45. *Conc. Tolet.* XIV, *cap.* IV; V. *Labbe.*, *tom.* VI, *col.* 1249, *etc.* — 2. *Lib. Conc. pass.* — 3. *Jac.*, I. 17.

1. *Mal.*, III. 6. — 2. *Osee*, I. 11.

à nobis confutari malumus; placetque omnino inire potiùs consilia pacis, et commodissimis quibusque rationibus mitigare offensiones animorum. Cæterùm, illud in catholicâ parte vel commodissimum putamus, quòd, cùm de tantis rebus, seu fidem, disciplinam spectent, ad Romanum Pontificem, tanquam ad antegesignanum, more majorum, referri oporteat, is nobis obtigit Pontifex, qui et doctissimus ac perpicacissimus, omnia docenda et agenda pervideat, idemque insigni pietate ad optima quæque promptissimus, omnia christianæ rei et paci profutura concedat.

EXPLICATIO ULTERIOR

METHODI REUNIONIS ECCLESIASTICÆ,

Occasione eorum instituta quæ illustrissimo et reverendissimo D. Jacobo Benigno *Episcopo Meldensi moderatè non minùs quàm eruditè ad eamdem annotare placuit* [1].

PROLOGUS.

Dici non potest quantâ cum animi voluptate semel atque iterum ac sæpius perlegerim, quæ ad *cogitationes meas privatas* reunionis ecclesiasticæ methodum concernentes, annotare studio curæque habuit illustrissimus et reverendissimus D. Episcopus Meldensis, vir non in Galliâ duntaxat suâ, sed in nostrâ etiam Germaniâ dudum merito suo celeberrimus. Non poteram nisi egregia mihi polliceri, de *doctrinæ catholicæ Expositionis* auctore, tot episcoporum, archiepiscoporum, cardinalium, ipsius denique summi Pontificis Innocentii XI, νῦν ἐν ἁγίοις, calculo comprobatæ. Quæ sanè spei votorumque præsumptio adeo me non fefellit, ut lectis omnibus cum curâ, pro incolumitate tanti auctoris vota facere, Deumque venerari non dubitaverim, ut præsuli tam bene affecto, et à studio partium tam alieno, pacem insuper et veritatem ex æquo bonâ fide sectanti, ætatem et annos Nestoris, hoc est, quàm longissimè prorogare ne dedignetur.

Scriptum ipsum quod attinet, occupatum id est primâ ac secundâ suî parte, in examinandâ meâ methodo, quam multis dubiis videri obnoxiam, in quibusdam prorsus impossibilem, uti arbitratur vir illustrissimus. Id mirum atque improvisum adeo mihi non accidit, ut mirarer potiùs, si, non dico in omnibus, quod ne sperare quidem debui, sed in plerisque paria mecum sentiret. Eorum enim, qui ab utrâque dissidentium parte, ad concordiam ecclesiasticam animum in hunc usque diem applicuere, observare licet, nonnullos zelum habentes, sed scientiâ ac rerum usu destitutum, palinodiam vel urgere manifestò, vel post ingentem apparatum, mellitosque verborum globulos, ac dicta quasi sesamo ac papavere sparsa, datis unâ manu quæ mox aliâ tollantur, nihil tamen aliud denique intendere, quàm ut ad prætensi erroris revocationem discordes suaviter inducant: alios conciliationem suam superstruere, datis quasi ex concessis hypothesibus, quæ ab alterâ parte nihil minùs quàm admittantur: alios in cothurni modum, qui cuivis pedi sit aptari potis, sub generalium quarumdam formularum involucro, simpliciorum conscientiis struere insidias, nec in re ipsâ, sed solo verborum cortice pacem moliri: alios denique dictatoriâ quâdam auctoritate, sua de pace concilia parti adversæ obtrusum ire, et pro illis tanquam pro aris et focis pugnare; hoc est, negotium pacis in novæ litis materiam convertere, et sic in universum à viâ maximè regiâ prorsus declinare, seque necessitatibus non necessariis jugiter involvere.

Cùm igitur, his diligenter animadversis, appareat, in cassum laborare qui tramitem hunc insistunt, rem aliâ prorsus viâ aggrediendam esse censui; datâque mihi notabili occasione primùm, à serenissimo Brunsw. et Lun. Duce Domino Joh. Frederico Principe Romano-Catholico, (cuique aio æternum bene sit,) deinde à serenissimo Electore Brunswico-Luneburgico, Domino Ernesto Augusto, Domino meo clementissimo, post septimestrem fere disquisitionem cum celeberrimo quodam Germaniæ Episcopo [1], in timore Dei institutam, frustra tentatis recentiorum agendi modis, de aliâ methodo, in verâ quidem antiquitate fundatâ, sed quæ propter novum applicandi modum, nova videri queat, seriò cogitare, ac loca nullius ante trita solo calcare cœpi, reque ipsâ tandem deprehendi, si neutra pars contra conscientiam in se quippiam admittere debeat, et Protestantes securitati suorum dogmatum, quibus propter obstans divinum mandatum renuntiare non licet, consulere velint, illos vel hâc aut simili ratione in gratiam cum Romanâ Ecclesiâ redire debere, vel si, præter spem, mater erga pristinos suos filios, haud iniqua petentes, se difficilem sit præbitura, hoc ipso de pace ecclesiasticâ spem nobis præcludi, remque omnem, sine metu schismatis, committendam Deo; cùm sufficiat ad tranquillandas conscientias, omnemque vel suspicionem schismatis amovendam, nos à parte nostrâ eousque processisse, quousque erat possibile, futurâ apud eos solos schismatis culpâ, qui aliquid in suâ potestate positum, scientes et admoniti, prætermisere.

In quâ equidem sententiâ (hâc nimirum aut æquipollente viâ progrediendum in negotio pacis) lectione scripti illustrissimi ac reverendissimi D. Episcopi Meldensis quamlibet egregii, meque plurima docentis, magnoperè confirmatum esse, sicubi hâc vice professus fuero, convenientissima illa conscientiæ meæ vox est.

Quod tamen non ita capiendum, ac si utilitati, addo et necessitati methodi expositoriæ, optimi Antistitis, scripti sui parte tertiâ luculenter traditæ, mihique ex suprà laudatâ ejus *Expositione* dudum notæ, vel tantillum cupiam derogatum; quin potiùs in eâ sum sententiâ, si rem totam absolveret expositoria illa methodus, et ostenderet in omnibus articulis controversis, à Concilio Tridentino sub anathemate definitis, ad veram Ecclesiæ Romanæ mentem explicatis, nullam superesse realem inter partes controversiam, injurium fore in Deum et Ecclesiam, quisquis illam ambabus ulnis non fuerit amplexatus, utpote, non meâ duntaxat, sed reliquis omnibus hucusque excogitatis ad reunionem

1. Nous omettons à dessein une traduction française dont les éditeurs chargement ordinairement leurs editions, et qui n'est pas de la plume de Bossuet. C.-I..

1. Christophe, évêque de Neustadt.

methodis multis modis præstabiliorem. Quid enim opus postulatis? quid conventibus? quid secretis cum summo Pontifice, Imperatore, præcipuisque terrarum dominis de agendi modo tractationibus? quid suspensione Tridentini? quid celebrando novo Concilio? si quidem liquidò queat ostendi, Ecclesiarum nostrarum Doctores Concilii Tridentini canones intellexisse perperam, atque adeo insontes postulasse errorum, qui nemini eorum in mentem unquam venerint; quod quidem in thesi tam clarum est, ut si quis syllogismo rem velit complecti, ego majoris illius certitudinem cum cujusvis axiomatos evidentiâ comparare non sim dubitaturus. Verùm enim verò, quæstio omnis erit de minore; ubi tamen iterum largior, multas quæstiones, de quibus inter nos contentionis sera sesqui-sæculari spatio est reciprocata, per dictam methodum conciliari posse, imò ab illustrissimo Domino Episcopo actu jam esse conciliatas, tam in *Expositione doctrinæ catholicæ*, quàm in hoc, quod præ manibus habemus, doctissimo illius scripto, ut in calce totius hujus scriptionis videbitur.

Addo quod secundùm ductum hujus methodi, invictissimi piissimique Imperatoris nostri desiderio facturus satis, in aliâ quâdam scriptione meâ, Vienniam dimidiâ suî parte jam tum missâ, quinquaginta circiter, plerasque omnes momenti maximi quæstiones inter nos hactenus controversas, bono cum Deo, jam tum conciliaverim. Ad unum tamen omnes, hâc viâ, controversos inter Romanam nostrasque Ecclesias articulos, esse sublatos, aut conciliari posse, ne ipsum credo *Expositionis* auctorem eruditissimum esse asseveraturum. Agitur itaque inter nos, non de expositoriæ methodi bonitate et excellentiâ, quam iniquus sit qui non agnoscat; sed hoc in quæstionem venit : an Methodus illa sit adæquata, et ad omnes controversias nostras ita se extendat, ut non opus habeat summus Pontifex per syncatabasin largiri Protestantibus quosdam articulos, quorum retractationem persuasi illi fuerint conscientiis suis adversari, aut quorumdam decisionem differre in Concilium legitimum? De quo in progressu harum observationum mentem meam candidè aperiam, visurus eâdem operâ, an dubiis circa nostram methodum ab illustrissimo viro motis, si non omni, aliquâ saltem ex parte fieri queat satis. Faxit Deus *Princeps pacis* ut ad structuram sanctuarii concordiæ, et ego symbolam aliquam, si non in auro, argento, ære, purpurâ, hyacintho, ac bysso, saltem *in caprarum pilis* adsportare, ac pro virili portione meâ, tenuique talento, ad minimum conatum aliquem juvandi Ecclesiam ostendere, et per hoc schismatis culpam, christianæ charitati, ex doctrinâ divi Pauli, tantoperè adversam, à me penitus amoliri queam.

EXCERPTA EX HAC ULTERIORI EXPLICATIONE.

De Conciliis œcumenicis in genere, et in specie de Concilio Tridentino.

De Conciliis œcumenicis legitimè celebratis, sive quinque illa sint, sive plura, in genere dico : Christus per omnia sæcula adest suæ Ecclesiæ, neque unquam permittet ut Ecclesia universalis in Concilio aliquid fidei contrarium pronuntiet. Inde tamen non sequitur errores et abusus interdum non prævalere; ponamque Concilium Tridentinum esse legitimum. Nonne Scoti sententia de meritis operum promissionem divinam supponens, ibi est definita[1], et nihilominus tamen prævalet, quæ communior vocatur Gibboni de Burgos in Luthero-Calvinismo suo schismatico quidem, sed reconciliabili, doctrina Vasquesii.

Consonam esse judicat vir illustrissimus et suam et meam sententiam de formulis compellandi sanctos, quomodolibet conceptis, intercessionaliter explicandis, Concilio Tridentino. Eo tamen non obstante, notorii sunt circa hunc cultum abusus, de quibus non solùm Germaniæ princeps Hassiacus Ernestus, ex Reformato factus Romano-Catholicus, in suo vero, sincero et discreto catholico per quàm liberè conquestus est in facie totius Ecclesiæ; sed et, cùm querelæ illæ Romæ nondum sint exauditæ, scriptor alius Germanus libellum edidit sub titulo : *Monitorum salutarium Beatæ Virginis Mariæ ad cultores sui indiscretos.* Tribuitur is Domino Adamo Widelkels Jurisconsulto Coloniensi, prodiitque anno 1673, Gandavi, auctoris Romano-Catholici auspiciis, postquam in publicationem libelli consenserant J. Gillemanus sacræ theologiæ licentiatus et archipresbyter, librorumque censor, Godofredus Molang, Wernerus Franken, Henricus Patricius, Joh. Folch, doctores Colonienses, imò ipse Petrus de Walembourg episcopus Mysiensis, suffraganeus Coloniensis, Paulus Aussemius, ejusdem archidiœcesis vicarius in spiritualibus. Eumdem librum postmodum recudi fecit et calculo suo comprobavit in Belgio Gallico illustrissimus Dominus Episcopus Tornacensis.

Synodi septimæ, quæ Nicæna II vocatur, auctoritas, ut in eâ contineantur egregia quædam, datâ occasione meritò citanda ac laudanda, in dubium tamen meritò vocatur, cùm maxima pars Occidentis ei contradixerit. Sanè, quæ de imaginibus decrevit, excusari fortasse possunt, certè per omnia laudari admodum non possunt. Unde etiam factum ut, in Synodo Francofurtanâ, cui trecenti circiter Galliæ, Germaniæ et Italiæ Episcopi interfuere, Nicænum illud II fuerit improbatum. Non ignoro quidem quid obtendat Alanus Copus, eumque secutus Gregorius de Valentia, lib. II de Idololatriâ, cap. VII, *quasi Francofurdiana illa Synodus non damnaverit hanc Nicænam*, *quæ* VII *vulgò vocatur, sed aliam pseudosynodum Iconomachorum.* Vi autem veritatis adactus, pro communi sententiâ tot veterum auctoritatibus roboratâ stat Bellarminus, lib. II de imaginibus Sanctorum, cap. XIV, his verbis : « Auctores antiqui omnes conveniunt in hoc, quòd » in Concilio Francofurdiensi, sit reprobata Synodus VII, quæ decreverat imagines adorandas. Ita » Hincmarus, Aimonius, Rhegino, Ado et alii passim docent. Dicere autem hos omnes mentiri, vel » libros eorum esse corruptos, ut Alanus Copus » dicit, videtur mihi paulò duriùs. »

Dissimulare interim ego non possum Francofurtanam hanc Synodum processise longiùs quàm par erat, sententiamque Græcorum in Nicæno II, de adoratione imaginum, in duriorem partem accepisse, quæ commodam fortè interpretationem admisisset, idque factum occasione versionis latinæ actorum

1. *Vide Sent. Mell. Episc., n. XXXI, ubi soluta est objectio, tom. XXV, pag. 282.*

dictæ illius Synodi, quam ex collatione cum textu græco, minùs fidelem esse cuivis vel obiter inspicienti patebit[1].

Ad verba illustrissimi Domini Episcopi : « Dura » conditio, ne provocetur ad decreta Concilii Tri» dentini vel aliorum in quibus Protestantium dog» mata sunt condemnata[2]. » Esto dura, sed quantò durius exigi à nobis quippiam contra conscientiam, quodque patratum, æternâ nos salute excludat, et æternæ damnationis reos faciat? Iterum dico, si, quemadmodum nonnulla ab illustrissimo Domino Episcopo, multa etiam à me producta in medium, per methodum expositoriam sunt consiliabilia, ita per eamdem methodum expositoriam ostendi queat, salvo Concilio Tridentino, manere posse Protestantes in suâ sententiâ, verbi gratiâ, de præcepto communionis sub utrâque, rati haberi posse ordinationes eorum hactenus factas, et si quæ sunt alia in Tridentino sub anathemate credi jussa, nec Protestantibus probata, tunc cesset sequestratio dicti Concilii, utpote cujus anathema nos non feriant. Quòd si autem methodus expositoria ad hos similesve articulos se non extendat, aut concedenda nobis erit desiderata sequestratio, aut pacis tractatus habebit suum finem. Implicat enim contradictionem manifestam, Protestantes reunionem quærere cum Ecclesiâ Romanâ salvâ conscientiâ, et eos tamen, pro obtinendâ reunione obligari ad probationem Concilii Tridentini decernentis, verbi gratiâ, communionem sub utrâque specie à Christo non esse præceptam, cùm tamen illam præceptam esse statuant, et persuasi sint, veritatem hanc agnitam et probatam, sine certæ damnationis periculo negare se non posse[3].

Quòd tamen non ita capiendum ac si Conciliorum verè œcumenicorum auctoritati derogare quippiam ego velim. Nequaquam Tridentini suspensionem aut sequestrationem peto, quoniam nostri ne quidem pro legitimo, nedum œcumenico habetur. Quando itaque Protestantes profitentur se utramque speciem à Christo præceptam firmiter credere, faciunt hoc innixi argumento suprà proposito; in eâque suâ sententiâ mirum in modum confirmantur, quòd videant in nullo legitimo Concilio contrarium esse definitum, seque certos esse, in nullo tali Concilio contrarium definitum iri. Sanè si Ecclesia in Conciliis certò et indisputabiliter œcumenicis, qualia sunt, omnium partium consensu, Nicænum, Constantinopolitana tria, Chalcedonense et Ephesinum, decidisset contrarium, dubium non est, quin contraria illa decisio fuisset præponderatura. Quemadmodum autem persuasi sunt invariatæ Confessionis Augustanæ socii, nunquam fore ut legitimum universale Concilium statuat præsentiam corporis Christi in cœnâ esse tantùm figuratam, ita persuasi etiam sunt, nunquam fore ut tale Concilium statuat, usum specierum esse indifferentem; è quibus sequitur posse hæc duo stare simul : firmiter persuasum esse de aliquâ sententiâ, et tamen auctoritati legitimorum Conciliorum se submittere. Nam qui de suâ sententiâ firmiter est persuasus, et propter Christi promissionem legitimum Concilium supponit in fide errare non posse, is non potest non firmiter esse persuasus decisionem talis Concilii sententiæ suæ esse favituram[1].

Ad viri illustrissimi numerum XLVIII, postulatum illustrissimi ac reverendissimi Domini Episcopi conceditur, applicatio concedi non potest : neque enim Protestantes ullius Concilii extra controversiam legitimi et œcumenici decreta resciendi postulant. Nicænum secundum recusavit magna pars Occidentis : Latina illa Lateranensia, Lugdunensia, Constantiense, Basileense, Florentinum, ut alia taceam, Oriens non agnoscit et inter ipsos Doctores Occidentis de nonnullis litigatur, probantibus Gallis Constantiense et Basileense, quod Romanæ curiæ non probatur[2]. Tridentino et Oriens magna pars Occidentis, non postliminio duntaxat, sed durante adhuc illius celebrationes, ex sonticis causis contradixit.

Quidquid igitur hìc objicitur, facilem haberet solutionem, si ad has disputationes descendere velimus. Cùm autem fixum sit apud Protestantes, se pacem contra conscientiam, cum dispendio salutis nunquam esse quæsituros, cessat disquisitionis illius necessitudo. Si ostendere poterit expositoria methodus vibratos in Tridentino anathematismos non ferire Protestantes, res foret longè facilior : quod nisi fiat, et vel unicus, tractis quamlibet reliquis omnibus in bonum sensum, supersit articulus sub anathemate credi jussus; ast conscientiæ nostræ, sive rectæ, sive insuperabiliter erroneæ adversus, communio, verbi gratiâ, sub utrâque, quam à Christo præceptam esse sumus persuasi, tunc sensus communis dictitat, vel seponendum esse Concilium Tridentinum, vel omnem de pace tractationem fore irritam. Fac enim, auctoritatem dicti Concilii in ordine ad Protestantes non seponi, sed in valore suo permanere, tunc ex illius decreto credere, et contrarium sentientes anathematis reos arbitrari tenebuntur, communionem sub utrâque à Christo non esse præceptam, cùm tamen eam à Christo præceptam in conscientiâ suâ sint convicti, et in schismate mori innoxiè, quàm agnitæ huic veritati et hinc dependenti amicitiæ divinæ renuntiare malint, memores illius verbi dominici : *Vos*

1. Ce que dit Molanus, que le concile de Francfort n'avait pas pris les décrets du VIIe concile dans leur véritable sens, résout absolument sa difficulté; et je m'étonne qu'un homme si habile ait pu insister sur une objection qui se détruit d'elle-même. Un concile n'est censé œcuménique, que quand les Eglises catholiques ont concouru à le rendre tel par une approbation authentique de ses décrets, soit pendant ou après sa tenue. Ainsi le premier concile de Constantinople, composé des seuls Grecs, devint œcumenique par l'approbation postérieure des Eglises d'Occident. On pourrait citer plusieurs autres conciles. Voyez cette matière solidement traitée dans la *Défense* des quatre articles de Bossuet, liv. VII, et en particulier, sur l'opposition du concile de Francfort à celui de Nicée II, le XXXIe chapitre du même livre. (*Edit. de Paris.*)

2. N° LXIV.

3. Molanus incidente et insiste sur un point particulier de peu d'importance au fond, de l'aveu même de Luther, et sur lequel il serait facile de se concilier, si les luthériens voulaient l'examiner sans prévention. Voyez l'Ecrit latin de Bossuet, n. LXXXI; son *Traité de la Communion sous les deux espèces*, et sa *Défense* de ce Traité, ci-dessus,

1. Bossuet a dit, dans le *Traité de la Communion* et dans sa *Défense*, pourquoi l'Eglise ancienne n'a rien décidé dans ses conciles touchant la communion sous une ou sous deux espèces; c'est qu'il n'y avait point de contestation sur ce sujet, et que d'ailleurs le point était décidé par la pratique constante depuis l'origine du christianisme. (*Edit. de Paris.*)

2. Le concile de Constance est reconnu pour œcuménique à Rome même, comme Bossuet l'a prouvé dans sa Défense des IV articles, *liv.* V, et dans sa Dissertation intitulée *Gallia orthodoxa*. Le meme Bossuet prouve, *ibid.*, *liv.* VI, que les premières sessions du concile de Bâle sont universellement reçues dans l'Eglise catholique. Quant au concile de Trente, les Grecs schismatiques le rejettent pour les mêmes raisons que les protestants. Les raisons des protestants étant renversées par Bossuet, celles des Grecs ne subsistent plus. (*Edit. de Paris.*)

amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis[1].

De talibus ergo ne cogitandum quidem nobiscum acturis cum fructu; mirorque illustrissimum ac revendissimum Dominum Episcopum, virum cætera æquissimum, in largiendo Germanis calice et seponendo Tridentino tam esse difficilem; cùm hæc duo, inter prima præsulum Germanicorum, quibuscum ego hactenus egi, oblata fuerint, quæ ipsi nobis, nondum talia petentibus, certè tamen petituris, provisionaliter, quantùm in ipsis, suâ sponte largirentur, largienda certè extra omnem dubitationis aleam collocarent[2].

Ad numerum LI, agnoscit revendissimus et illustrissimus Dominus Episcopus anathematismos Ephesinæ Synodi, à sancto Cyrillo suggestos, postmodum fuisse suspensos, nec à Joanne Antiocheno ejusque sequacibus, etiam post factam reconciliationem fuisse agnitos. Quantò facilius idem concedi poterit de anathematismis Tridentinis, in quibusdam Ecclesiæ Romanæ regnis et provinciis, nec in hunc usque diem, bonâ fide, et per publicam magistratûs civilis declarationem receptis, et contra quasdam quæstiones vel scholasticas vel planè otiosas, hoc est, nullam christianismi praxim regulantibus aut regulare idoneis, vibratis : ex quorum numero est, controversia de valore Baptismi Joannitici, quam in praxi nullius esse valoris, satis inde patet, quòd nemo à sancto Joanne Baptizatus supersit, cui scrupulus suboriri queat, ritè fuerit baptizatus necne[3].

1. *Joan.*, XV. 14.

2. Ou l'abbe Molanus n'a pas pris le vrai sens des avances faites par les prelats allemands, ou il n'a pas bien entendu ce que M. de Meaux propose dans son Ecrit latin. Ce prélat met expressément l'usage du calice au nombre des choses que les protestants peuvent obtenir de l'Eglise romaine; et il consent que, dans la discussion des dogmes, le concile de Trente ne soit point cité en preuve, mais seulement comme le témoignage des sentiments de l'Eglise romaine ; ce qui est mettre clairement le concile à l'écart et le suspendre par rapport aux protestants. Car il consent qu'on ait pour eux la même condescendance que l'on eut pour Jean d'Antioche et pour les évêques de son parti, qui s'étaient séparés du concile d'Ephèse; pour Théodelinde, reine des Lombards, qui ne voulait pas reconnaître le Ve concile; pour les Calixtins, qui refusaient de se soumettre aux décisions du concile de Constance, etc. Voyez l'Ecrit latin, n. L et suiv. Il est vrai que M. de Meaux ne prétendait point déroger à l'autorité du concile de Trente, quoiqu'il consentît de ne le pas faire valoir contre les protestants dans l'examen des dogmes qu'ils contestaient, comme saint Augustin ne prétendait pas déroger à l'autorité du concile de Nicée, lorsqu'il s'engageait à ne pas employer ce concile contre Maximin. Voyez ce que dit sur cela Bossuet, dans sa Défense de la Tradition et des SS. Pères, liv. II, chap. XIX, tom. V, pag. 101 et suiv. et dans la note mise à cet endroit, et encore dans la Dissertation intitulée *De Professoribus*, etc., part. I, chap V. Molanus ne pouvait rien exiger de plus du savant prélat, sans l'obliger à renoncer aux principes universellement reçus dans la communion romaine. Il est encore vrai que M. de Meaux, en mettant l'usage du calice au nombre des choses indifferentes, que l'Eglise romaine pouvait accorder aux protestants, voulait que ceux-ci reconnussent que la communion sous les deux espèces n'était pas de précepte, et qu'une seule espèce suffisait pour faire une communion entière; et certainement il ne pouvait aller plus loin sans renverser les principes de sa propre Eglise. Il n'est pas vraisemblable que les prélats allemands aient pretendu en accorder davantage, et ces mots : *In largiendo calicis usu et seponendo Tridentino*, dont se sert l'abbé de Lokkum, n'expriment au fond que ce que Bossuet offrait aux luthériens sur ces deux articles. Le témoignage de Leibnitz, qui ne peut être suspect, ne permet pas de soupçonner l'évêque de Neustadt d'avoir été plus loin que M. de Meaux sur l'article de la suspension du concile de Trente. Voici les paroles de Leibnitz dans une lettre à madame de Brinon, qu'on trouvera dans la IIe partie de ce recueil : « Il faut » rendre cette justice à M. de Neustadt, qu'il souhaiterait fort de » pouvoir disposer les protestants... à tenir le concile de Trente » pour ce qu'il le croit être; c'est-à-dire, pour universel, et qu'il » y eût moyen de leur faire voir qu'ils ont lieu de se contenter des » expositions, etc. » Je conclus de là que l'évêque de Neustadt n'avait pas d'autres principes que M. de Meaux, et travaillait sur le même plan à l'ouvrage de la réunion. (*Edit. de Paris.*)

3. Voyez la lettre de M. de Meaux sur l'autorité du concile de Trente, seconde partie de ce recueil, lettre XL. Il y résout cette difficulté proposée par Leibnitz dans sa réponse à M. Pirot.

Ibidem ad verba *tertium exemplum :* maximi profectò momenti est exemplum, quod ex divite antiquitatis suæ ecclesiasticæ penu suppeditat nobis illustrissimus Dominus Episcopus de Gregorio Magno et quintâ Synodo, cujus auctoritas, permittente Romano Pontifice, apud Longobardos accipere illam detrectantes, dubia mansit atque suspensa. Nam licet nihil ea Synodus novi definisse concedatur, non id tamen in quæstione est hâc vice; sed hoc disquiritur, quomodo cum illis agi queat, ut pertinaces atque adeo hæretici non videantur, qui Synodum aliquam, verbi gratiâ, Tridentinam, œcumenicam esse tantâ rationis specie non agnoscunt. Hoc itaque exemplo admisso, etiam novè à Synodo sive ad fidem sive ad personas pertinentia definita, Synodum illam, hanc ipsam ob causam non agnoscentes, pro hæreticis æquè haberi non poterunt. Fatendum interim ad suspensionem perveniri faciliùs, ubi de personis tantùm agitur.

Ad numerum LIV, Græcos paulò ante Concilium Lugdunense II cessisse in iis, quæ ipsis cum Latinis erant controversa, nescio an satis planum sit. Esto autem admittatur [quod propterea facio non gravatim, quia hæc de Tridentini auctoritate disputatio cordi mihi non est, tam firmiter quàm de quâvis Euclidæâ demonstratione persuaso, aut seponendum esse Tridentinum, aut in cassum nos laboraturos] : esto, inquam, admittatur; quòd si fiat, eò magìs mirum erit, nihil tale ab eis ipso in limine exactum, cùm Ferrariæ et Florentiæ in unam Synodum convenirent; eòque magìs consideratione dignum est, et ad rem nostram pertinens, quòd appareat Lugdunense illud Concilium, quoad Græcos, à Latinis, intuitu novi habendi Concilii, in suspenso fuisse relictum. Ergo non est contra modum agendi catholicum, Concilium, vel integrum, vel ejus partem in suspenso relinqui. Sed hæc obiter[1].

Ad num. LXII et LXIII. *Ergo*, inquis, *conclamatum pacis negotium.* Hæc objectio est valde rationabilis, responsioque numero LXIII et sequentibus quibusdam numeris data, et bona est, et moderata, et christiano præsule dignissima, quæ huc redit : ad manus itaque sumendam methodum expositoriam, et videndum an dogmata controversa, explicatione dilucidâ, et declaratione commodâ, componi possint. Ubi quidem censet vir optimus, usque adeo totum jam processisse negotium, ut declarationis hujus articulos plurimos eosque gravissimos, non aliis quàm meis verbis contexturum se spondeat. « Adducantur, addit, etiam Tridentina Synodus, Augustana Confessio, aliique Lutheranorum » libri symbolici, utriusque partis fidei testes, etc. » Optimè; ad viam pacis sternendam conducere talia certissimum est; adæquatam verò esse methodum illam expositoriam, et ad omnes articulos controversos ita se extendere, ut non opus sit largiri quædam Protestantibus, nec opus habeant sive Romano-Catholici sive Protestantes articulorum quorumdam revocatione, id credo ne ipsum quidem dicturum virum illustrissimum.

Ad numerum LXIV et reliquos in genere quæ ter-

1. Toutes ces difficultés s'évanouissent, parce qu'elles ne sont bâties sur rien, dès qu'on fait attention que M. de Meaux consentait à ne pas faire plus d'usage des décrets de Trente contre les protestants, que saint Augustin n'en faisait de ceux de Nicée contre les ariens (*Edit. de Paris*).

tiam scripti hujus partem constituunt : cùm illustrissimus et reverendissimus Dominus Episcopus hâc in parte methodi suæ expositoriæ vires experiatur, et per commodam interpretationem Concilii Tridentini, nostrorumque librorum symbolicorum, id fecerit quod doctissimus Angliæ Cancellarius Baco de Verulamio, in libro suo, *de Augmentis Scientiarum* inter desiderata tum temporis collocavit, pro insigni illâ operâ laboranti, et in partes, proh dolor! scissæ Ecclesiæ Christi præstitâ, ipsius illustrissimi et reverendissimi charitati gratiæ meritò sunt agendæ. Sed et ego cumulandis observationibus jam supersedere et receptui canere possim, nisi occurrerent nonnulla, in quibus mentem meam, forsitan quòd illam non satis clarè exposuerim, in omnibus assecutum haud esse videri queat. Quibus breviter ostensis, nihil superest, nisi appendix de Concilio Tridentino et horum laborum nostrorum fructus, messis puta uberrima, articulorum hactenus controversorum inter partes, quæ per methodum expositoriam commodasque declarationes, ad minimum inter nos, per Dei gratiam aut jam sunt compositi, aut componi queant.

Quæ enim hoc in loco de Concilio Tridentino vir reverendissimus ex professo in medium protulit[1], ea non mihi, sed nobilissimo Domino Leibnizio nostro sunt opposita, ad quæ cùm is dubio procul sit responsurus, ego nihil reponam, nisi paucula quædam historica, nullo alio fine, nisi ut hinc evadat manifestum nihil iniquum postulari à Protestantibus, quando petunt sequestrationem Concilii Tridentini.

Ad ea quæ numero CI et sequentibus ad finem usque continentur Domino Leibnizio opposita, nihil ego repono, unum pro nostrâ intentione argumentum in medium producere contentus. Quòd Concilium, etiam quoad doctrinam, non in omnibus Ecclesiis Romano Pontifici subjectis, auctoritate publicâ est receptum, et in quo Protestantes vel planè non, vel non sufficienter sunt auditi, illius sepositionem si urgent Protestantes, concordiæ studiosi, nihil petunt absurdi aut iniqui : atqui Concilium Tridentinum, etc. Ergo, etc.

Major est manifesta. Ut enim de primâ ratione nihil dicam, sola certè secunda foret sufficiens ad rejectionem, nedum sepositionem aut suspensionem anathematum talis Concilii; cùm sit nullitas manifesta, sententiam pronuntiare contra reum, qui cùm audiri cupiat, vel planè non, vel non sufficienter sit auditus. Auctoritatis publicæ de industriâ facio mentionem in majore; cùm aliud sit recipi Concilium, et decreta ejus pro veris haberi à prælatis et clero reliquo, aliud sit recipi auctoritate publicâ, quod in regnis fit per decretum Regis, in archiepiscopatibus et episcopatibus, per Synodum provincialem, minimùm diœcesanam.

Minor probatur quoad prius membrum : quia in Germaniâ Concilium illud nondum est universaliter receptum. In Moguntinâ certè diœcesi, sub quâ tanquam suffraganei stant episcopus Argentoratensis, Augustanus, Curiensis, Eistatensis, Herlipdensis, Hildesheimensis, Spirensis, Paderbornensis, Vormatiensis et alii, receptum non esse hoc Concilium, docuit me Dominus Leibnizius noster, sic ab ipso electore et archiepiscopo Moguntino Joanne Philippo principe maximo edoctus, cui in juventute suâ fuit à consiliis. Unde etiam fieri putatur, quod Nuntius apostolicus in Germaniâ, nunquam in diœcesi Moguntinâ, quæ aliàs citra controversiam prima et in nostro Imperio, sed constanter in Coloniensi resideat, cujus archiepiscopi et electores, cùm ante tempus Concilii Tridentini in hunc usque diem fere semper fuerint Bavariæ Duces, in Bavariâ autem dictum Consilium solemniter sit receptum, ego inde colligo aut minimum præsumo, in Coloniensi diœcœsi id publicâ auctoritate receptum fuisset. Recordor etiam Moguntinos, quoties illos desiderium invadit celebrándi Synodum provincialem, qualis licentia à Curiâ Romanâ ægrè solet impetrari, obtentui interdum sumpsisse, quòd operam dare velint, in tali Synodo, ut Concilium Tridentinum auctoritate publicâ in totâ diœcesi recipiatur. Sed hæc obiter[1].

Cardinalis Pallavicinus, Historiæ Concilii Tridentini, lib. XXIV, cap. XI et XII, sollicitè congerens eos, qui Concilii auctoritatem agnoscentes, solemniter illud receperunt, et in ditionibus suis promulgare fecerunt, non ausus est nominare nisi Regem Hispaniarum Philippum, Venetos, Provincias Austriacæ familiæ hæreditarias, et Poloniam. De Germaniâ promittit cap. XII, § IV, se amplissimè dicturum : reverâ autem § XI, aut nihil dicit, præterquam quòd in Cæsaris provinciis hæreditariis Tridentinum sit receptum, aut si per alias catholicas provincias etiam Moguntinam diœcesim intelligit, quod res est, non dicit.

Videas hinc in Germaniâ, decreto, verbi gratiâ, de non ducendâ uxore novâ, superstite adulterâ, quod in Florentino prudenter sepositum, in Tridentino, Græcis inauditis, audacter definitum, insuper habito, ad secunda interdum vota transiri, ejusque transgressores nihilominus in Ecclesiâ Romanâ tolerari, et ad confessiones et Eucharistiam admitti. Colonelli locum tenentem in exercitu suo habet serenissimus Elector noster, cui nomen *Ballincourt*, nobilem Alzaticum, Ecclesiæ Romanæ seriò aliàs addictum. Is quoad thorum et mensam ab uxore adulterâ in Alzatiâ per sententiam absolutus, hîc apud nos Hannoveræ, ante sex vel septem annos, duxit aliam, et post fata secundæ, tertiam insuper, superstite in hunc usque diem primâ uxore adulterâ. Rogatus à me quî fiat quòd sacris non excluderetur à suis, post hanc publicæ legis violationem, respondit in inde esse, quòd Tridentinum in Germaniâ non ubique sit receptum, atque adeo factum suum improbari à suo quidem confessionario quòd Concilii anathematismis faveat, sed tolerari[2].

1. *Voyez les réponses de M. de Meaux à* Leibnitz, IIe partie.

1. L'auteur ne prouve rien, puisqu'il ne prouve pas, comme il l'avait promis, que le concile de Trente n'est pas reçu *quant à la doctrine*. (*Edit. de Paris.*)

2. Leibnitz, dans sa Dissertation contre le Discours de M. Pirot, n. 17 (*a*), propose la même difficulté, qui, comme on va voir, porte à faux. Elle suppose que le concile a condamné sous peine d'anathème le sentiment des Grecs sur le divorce pour cause d'adultere, ce qui n'est pas; l'anatheme ne tombant, ni sur les Grecs, ni sur ceux qui penseraient comme eux, mais uniquement sur les lutheriens, et sur ceux qui, à leur exemple, « auraient la » témérité d'accuser l'Eglise d'erreur, lorsqu'elle enseigne, con- » formément à la doctrine de l'Evangile et des apôtres, que le » mariage ne peut être dissous par l'adultère de l'un des deux » époux (*b*). » Les termes du canon sont exprès; et l'intention du concile est certaine. On peut voir dans Pallavicin et dans Fra-Paolo (*c*) les raisons qui déterminèrent les Peres de Trente à

(*a*) *II. part. Lettre* XXI. — (*b*) *Conc. Trid., sess.* XXIV. — (*c*) *Can.* VII. *Pallav.*, *l.* XXII, *c.* IV, *n.* XVII, *Fra-Paol.*, *l.* VIII.

Sed nec in Galliâ, per decretum alicujus Regis, à Parlamento verificatum, unquam fuisse receptum Concilium Tridentinum equidem hactenus fui persuasus. Non desunt, qui arbitrantur, inquit illustrissimus et reverendissimus Episcopus, num. CI, « Synodum Tridentinam in Galliâ non esse recep- » tam; sed in intelligendum de solâ disciplinâ, non » autem extendendum ad firmam et irrefragabilem » regulam fidei. » Sanè, distinctionis hujus factâ mentione nullâ, Pallavicinus negat à Gallis receptum esse Tridentinum, lib. XXIV, cap. XI, per totum. Esto autem, si non in Galliâ, alibi certè valere distinctionem hanc, patet inde, quædam decreta Tridentini, ad disciplinam puta pertinentia posse seponi, salvâ auctoritate debitâ Conciliis in universum. Quidni ergo liceat petere Protestantibus suspensionem anathematum ejusdem Tridentini, contra dogmata super quibus ne auditi quidem sunt[1].

An Concilium Tridentinum auctoritate publicâ in Galliâ sit receptum necne, facti quæstio est, de quâ, cum tanto viro, qualis est illustrissimus Dominus Episcopus fidem debeam derogare causæ nihil suppetit. Postquam autem nullum hactenus diploma regium prodiit in lucem, publicæ illius receptionis testis, postquam insuper à negantium parte stat ipse Cardinalis Pallavicinus, in nequiorem spero partem non accipiet vir optimus, si ad modum dubii, cujus solutionem petere liceat, proponantur, quæ de eâdem recenset, quisquis is est, qui sub ficto nomine Petri Ambruni ad Veteris Testamenti criticam Historiam P. Simonii respondet, Editionis Gallicæ Simonianæ Roterodamensis de anno 1689, pag. 9, verbis sequentibus.

» Quelque grande que soit son érudition (loquitur de Patre Simonio), je crois qu'il aurait de la » peine de faire voir que les décisions du concile de » Trente sont généralement reçues dans toutes les » Eglises, puisqu'on n'y sait pas même s'il y a eu » un concile de Trente. Ce concile même, qu'on » nous veut faire croire être la pure créance de l'E- » glise, n'est point reçu en France, et ainsi, on n'a » aucune raison de nous le proposer comme une » règle, à laquelle nous devons nous soumettre » aveuglément. Je sais qu'on répond ordinairement » à tout cela, qu'il est reçu pour ce qui regarde les » points de la foi, bien qu'il ne soit pas reçu dans » les matières de discipline; mais cette distinction, » dont tout le monde se sert, est sans aucun fonde- » ment; parce qu'il n'a point été reçu plutôt pour » la foi que pour la discipline. Si cela est, qu'on » nous produise la publication de ce concile, ou un » acte, qui nous montre qu'il a été véritablement » reçu et publié. Car, selon les règles du droit, un » concile ne peut faire loi, s'il n'a été publié. Il n'y » a pas encore beaucoup d'années, que dans une » assemblée du clergé de France, on délibéra pour » présenter une requête au Roi, afin que ce concile » fût reçu, quant à ce qui regarde la foi seulement; » mais quelques délibérations que les prélats aient » faites là-dessus, la Cour n'a jamais voulu écouter » leurs requêtes. Il n'y a eu que la Ligue qui le pu- » blia dans Paris et dans quelques autres églises de » France, sous l'autorité du duc de Mayenne. Je » demande donc au Père Simon où il prendra sa » tradition? S'il me dit, dans l'Eglise, ce mot est » trop général : s'il ajoute que l'Eglise a décidé » dans les conciles ce qu'on devait croire, je le prie » de me marquer dans quels conciles? Nous venons » de voir que le concile de Trente n'oblige en » conscience, de tous les Français, que les seuls » ligueurs qui l'ont reçu[1]. »

dresser le canon dans la forme où il est, très-différente de celle dans laquelle il avait d'abord été proposé; et le P. le Courrayer lui-même ne peut s'empêcher de reconnaître que « le concile ne » fait que justifier la pratique romaine, sans condamner celle qui » lui est opposée (a). »

On n'a donc pas décidé hardiment à Trente ce qu'on avait eu la prudence de laisser indécis à Florence, comme Molanus le reproche. On a tenu dans les deux conciles une conduite uniforme. A Florence, les Latins reprochèrent aux Grecs que leur pratique était contraire à cette parole de Jésus-Christ : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* (b); ce qui n'empêcha pas Eugène IV de dire, que *par la grâce de Dieu, les deux Eglises étaient unies dans une même foi* : DEI BENEFICIO SUMUS IN FIDE CONJUNCTI (c). A Trente, le concile déclare ce que l'Eglise enseignait, conformément à la doctrine de l'Evangile et des apôtres, et ne frappe d'anathème que ceux qui taxent d'erreur le sentiment de l'Eglise : ce que les Grecs n'avaient jamais fait, et ce qui était le crime des luthériens.

« La décision du concile, dit le savant abbé Renaudot (d), dans » un ouvrage généralement approuvé, est très-prudente, puis- » qu'elle justifie la doctrine ancienne de l'Eglise, que les luthé- » riens attaquaient témérairement, sans donner aucune atteinte » directe ni indirecte à la pratique des Grecs, comme l'Eglise » grecque, même depuis le schisme, n'a pas condamné dans les » Latins, l'opinion qu'ils avaient que le lien du mariage n'était pas » rompu pour cause d'adultère. »

Aussi Bossuet ne touche-t-il pas à cette question dans sa réponse à Molanus; quoiqu'il y propose une déclaration de foi, que les luthériens doivent donner à l'Eglise pour rentrer dans sa communion, et que dans cette déclaration il y ait un article sur le mariage. Si quelque théologien particulier, si M. Pirot, comme l'assure Leibnitz, a dit qu'après la définition du concile de Trente, et auprès de ceux qui le tiennent pour œcuménique, on ne saurait douter *sans hérésie* de l'indissolubilité du lien du mariage, nonobstant l'adultère; il faut entendre ce terme d'*hérésie* d'une hérésie matérielle, qui consiste à soutenir de bonne foi un sentiment contraire à l'Ecriture et à la Tradition, et non d'une hérésie formelle, dont on n'est coupable que lorsqu'on défend une doctrine condamnée par l'autorité et la concorde très-parfaite de l'Eglise universelle; autrement la censure serait excessive. En effet, on voit, même depuis le concile de Trente, des conciles particuliers user de la même tolérance envers les Grecs. Dans deux synodes de l'archevêché de Montréal en Sicile, l'un tenu en 1638, sous le cardinal de Torres, et l'autre en 1653, sous le cardinal Montalto (e), entre plusieurs reproches qu'on y fait aux Grecs, on n'en voit point sur le divorce; et si dans le second on veut réprimer les abus auxquels la trop grande facilité des divorces donnait lieu, on n'y dit rien de la cause d'adultère. Les Pères se contentent de dire qu'ils ne doivent point approuver qu'on rompe si facilement les mariages des Grecs, et que, pour obvier à cet abus, ils déclarent nulles les séparations, quant au lien, faites sans jugement juridique et par une autorité privée. *Tam facilè dirimi inter conjuges Græcos matrimonia approbare nullo modo debemus; ideoque hucusque factas separationes quoad vinculum extrajudicialiter et auctoritate propriâ, nullas fuisse atque irritas declaramus.*

Il est donc manifeste que le concile de Trente n'a point proposé l'indissolubilité du mariage pour cause d'adultère, comme un article de foi. Par conséquent, on l'accuse injustement d'avoir profité de l'absence des Grecs pour précipiter une décision qu'on n'avait pas voulu faire à Florence; et c'est sans fondement qu'on prétend que ses décrets sur le dogme ne sont pas reçus par toute l'Eglise, parce qu'il se trouve encore des Etats catholiques où le divorce pour cause d'adultère est toléré. (*Edit. de Paris.*)

1. C'est, dit Bossuet, *Réflex.*, chap. VII, n. 1, « qu'il n'en est » point de la foi comme des mœurs. Il peut y avoir des lois qu'il » soit impossible d'ajuster avec les mœurs et les usages de quel- » ques nations; mais pour la foi, comme elle est de tous les âges, » elle est aussi de tous les lieux. » Cette réponse est tranchante, et les objections les plus spécieuses ne peuvent en affaiblir la force. (*Edit. de Paris.*)

(a) *Not.* 68 *sur le liv.* VIII. *de Fra-Paol.*, *t.* II, *pag.* 695. — (b) *Matth.*, XIX, 6. — (c) *T.* XV *Conc. Labb.*, *col.* 526. — (d) *Perpet. de la foi*, *t.* V, *p.* 451. — (e) *Syn. Montereg.* 1, *ann.* 1638, *p.* 81. 2. *ann.* 1653, *p.* 45, *apud Renaud. ubi sup.*, *p.* 452.

1. Ce raisonnement irait à prouver que le premier concile de Nicée n'est pas reçu; car combien de chrétiens *ne savent pas même s'il y a eu un concile de Nicée.* Pour ce qui est de cette acceptation authentique qu'exige le théologien protestant, elle est nécessaire pour les lois de discipline, et non pour celles de la foi, qui ne sont pas uniquement fondées sur la décision d'un tel concile général; puisque le concile ne peut rien décider sur le dogme que ce que la Tradition a appris d'âge en âge depuis les apôtres. Vouloir assujétir la foi à l'ordre judiciaire et à des formalités, c'est l'avilir. On sait, indépendamment de toute publication faite dans la forme judiciaire, qu'un concile est reçu par rapport aux dogmes, lorsque toutes les Eglises catholiques s'accordent à le citer dans les occasions comme ayant une autorité que personne ne conteste, ni ne peut contester. Or c'est ainsi

Minor probatur, quoad secundum membrum ex illustrissimo Thuano, Historiæ suæ lib. VIII, ad annum 1551, editionis Francofurtensis, fol. 380. « Wurtembergici Legati Tridentinum veniunt, sub » exitum Septembris, Theodoricus Pleningerus et » Johannes Hechtinus, quibus mandatum erat, ut » confessionem Scripto comprehensam publicè ex» hiberent, eò venturos theologos dicerent, modò » ipsis juxta Concilii Basileensis formulam idoneè » caveretur. Cùm Monfortium Comitem Cæsaris » Legatum convenissent, et exhibito diplomate, » quid in mandatis haberent exposuissent, ille, » ante omnia Legatum pontificium ipsis adeundum » persuadere conatur. Verùm ii veriti, si cum Le» gato pontificio rem communicassent, ne eo ipso » jus illi ac præcipuam cognoscendi auctoritatem » tribuere viderentur, magno fortasse suæ causæ » præjudicio, suspenderunt judicium, dum datis » ad Ducem Wurtembergicum litteris, quid fieri » in eo vellet, ex ipso intelligerent. Interim à Wur» tembergico litteræ venerunt; sed seriùs, quàm ut » ad VI kal. decembris, ut jubebantur, in concessu » publico Confessio exhiberi posset. Igitur Legati » Cardinalem Tridentinum adeunt, quòd Monfor» tius abesset, et pro communis patriæ charitate et » amicitià, quæ ipsi cum principe suo intercedebat, » ut publicè audiantur, postulat. Ille, re cum Le» gato pontificio communicatà, litteris etiam man» dati, ut majorem fidem faceret, exhibitis, renun» tiat, indignari Legatum pontificium, quòd qui » doctrinæ regulam et modum accipere humiliter » atque obtemperare deberent, scriptum ullum of» ferre, et majoribus sese quasi præscribere quic» quam auderent. Ita Legatos ad Franciscum Tole» tanum remittit, à quo variis ludificationibus, » extracto tempore, dum interea etiam Argentinen» ses à Guillelmo Pictavio pari arte eluderentur, » nihil eo anno impetrari ab ipsis potuit. Pontifex » sub id tempus, XIII Cardinales, omnes Italos creat, » tutum potentiæ suæ munimentum, quòd à Ger» manis ac Hispanis episcopis ac theologis sibi » metueret, ne cùm de morum emendatione agere» tur, auctoritati Pontificis detrahi paterentur. » Hactenus ille [1].

Cùm itaque reliqui in Germanià Protestantes, ex hoc specimine, satis animadverterent, quid sibi sperandum à tali Concilio, in quo insuper nihil à Patribus ibidem congregatis, sed « omnia magis » Romæ quàm Tridenti agebantur, et quæ publica» bantur magis Pii IV placita quàm Concilii Tri» dentini decreta jure existimabantur, » uti habent verba Oratorum Caroli IX Christianissimi Galliarum Regis, denuntiantium, et mense Septemb. ann. 1563 quàm solemnissimè protestantium, « quæ» cumque in hoc conventu, hoc est, solo Pii nutu » et voluntate decernebantur et publicabantur, ea, » neque Regem Christianissimum probaturum, ne» que Ecclesiam Gallicanam pro decreto œcumenici » Concilii habituram; » hinc factum ut plerique Electorum, Principum, et Statuum Imperii Protestantium in tali Concilio comparere detrectantes, communi denique consensu librum ediderint, quo causas reddunt repudiati Concilii Tridentini, cujus exemplaria cùm sint in omnium manu, exscribere hìc nihil attinet.

Possem, Corollarii loco, adjicere judicia de Concilio Tridentino, virorum in Ecclesià Romanà doctissimorum, puta Edmundi Richerii, Claudii Espencæi, Andreæ Duditii Episcopi Quinquecclesiensis, Innocentii Gentiletti, Polani Suavis à Josseratio haud ita pridem gallicè versi, et contra Pallavicinum vindicati, ac Cæsaris Aquilii libro de tribus historicis Concilii Tridentini, ad quem de la Mothe-Josserat sæpe provocat; sed talibus ad hominem argumentis pugnare non est meum.

EPILOGUS.

Deo gratias. Scribi cœptum in Cœnobio meo Luccensi tempore Quadragesimali, et utcumque absolutum in hebdomadà sanctà, pridie festi Paschatis, salutis verò an. 1693, quando ad Vesperam, ex Breviario sancti nostri Ordinis Cisterciensis, in hunc modum oratur.

« Spiritum nobis, Domine, tuæ charitatis in» funde, ut quos paschalibus Sacramentis satiasti, » tuà facias pietate concordes, per Dominum no» strum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum » vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritûs sancti » Deus, per omnia sæcula sæculorum. Amen. »

Revisum deinceps Hannoveræ, in bibliothecà meà, et nonnullis in locis auctum, quibusdam etiam correctum, mense junio. Descriptum mense julio, et ad finem perductum ipsis calendis augusti, M. DC. XCIII.

Benedicamus Domino. Alleluia.
Deo gratias. Alleluia, Alleluia.

Ici l'éditeur de Versailles termine la première partie de sa compilation par cette note :

Molanus accompagna cet écrit de trois Dissertations latines, qui faisaient partie du grand ouvrage qu'il avait envoyé à Vienne, dans lequel il prétendait avoir concilié cinquante articles de nos controverses. Nous ne croyons pas devoir grossir ce Recueil de ces trois Dissertations, qui sont fort longues, et d'un latin dur et obscur, et qui d'ailleurs n'ont été envoyées à M. de Meaux que comme un échantillon d'un plus grand ouvrage. Si les protestants d'Allemagne jugent à propos de publier l'ouvrage entier, nous le lirons volontiers, et nous applaudirons aux efforts faits, par le savant auteur, pour parvenir à la réunion. En attendant, nous nous contenterons de donner les titres des trois Dissertations trouvées dans les papiers de M. de Meaux, et d'y ajouter en peu de mots le sentiment du théologien luthérien sur les questions qu'il traite dans ces Dissertations.

PRIMA CONTROVERSIA.

De Sacrificio Missæ.

Non est realis, sed duntaxat verbalis.

SECUNDA CONTROVERSIA.

De ratione formali justificationis, sive in quo consistat justificatio hominis peccatoris coram Deo.

Postquam una pars alteram intellexit, non amplius realis, sed adeo verbalis est, ut mirum videatur qui

qu'on cite le concile de Trente dans toutes les Eglises catholiques. Sa publication par des édits et déclarations des rois n'ajouterait donc qu'une formalité, d'autant moins nécessaire, que les décrets de foi ne dépendent point des ordonnances des princes séculiers.

1. Ce fait, en le supposant tel qu'il est rapporté par de Thou, ne prouverait rien autre chose, sinon que le légat eut peut-être tort dans une occasion particulière, ce qui ne peut retomber sur tout le concile. D'ailleurs, qui ne sait les chicanes et les longueurs employées par les protestants pour lasser la patience du concile! Après avoir promis cent et cent fois de se présenter au concile et y avoir toujours manqué, ils ont mauvaise grâce de dire qu'on n'a pas voulu les entendre. *Edit. de Paris.*

fieri potuerit, ut super tali quæstione præter omnem necessitatem inter partes tanto temporis intervallo fuerit pugnatum.

TERTIA CONTROVERSIA.

De absolutâ certitudine conversionis, pœnitentiæ, absolutionis, fidei, justificationis, sanctificationis, denique salutis æternæ.

Partim nulla nobis est cum Romanâ Ecclesiâ controversia, partim non realis, sed duntaxat verbalis.

SECONDE PARTIE,

Qui contient les Lettres.

LETTRE PREMIÈRE.

DE LEIBNITZ A Mme DE BRINON.

MADAME,

C'EST beaucoup que vous ayez jugé ma lettre digne d'être lue; mais c'est trop que vous l'ayez lue à madame l'abbesse. On doit craindre les lumières de cette grande princesse, surtout quand on écrit aussi mal que je fais; et ce que votre bonté vous fait paraître supportable, sera condamné d'un juge plus sévère.

Madame la duchesse, qui a lu avec plaisir la belle lettre dont vous m'avez honoré, a remarqué, avec cette pénétration qui lui est ordinaire, que le récit mémorable des motifs du changement de feu Madame votre mère a quelque chose de commun avec ce qu'on rapporte de feu madame la princesse Palatine, dans le sermon funèbre fait par M. Fléchier, si je ne me trompe[1]. Il faut avouer que le cœur humain a bien des replis, et que les persuasions sont comme les goûts : nous-mêmes ne sommes pas toujours dans une même assiette; et ce qui nous frappe dans un temps, ne nous touchait point dans l'autre. Ce sont ce que j'appelle les raisons inexplicables : il y entre quelque chose qui nous passe. Il arrive souvent que les meilleures preuves du monde ne touchent point, et que ce qui touche n'est pas proprement une preuve.

Vous avez raison, Madame, de me juger catholique dans le cœur; je le suis même ouvertement : car il n'y a que l'opiniâtreté qui fasse l'hérétique; et c'est de quoi, grâce à Dieu, ma conscience ne m'accuse point. L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome; autrement ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux, et sans qu'il y eût de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. Tous ceux qui entretiennent le schisme par leur faute, en mettant des obstacles à la réconciliation, contraires à la charité, sont véritablement des schismatiques : au lieu que ceux qui sont prêts à faire tout ce qui se peut pour entretenir encore la communion extérieure, sont catholiques en effet. Ce sont des principes dont on est obligé de convenir partout. Vous me ferez, Madame, la justice de croire que je ne ménage rien quand il s'agit de l'intérêt de Dieu; et je ne ferais pas scrupule de confesser devant les hommes ce que je juge important à mon salut, ou à celui des autres : outre que je suis dans un pays où la juste modération, en matière de religion, est dans son souverain degré, au delà de ce que j'ai pu remarquer partout ailleurs, et où la déclaration qu'on peut faire en ces matières ne fait tort à personne. Je ne suis pas homme à trahir la vérité pour quelque avantage; et je me fie assez à la Providence, pour ne pas appréhender les suites d'une profession sincère de mes sentiments. Mais j'aurais mauvaise grâce de faire le brave ici, et de m'attribuer un courage dont on n'a pas besoin, par les bontés que nos souverains témoignent aux honnêtes gens de quelque religion qu'ils soient.

De plus, Madame, c'est par ordre du prince que les théologiens de ce pays ont donné une déclaration de leurs sentiments à M. l'évêque de Neustadt, autorisé en quelque façon de l'empereur, et même du Pape, touchant les moyens de lever le schisme. Cet évêque en a été très-satisfait, et même la cour de Rome en a été ravie. J'ai fort applaudi à cette déclaration, qui nous délivre entièrement de l'accusation du schisme, et qui met dans leur tort tous ceux qui peuvent faire cesser les obstacles contraires aux conditions raisonnables qu'on y a attachées, et qui ne le voudront pas faire. Je crois, Madame, vous avoir déjà entretenu de cette affaire. Que pouvons-nous faire davantage? Les Eglises d'Allemagne, non plus que celles de France, ne sont pas obligées de suivre tous les mouvements de celles d'Italie. Comme la France aurait tort de trahir la vérité, pour reconnaître l'infaillibilité de Rome; car elle imposerait à la postérité un joug insupportable : de même on aurait tort en Allemagne d'autoriser un concile, lequel, tout bien fait qu'il est, semble n'avoir pas tout ce qu'il faut pour être œcuménique.

Quand tout ce qu'il y a dans le concile de Trente serait le meilleur du monde, comme effectivement il y a des choses excellentes, il y aurait toujours du mal de lui donner plus d'autorité qu'il ne faut, à cause de la conséquence. Car ce serait approuver et confirmer un moyen de faire triompher l'intrigue, si une assemblée dans laquelle une seule nation est absolue, pouvait s'attribuer les droits de l'Eglise universelle : ce qui pourrait tourner un jour à la confusion de l'Eglise, et faire douter les simples de la vérité des promesses divines. J'ai déjà écrit à M. Pelisson, qu'autant que je puis apprendre, la nation française n'a pas encore reconnu le concile de Trente pour œcuménique; et en Allemagne, l'archidiocèse de Mayence, duquel sont les évêques de notre voisinage, ne l'a pas encore reçu non plus. On est redevable à la France d'avoir conservé la liberté de l'Eglise contre l'infaillibilité des papes; et sans cela je crois que la plus grande partie de l'Occident aurait déjà subi le joug : mais elle achèvera d'obliger l'Eglise catholique, en continuant dans cette fermeté nécessaire contre les surprises ultramontaines, qu'elle a montrée autrefois en s'opposant à la réception du concile de Trente; ce qu'elle n'a pas encore rétracté; et rien n'est survenu qui doive la faire changer de sentiment. C'est ainsi qu'on peut moyenner la paix de l'Eglise, sans faire tort à ses droits; au lieu qu'il sera difficile de procurer la réunion par une autre voie. Car il semble que, le destin mis à part, le meilleur remède

1. Il se trompe en effet, l'oraison funèbre est de Bossuet.

pour guérir la plaie de l'Eglise serait un concile bien autorisé : et nos théologiens ont cru que même on pourrait rétablir préalablement la communion ecclésiastique, en convenant de certains points, et en remettant d'autres à la décision de ce concile; ce que des docteurs considérables de Rome même ont jugé faisable, par des raisons que je crois avoir expliquées dans une de mes précédentes.

Je joins ici le pouvoir que l'empereur vient de donner à M. l'évêque de Neustadt[1], dont j'ai déjà parlé : et par ce pouvoir il est autorisé à traiter avec les protestants des terres héréditaires, conformément aux projets dont il était convenu avec les théologiens de Brunswick; car ce que cet évêque m'a envoyé depuis peu y convient entièrement. Je souhaite, pour la gloire du roi, et pour le succès de l'affaire, que la France y prenne part : elle est la plus propre à être en ceci la médiatrice des nations, et de réconcilier l'Italie avec l'Allemagne : lorsque le roi se mêle de quelque chose, il semble qu'elle est presque faite. C'est à M. l'évêque de Meaux, à M. Pelisson et à d'autres grands hommes de cette espèce, de faire ménager des occasions qui ne se présentent peut-être qu'une fois dans un siècle. Votre éminente vertu, Madame, qu'on voit éclater par un zèle si pur et si judicieux, sera d'un grand poids pour ranimer le leur. Je suis avec respect, Madame, votre, etc.

LEIBNITZ.

A Hanovre, juillet 1691.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

DE Mme LA DUCHESSE DE HANOVRE[2], A Mme L'ABBESSE DE MAUBUISSON.

J'AI envoyé la lettre de madame de Brinon à Leibnitz, qui est présentement dans la bibliothèque de Wolfembuttel. Je ne sais si elle a lu un livre où il y a le voyage d'un nonce au Mont-Liban, où il a reçu les Grecs dans l'Eglise catholique, dont la différence est bien plus grande que la nôtre avec votre Eglise; et on les a laissés, comme vous verrez dans cette histoire, comme ils étaient, donnant la liberté à leurs prêtres de se marier, et ainsi du reste. C'est pour cela que je ne sais pas la raison pourquoi nous ne serions pas reçus aussi bien qu'eux, la différence étant bien moindre. Mais comme vous dites que chez vous il y en a qui y sont contraires, c'est aussi la même chose parmi nous : ce qui me fait appréhender que quand on voudra s'accorder sur les points dont notre abbé Molanus de Lokkum est convenu avec quelques autres des Eglises luthériennes, il y en aura d'autres qui y seront contraires; et ainsi ce serait comme une nouvelle religion. Je crois avoir envoyé autrefois à M. l'évêque de Meaux tous les points dont l'on est convenu avec M. l'évêque de Neustadt; où M. Pelisson les pourra avoir, s'ils ne sont pas perdus. Si madame de Brinon avait donné les livres de M. de Meaux à M. de la Neuville, il les aurait apportés ici : s'il n'est pas parti, cela se pourrait faire encore. Une difficulté que je trouve encore, si on nous accorde ce que nous demandons pour rentrer dans le giron de l'Eglise, c'est que les catholiques pourraient dire : Nous voulons qu'on nous accorde les mêmes choses. Il n'y a que les princes qui puissent mettre ordre à cela, chacun dans son pays. Je ne crois pas que Leibnitz ait lu les livres de M. de Meaux : mais la réponse à Jurieu est celle où la duchesse l'a fort admiré, comme aussi le Catéchisme du Père Casini, jésuite, qu'on a traduit en allemand.....

10 septembre 1691.

1. C'est celui qui est imprimé en tête des Pieces qui composent ce Recueil.

2. Cette princesse était sœur de l'abbesse de Maubuisson.

LETTRE II.

DE BOSSUET A Mme DE BRINON.

JE me souviens bien, Madame, que madame la duchesse de Hanovre m'a fait l'honneur de m'envoyer autrefois les articles qui avaient été arrêtés avec M. l'évêque de Neustadt[1] : mais comme cette affaire ne me parut pas avoir de la suite, j'avoue que j'ai laissé échapper ces papiers de dessous mes yeux, et que je ne sais plus où les retrouver : de sorte qu'il faudrait, s'il vous plaît, supplier très-humblement cette princesse de nous renvoyer ce projet d'accord. Car encore qu'il ne soit pas suffisant, c'est quelque chose de fort utile, que de faire les premiers pas de la réunion, en attendant qu'on soit disposé à faire les autres. Les ouvrages de cette sorte ne s'achèvent pas tout d'un coup, et on ne revient pas aussi vite de ses préventions qu'on y est est entré. Mais pour ne se pas tromper dans ces projets d'union, il faut être bien averti qu'en se relâchant, selon le temps et l'occasion, sur les articles indifférents et de discipline, l'Eglise romaine ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie, ni en particulier de celle qui l'a été par le concile de Trente.

M. Leibnitz objecte souvent à M. Pelisson, que ce concile n'est pas reçu dans le royaume. Cela est vrai pour quelque partie de la discipline indifférente; parce que c'est une matière où l'Eglise peut varier. Pour la doctrine révélée de Dieu, et définie comme telle, on ne l'a jamais altérée; et tout le concile de Trente est reçu unanimement à cet égard, tant en France que partout ailleurs. Aussi ne voyons-nous pas que ni l'empereur ni le roi de France, qui étaient alors, et qui concouraient au même dessein de la réformation de l'Eglise, aient jamais demandé qu'on en réformât les dogmes; mais seulement qu'on déterminât ce qu'il y avait à corriger dans la pratique, ou ce qu'on jugeait nécessaire pour rendre la discipline plus parfaite. C'est ce qui se voit par les articles de réformation qu'on envoya alors de concert, pour être délibérés à Trente, qui tous, ou pour la plupart, étaient excellents; mais dont plusieurs n'étaient peut-être pas assez convenables à la constitution des temps. C'est ce qu'il serait trop long d'expliquer ici; mais ce qu'on peut tenir pour très-certain.

Quant au voyage d'un nonce au Mont-Liban, où madame la duchesse de Hanovre dit qu'on a reçu les Grecs à notre communion, je ne sais rien de nouveau sur ce sujet-là. Ce qui est vrai, c'est, Madame, que le Mont-Liban est habité par les Maronites, qui sont, il y a longtemps, de notre communion, et conviennent en tout et partout de notre doctrine. Il n'y a pas à s'étonner qu'on les ait reçus

1. Ces articles sont la matière de l'écrit intitulé : *Regulæ*.

dans notre Eglise sans changer leurs rits; et peut-être même qu'on n'a été que trop rigoureux sur cela. Pour les Grecs, on n'a jamais fait de difficulté de laisser l'usage du mariage à leurs prêtres. Pour ce qui est de le contracter depuis leur ordination, ils ne le prétendent pas eux-mêmes. On sait aussi que tous leurs évêques sont obligés au célibat, et que pour cela ils n'en font point qu'ils ne les tirent de l'ordre monastique, où l'on en fait profession. On ne les trouble pas non plus sur l'usage du pain de l'Eucharistie, qu'ils font avec du levain : ils communient sous les deux espèces, et on leur laisse, sans hésiter, toutes leurs coutumes anciennes. Mais on ne trouvera pas qu'on les ait reçus dans notre communion, sans en exiger expressément la profession des dogmes qui séparaient les deux Eglises, et qui ont été définis conformément à notre doctrine, dans les conciles de Lyon et de Florence. Ces dogmes sont la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, la prière pour les morts, la réception dans le ciel des âmes suffisamment purifiées, et la primauté du Pape établie en la personne de saint Pierre. Il est, Madame, très-constant qu'on n'a jamais reçu les Grecs qu'avec la profession expresse de ces quatre articles, qui sont les seuls où nous différons. Ainsi l'exemple de leur réunion ne peut rien faire au dessein qu'on a. L'Orient a toujours eu ses coutumes, que l'Occident n'a pas improuvées : mais comme l'Eglise d'Orient n'a jamais souffert qu'on s'éloignât en Orient des pratiques qui y étaient unanimement reçues, l'Eglise d'Occident n'approuve pas que les nouvelles sectes d'Occident aient renoncé d'elles-mêmes, et de leur propre autorité, aux pratiques que le consentement unanime de l'Occident avait établies. C'est pourquoi nous ne croyons pas que les luthériens ni les calvinistes aient dû changer ces coutumes de l'Occident tout entier; et nous croyons au contraire que cela ne doit se faire que par ordre, et avec l'autorité et le consentement du chef de l'Eglise. Car sans subordination, l'Eglise même ne serait rien qu'un assemblage monstrueux, où chacun ferait ce qu'il voudrait, et interromprait l'harmonie de tout le corps.

J'avoue donc qu'on pourrait accorder aux luthériens certaines choses qu'ils semblent désirer beaucoup, comme sont les deux espèces. Et en effet, il est bien constant que les papes, à qui les Pères de Trente avaient renvoyé cette affaire, les ont accordées depuis ce concile à quelques pays d'Allemagne qui les demandaient. C'est sur ce point, et sur les autres de cette nature, que la négociation pourrait tomber. On pourrait aussi convenir de certaines explications de notre doctrine; et c'est, s'il m'en souvient bien, ce qu'on avait fait utilement en quelques points dans les articles de M. de Neustadt. Mais de croire qu'on fasse jamais aucune capitulation sur le fond des dogmes définis, la constitution de l'Eglise ne le souffre pas; et il est aisé de voir que d'en agir autrement, c'est renverser les fondements, et mettre toute la religion en dispute. J'espère que M. Leibnitz demeurera d'accord de cette vérité, s'il prend la peine de lire mon dernier écrit contre le ministre Jurieu, que je vous envoie pour lui. Je vois, dans la lettre de madame la duchesse de Hanovre, qu'on a vu à Zell les réponses que j'ai faites à ce ministre, et que madame la duchesse de Zell ne les a pas improuvées. Si cela est, il faudrait prendre soin de lui faire tenir ce qui lui pourrait manquer de ces réponses, et particulièrement tout le sixième avertissement. Voilà, Madame, l'éclaircissement que je vous puis donner sur la lettre de madame la duchesse de Hanovre, dont madame de Maubuisson a bien voulu que vous m'envoyassiez l'extrait. Si elle juge qu'il soit utile de faire passer cette lettre en Allemagne, elle en est la maîtresse.

Quant aux autres difficultés que propose M. Leibnitz, il en aura une si parfaite résolution par les réponses de M. Pelisson, que je n'ai rien à dire sur ce sujet. Ainsi je n'ajouterai que les assurances de mes très-humbles respects envers madame de Hanovre, à qui je me souviens d'avoir eu l'honneur de les rendre autrefois à Maubuisson; et je conserve une grande idée de l'esprit d'une si grande princesse. C'est, Madame, votre très-humble serviteur,

J. Bénigne, Ev. de Meaux.

Du 20 septembre 1691.

LETTRE III.

DE LEIBNITZ A Mme DE BRINON.

Madame,

Aussitôt que nous avons appris que ce qu'on avait envoyé autrefois à M. l'évêque de Meaux, touchant la négociation de Neustadt[1], ne se trouve pas, M. l'abbé Molanus, qui est le premier des théologiens de cet état, et qui a eu le plus de part à cette affaire, y a travaillé de nouveau. J'envoie son écrit à M. l'évêque de Meaux[2], et je n'y ai pas voulu joindre mes réflexions; car ce serait une témérité à moi de me vouloir mettre entre deux excellents hommes, dans une matière qui regarde leur profession. Cependant comme vous avez la bonté, Madame, de souffrir mes discours, qui ne peuvent être recommandables que par leur sincérité, je dirai quelque chose à vous, sur cette belle lettre de M. de Meaux que vous nous avez communiquée, et dont en mon particulier je vous ai une très-grande obligation, aussi bien qu'à cet illustre prélat, qui marque tant de bonté pour moi.

M. de Meaux dit, I. « Que ce projet donné à M. » de Neustadt ne lui parut point encore suffisant. » II. Qu'il ne laisse pas d'être fort utile, parce qu'il » faut toujours quelque commencement. III. Que » Rome ne se relâchera jamais d'aucun point de la » doctrine définie par l'Eglise, et qu'on ne saurait » faire aucune capitulation là-dessus. IV. Que la » doctrine définie dans le concile de Trente est » reçue en France et ailleurs par tous les catholi- » ques romains. V. Qu'on peut satisfaire aux pro- » testants, à l'égard de certains points de disci- » pline et d'explication, et qu'on l'avait fait utile- » ment en quelques-uns touchés dans le projet de » M. de Neustadt. » Voilà les propositions substantielles de la lettre de M. de Meaux, que je tiens toutes très-véritables. Il n'y en a qu'une seule encore, dans cette même lettre, qu'on peut mettre en question; savoir, si les protestants ont eu droit de changer, de leur autorité, quelques rits reçus dans

1. L'écrit intitulé *Regulæ*, dont il a déjà été parlé.
2. C'est celui qui a pour titre : *Cogitationes privatæ*. On l'a donné dans la première partie.

tout l'Occident. Mais comme elle n'est pas essentielle au point dont il s'agit, je n'y entre pas.

Quant aux cinq propositions susdites, (autant que je comprends l'intention de M. de Neustadt, et de ceux qui ont traité avec lui;) ils ne s'y opposent point, et il n'y a rien en cela qui ne soit conforme à leurs sentiments : surtout la troisième : qu'on pourrait croire contraire à de tels projets d'accommodement, ne leur pouvait être inconnue; M. de Neustadt, aussi bien que M. Molanus et une partie des autres qui avaient traité cette affaire, ayant régenté en théologie dans des universités. On peut dire même qu'ils ont bâti là-dessus; parce qu'ils ont voulu voir ce qu'il était possible de faire entre des gens qui croient avoir raison chacun, et qui ne se départent point de leurs principes; et c'est ce qu'il y a de singulier et de considérable dans ce projet. Ils ne nieront point non plus la première; car ils n'ont regardé leur projet que comme un pourparler; pas un n'ayant charge de son parti de conclure quelque chose. La seconde et la cinquième contiennent une approbation de ce qu'ils ont fait, qui ne saurait manquer de leur plaire. Je conviens aussi de la quatrième; mais elle n'est pas contraire à ce que j'avais avancé. Car quoique le royaume de France suive la doctrine du concile de Trente, ce n'est pas en vertu de la définition de ce concile, et on n'en peut pas inférer que la nation française ait rétracté ses protestations ou doutes d'autrefois, ni qu'elle ait déclaré que ce concile est véritablement œcuménique. Je ne sais pas même si le roi voudrait faire une telle déclaration, sans une assemblée générale des trois Etats de son royaume; et je prétends que cette déclaration manque encore en Allemagne, même du côté du parti catholique. Cependant il faut rendre cette justice à M. l'évêque de Neustadt, qu'il souhaiterait fort de pouvoir disposer les protestants, et tous les autres, à tenir le concile de Trente pour ce qu'il le croit être, c'est-à-dire, pour universel; et qu'il y eût moyen de leur faire voir qu'ils ont lieu de se contenter des expositions aussi belles et aussi modérées que celles que M. de Meaux en a données, de l'aveu de Rome même. C'est même une chose à laquelle je crois que M. de Neustadt travaille encore effectivement. Il m'avoua d'avoir extrêmement profité de cet ouvrage[1], qu'il considère comme un des plus excellents moyens de retrancher une bonne partie des controverses.

Mais comme il en reste quelques-unes, où il n'y a pas encore eu moyen de contenter les esprits par la seule voie de l'explication, telle qu'est, par exemple, la controverse de la transsubstantiation, la question est : Si, nonobstant des dissensions sur certains points qu'un parti tient pour vrais et définis, et que l'autre ne tient pas pour tels, il serait possible d'admettre ou de rétablir la communion ecclésiastique : je dis *possible* en soi-même d'une possibilité de droit, sans examiner ce qui est à espérer dans le temps et dans les circonstances où nous sommes. Ainsi, il s'agit d'examiner si le schisme pourrait être levé par les trois moyens suivants joints ensemble. Premièrement, en accordant aux protestants certains points de discipline, comme seraient les deux espèces, le mariage des gens d'Eglise, l'usage de la langue vulgaire, etc...; et secondement, en leur donnant des expositions sur les points de controverse et de foi, telles que M. de Meaux en a publiées, qui font voir, du moins de l'aveu de plusieurs protestants habiles et modérés, que des doctrines prises dans ce sens, quoiqu'elles ne leur paraissent pas encore toutes entièrement véritables; ne leur paraissent pas pourtant damnables non plus : et troisièmement, en remédiant à quelques scandales et abus de pratique, dont ils se peuvent plaindre, et que l'Eglise même et des gens de piété et de savoir de la communion romaine désapprouvent : en sorte qu'après cela les uns pourraient communier chez les autres, suivant les rits de ceux où ils vont, et que la hiérarchie ecclésiastique serait rétablie : ce que les différentes opinions sur les articles encore indécis empêcheraient aussi peu que les controverses sur la grâce, sur la probabilité morale, sur la nécessité de l'amour de Dieu et autres points; ou que le différend qu'il y a entre Rome et la France touchant les quatre articles du clergé de cette nation, ont pu empêcher l'union ecclésiastique des disputants; quoique peut-être quelques-uns de ces points, agités dans l'Eglise romaine, soient aussi importants pour le moins que ceux qui demeureraient encore en dispute entre Rome et Augsbourg : à condition pourtant qu'on se soumettrait à ce que l'Eglise pourrait décider quelque jour dans un concile œcuménique nouveau, autorisé dans les formes, où les nations protestantes réconciliées interviendraient par leurs prélats et surintendants généraux reconnus pour évêques, et même confirmés de Sa Sainteté, aussi bien que les autres nations catholiques.

C'est ainsi que l'état de la question sur la négociation de M. de Neustadt et de quelques théologiens de la Confession d'Augsbourg, assemblés à Hanovre par l'ordre de Monseigneur le duc, doit être entendu, pour en juger équitablement, et pour ne pas imputer à ces messieurs ou d'avoir par là trahi les intérêts de leur parti, et renoncé à leurs Confessions de foi, ou d'avoir bâti en l'air. Car quant à ces théologiens de la Confession d'Augsbourg, ils ont cru être en droit de répondre affirmativement, bien qu'avec quelque limitation, à cette question, après avoir examiné les explications et déclarations autorisées, qu'on a données dans l'Eglise romaine, qui lèvent selon ces messieurs, tout ce qu'on pourrait appeler erreur fondamentale.

M. de Neustadt de son côté a eu en main des résolutions affirmatives de cette même question, données par des théologiens graves de différents ordres; ayant parlé plutôt en se rapportant aux sentiments d'autrui que de son chef. Et voici ce que j'ai compris de la raison de l'affirmative : qu'on peut souvent se tromper, même en matière de foi, sans être hérétique ni schismatique, tandis qu'on ne sait pas et qu'on ignore invinciblement que l'Eglise catholique a défini le contraire; pourvu qu'on reconnaisse les principes de la catholicité, qui portent : que l'assistance que Dieu a promise à son Eglise, ne permettra jamais qu'un concile œcuménique s'éloigne de la vérité en ce qui regarde le salut. Or, ceux qui doutent de l'œcuménicité d'un concile ne savent point que l'Eglise a défini ce qui est défini dans ce concile : et s'ils ont des raisons d'en douter, fort apparentes pour eux, qu'ils n'ont pu

1. *L'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique.*

surmonter après avoir fait de bonne foi toutes les diligences et recherches convenables, on peut dire qu'ils ignorent invinciblement que le concile dont il s'agit est œcuménique : et pourvu qu'ils reconnaissent l'autorité de tels conciles en général, ils ne se trompent en cela que dans le fait, et ne sauraient être tenus pour hérétiques.

Et c'est dans cette assiette d'esprit que se trouvent les Eglises protestantes, qui peuvent prendre part à cette négociation, lesquelles se soumettant à un véritable concile œcuménique futur, à l'exemple de la Confession d'Augsbourg même; et déclarant de bonne foi qu'il n'est pas à présent en leur pouvoir de tenir celui de Trente pour tel, font connaître qu'ils sont susceptibles de la communion ecclésiastique avec l'Eglise romaine, lors même qu'ils ne sont pas en état de recevoir tous les dogmes du concile de Trente. Après cela, jugez, Madame, si l'on n'a point fait du côté de notre cour et de nos théologiens toutes les démarches qu'il leur était possible de faire en conscience, pour rétablir l'union de l'Eglise, et si nous n'avons pas droit d'en attendre autant de l'autre côté. En tout cas, si on n'y est pas en humeur ou en état d'y répondre, les nôtres ont du moins gagné ce point, que leur conscience est déchargée, qu'ils sont allés au dernier degré de condescendance, *usque ad aras*, et que toute imputation de schisme est visiblement injuste à leur égard.

Enfin la question étant formée comme j'ai fait, on demande, non pas si la chose est praticable à présent, ou à espérer; mais si elle est loisible en elle-même, et peut être même commandée en conscience, lorsqu'on rencontre toutes les dispositions nécessaires pour l'exécuter. Si ce point de droit ou de théorie était établi, cela ne laisserait pas d'être de conséquence; et la postérité en pourrait profiter, quand le siècle qui va bientôt finir ne serait pas assez heureux pour en voir le fruit. Il n'en faut pourtant pas encore désespérer tout à fait. La main de Dieu n'est pas raccourcie. L'empereur y a de la disposition; le pape Innocent XI et plusieurs cardinaux, généraux d'ordres, le maître du sacré palais et théologiens graves, après l'avoir bien comprise, se sont expliqués d'une manière très-favorable. J'ai vu moi-même la lettre originale de feu révérend Père Noyelles, général des Jésuites, qui ne saurait être plus précise : et on peut dire que si le roi, et les prélats et théologiens qu'il entend sur ces matières s'y joignaient, l'affaire serait plus que faisable; car elle serait presque faite, surtout si Dieu donnait un bon moyen de rendre le calme à l'Europe. Et comme le roi a déjà écouté autrefois les sentiments de M. l'évêque de Meaux sur cette sainte matière, ce digne prélat, après avoir examiné la chose avec cette pénétration et cette modération qui lui est ordinaire, aura une occasion bien importante et peu commune de contribuer au bien de l'Eglise et à la gloire de Sa Majesté : car l'inclination seule de ce monarque serait déjà capable de nous faire espérer un si grand bien, dont on ne saurait se flatter sans son approbation.

En attendant, on doit faire son devoir par des déclarations sincères de ce qui se peut ou doit faire. Et si le parti catholique romain autorisait des déclarations, dont leurs théologiens ne sauraient disconvenir dans le fond, il est sûr que l'Eglise en tirerait un fruit immense, et que bien des personnes de probité et de jugement, et peut-être des nations et provinces entières, avec ceux qui les gouvernent, voyant la barrière levée, feraient conscience de part et d'autre de demeurer dans la séparation, etc.

LEIBNITZ.

Du 29 septembre 1691.

LETTRE IV.

DU MÊME A LA MÊME.

Si je ne vous avais point d'autre obligation, Madame, que celle de m'avoir procuré l'honneur de la connaissance d'un homme aussi illustre que M. Pelisson, je ne pourrais pas me dispenser de m'adresser à vous-même, pour vous en faire mes remercîments en forme; mais vos bontés vont bien au delà. On pouvait connaître M. Pelisson, sans connaître tout son mérite; et vous avez fait, Madame, qu'il s'est abaissé jusqu'à m'instruire; ce qu'il a fait sans doute par la déférence qu'on a partout pour vos éminentes vertus. Je suis bien aise de le contenter en quelque chose, et de lui donner au moins des preuves de ma sincérité. Si l'on parlait toujours aussi rondement que nous faisons, ce serait le moyen de finir les controverses : car on reconnaîtra bientôt la vérité, ou du moins l'indéterminabilité de la question, lorsque les moyens de connaître la vérité nous manquent; ce qui suffirait pour notre repos : car Dieu ne nous a pas promis de nous instruire sur tout ce que nous serions bien aises de savoir; et le privilége de l'Eglise ne va qu'à ce qui importe au salut.

M. Pelisson prend droit sur ce que je lui ai accordé, et je ne me rétracte point. Suivant ses paroles, je conviens d'une Eglise, et d'une Eglise visible à laquelle il faut tâcher de se joindre, et y faire tout ce qu'on peut; qu'elle doit avoir le pouvoir d'excommunier les rebelles; qu'on doit obéissance aux supérieurs que Dieu y a établis; qu'il faut conserver un esprit de docilité pour eux, et un esprit de charité pour ceux dont on est séparé. Il reste seulement de voir si ces considérations portent avec elles une nécessité indispensable de retourner à la communion des supérieurs ecclésiastiques, qu'on reconnaissait autrefois; en sorte qu'on ne saurait être sauvé autrement.

Mais il me semble que la question est toute décidée par l'aveu de ceux qui reconnaissent des hérétiques matériels, ou des hérétiques de nom et d'apparence, comme M. Pelisson l'explique fort bien; c'est-à-dire des gens qui paraissent être hors de l'Eglise, et y sont pourtant en effet; ou bien, qui sont hors de la communion visible de l'Eglise, mais étant dans une ignorance ou erreur invincible, sont jugés excusables : et s'ils ont d'ailleurs la charité et la contrition, ils sont dans l'Eglise virtuellement, et *in voto*, et se sauvent aussi bien que ceux qui y sont visiblement. Monseigneur le landgrave Erneste, qui a fort travaillé sur les controverses, et a fait paraître autant de zèle que qui que ce soit pour la réunion des protestants, ne laisse pas de demeurer d'accord de tout ceci; et il a entendu dire ces choses en termes formels au cardinal Sforza Pallavicini, et au Père Honoré Fabri, pénitencier de

Saint-Pierre, qu'il avait pratiqué à Rome. Et moi je puis dire avoir entendu soutenir la même chose à des docteurs catholiques romains très-habiles. Aussi M. Pelisson ne s'y oppose point : mais il explique cette doctrine, afin qu'on n'en abuse pas; et il n'admet, parmi les hérétiques matériels, que ceux qui ne savent point que les dogmes qu'ils rejettent en matière de foi, soient la doctrine de l'Eglise catholique.

Appliquons cette restriction aux protestants, et nous trouverons qu'ils sont de ce nombre. On sait les plaintes qu'ils ont faites contre le concile de Trente avec beaucoup d'apparence, pour lui disputer la qualité d'œcuménique. On n'ignore pas les protestations solennelles de la nation française contre ce concile, qui n'ont pas encore été rétractées; quoique le clergé ait fait son possible pour le faire reconnaître. Ce n'est pas une chose nouvelle qu'on dispute sur l'universalité des conciles : ceux de Constance et de Bâle ne sont pas reconnus en Italie, ni le dernier concile de Latran en France : et quoique les papes, par le moyen de la profession de foi, aient tenté de faire reconnaître indirectement le concile de Trente, je ne sais pourtant si cela suffit; au moins la noblesse et le tiers-état, avec les cours souveraines, ne le croyaient pas encore dans l'assemblée des Etats du royaume, qui fut tenue après la mort de Henri IV. Je sais que des docteurs catholiques ont avoué qu'un protestant qui serait porté à se soumettre aux décisions de l'Eglise catholique, mais qui se trompant dans le fait ne croirait pas que le concile de Trente eût été œcuménique, ne serait qu'un hérétique matériel. Il est vrai qu'il paraît beaucoup de sagesse et de bon ordre dans les actes de ce concile, quoiqu'il y ait quelque mondanité entremêlée : et où est-ce qu'on n'en trouve point? C'est pourquoi je ne suis pas du nombre de ceux qui s'emportent contre le concile de Trente : cependant il me semble qu'on aura bien de la peine à prouver qu'il est œcuménique. Et peut-être que c'est par un secret de la Providence, qui a voulu laisser cette porte ouverte, pour moyenner un jour la réconciliation par un autre concile plus autorisé et moins italien.

Mais quand le concile de Trente aurait toutes les formalités requises, il y a encore une autre importante considération; c'est que peut-être ses décisions ne sont pas si contraires aux protestants, que l'on s'imagine. Ses canons sont souvent couchés d'une manière à recevoir plusieurs sens; et les protestants se pourraient croire en droit de recevoir celui qu'ils jugent le plus convenable, jusqu'à la décision de l'Eglise dans un concile général futur, où les Eglises protestantes prétendront avec raison d'être admises parmi les autres Eglises particulières. Cassandre et Grotius ont trouvé que le concile de Trente n'est pas toujours fort éloigné de la Confession d'Augsbourg. Le Père Dez qui prêchait à Strasbourg sur cette Confession, semblait favoriser ce sentiment, et en tirait des conséquences à sa mode; et bien des protestants ont cru que l'*Exposition* de monseigneur l'évêque de Meaux leur revenait assez. Ainsi il n'est pas aisé de prouver aux protestants qu'ils nient ce qu'ils savent être décidé par l'Eglise catholique.

Aussi semble-t-il que c'est plutôt la pratique des abus dominants, que les protestants croient reconnaître parmi ceux qui communient avec Rome, que les dogmes spéculatifs, qui empêchent la réunion. Qui ne sait que la question sur la justification fut crue autrefois des plus importantes? Et cependant de la manière qu'on s'explique aujourd'hui, il ne semble pas difficile de convenir là-dessus. L'on sait quelle limite on donne en France à l'autorité des papes et des autres pasteurs; combien les rois qui connaissent Rome, sont jaloux de leurs droits : et de la manière que l'honneur rendu aux créatures s'explique dans la théorie, conformément au concile de Trente, il paraît très-excusable. Mais la pratique est assez souvent fort éloignée de la théorie. Il se passe bien des choses autorisées publiquement dans l'Eglise romaine, qui alarment la conscience des gens de bien parmi les protestants, et leur paraissent abominables, ou sont au moins très-dangereuses : je laisse à M. Jurieu le soin de les exagérer; car pour moi je souhaiterais plutôt de les adoucir. Ce sont ces pratiques qui empêchent la réunion, plus que les dogmes. Dieu est un Dieu jaloux de son honneur, et il semble que c'est le trahir que de dissimuler en certaines rencontres. Ainsi tout ce qu'on peut dire à l'avantage des décisions de l'Eglise catholique, n'empêche pas qu'un homme de bien ne puisse être alarmé des abus qui se répandent dans l'Eglise, sans que l'Eglise catholique les approuve; et il paraît en certaines rencontres, qu'on est obligé de témoigner son déplaisir. Que si des nations ou des provinces entières s'élèvent contre ces désordres, et qu'on prétende là-dessus les retrancher de la communion; il semble qu'une excommunication si injuste ne leur saurait nuire; et qu'eux-mêmes ne sont pas obligés de recevoir les excommuniants à leur communion, ou, ce qui est la même chose, de retourner à la leur, jusqu'à ce qu'on lève le sujet de leurs plaintes : d'autant qu'ils se plaignent de choses que le concile de Trente n'a pas osé approuver depuis, ou qu'il a plutôt désapprouvées, quoique sans effet dans la pratique. On ne s'élève donc pas contre l'Eglise catholique; mais contre quelques nations ou Eglises particulières mal réglées; quoiqu'il arrive peut-être que le siége patriarcal de l'Occident, et même la métropolitaine de l'univers y soit comprise, qu'on ne doit considérer que comme particulière à l'égard des abus qu'elle tolère. On peut dire en effet que le faible et les intérêts des nations s'y mêlent. Les Italiens et les Espagnols donnent fort dans l'extérieur, et MM. les Italiens se font quelquefois un point de politique de soutenir Rome; aussi profitent-ils le plus de ses avantages. Ils seraient peut-être bien aises que tous les autres fussent leurs dupes, et surtout ceux du Nord; cela est naturel. Mais la nation française devrait se joindre avec la nation germanique, pour remettre l'Eglise dans son lustre, à l'exemple de l'ancien concile de Francfort; et il faudrait profiter de la conjoncture de quelque pape bien intentionné, qui se souviendrait plutôt d'être père commun, que d'être Romain ou Toscan. Je suis assuré que parmi les Italiens, dans Rome même, et entre les prélats, on trouverait bien des gens de doctrine et de probité, qui contribueraient de bon cœur à la réforme de l'Eglise, s'ils voyaient quelque apparence de

succès. Il faut même rendre cette justice à la ville de Rome, que tout y va bien mieux qu'autrefois; qu'on n'y est pas trop favorable aux bagatelles de dévotion; et qu'elle pourra peut-être un jour recouvrer l'honneur qu'elle avait dans les anciens temps, de donner bon exemple et de servir de règle.

Mettant donc le concile de Trente à part pour les raisons susdites, on peut dire que l'Eglise catholique n'a pas excommunié les protestants. Si quelque Eglise italienne le fait, on lui peut dire qu'elle passe son pouvoir, et ne fait que s'attirer une excommunication réciproque, à peu près comme disaient un jour[1] des évêques français à l'égard d'un pape : *Si excommunicaturus venit, excommunicatus abibit :* « S'il vient pour excommunier, il s'en ira » excommunié. » Et lorsqu'une Eglise particulière excommunie quelque autre Eglise particulière ou quelque nation, et même quand une Eglise métropolitaine excommunie une Eglise qui est sous elle, ou bien quand un évêque excommunie quelque prince ou particulier de son diocèse, les sentences ne sont pas des oracles : elles peuvent avoir des défauts, non-seulement de nullité, mais encore d'injustice. Car quoique les arrêts des juges séculiers soient exécutés par les hommes, il ne faut pas s'imaginer que Dieu exécute contre les âmes les sentences injustes des ecclésiastiques : c'est ici que la condition *Clave non errante* a lieu. Tout ce qu'opère l'autorité du supérieur ecclésiastique est qu'on lui doit obéir autant qu'on peut, sauf sa conscience ; ce qui est déjà beaucoup : et c'est à peu près comme les canons disent à l'égard des serments, qu'on doit les garder, autant qu'on peut, sans préjudicier à son âme. Ce n'est donc pas anéantir l'autorité des ecclésiastiques ou des serments, que de les limiter ainsi. On sait assez quelle déférence on a en France et ailleurs pour les excommunications fulminées dans la bulle *In Cœnâ Domini*, et pour les décrets de l'Inquisition de Rome. Je ne dis donc rien en cela, que les catholiques romains, et des canonistes, particulièrement ceux de France, ne reconnaissent. Je suis bien éloigné de vouloir éluder l'autorité de l'Eglise et des ecclésiastiques, par une interprétation que M. Pelisson me prête ; comme si la restriction, que je donne à la force des excommunications et autres arrêts des supérieurs ecclésiastiques, se réduisait à ce beau privilége : Vous jugerez bien, quand vous jugerez bien. Car je distingue entre le corps de l'Eglise, qu'on n'accorde pas avoir jamais prononcé contre les protestants, et entre les supérieurs ecclésiastiques hors du corps, qui ne sauraient être infaillibles, et dont les excommunications sont semblables à celles dont le procureur général d'un grand roi a appelé depuis peu au concile général futur.

Après les choses que je viens de dire, il n'est pas nécessaire d'examiner les questions difficiles, qu'on peut former touchant le salut de ceux qui font tout ce qu'ils peuvent pour croire à l'Eglise catholique, sans en venir à bout, ni comment ils sont dans l'Eglise *in voto*. Car le cas des protestants est tout autre, comme je viens de l'expliquer; et ils ne rejettent que ce qu'ils croient contraire à la doctrine de l'Eglise de Dieu. Je passe aussi plusieurs beaux endroits de l'écrit de M. Pelisson, de peur d'aller trop loin : mais je ne saurais passer des choses très-considérables qu'il dit dans le dernier article, sans faire là-dessus quelque réflexion. Il accorde que l'Eglise a besoin de réformation à l'égard des abus de pratique; que le peuple fait quelquefois un grand abus des images; que le temps est venu où la lecture des livres sacrés ne sera plus défendue; qu'il n'est pas hors d'apparence qu'on pourrait rétablir l'ancienne liberté de communier sous les deux espèces, au moins quatre ou cinq fois l'année, d'autant que les protestants ne communient guère davantage, pourvu qu'on le demande avec la soumission nécessaire; il ne doute point que les princes protestants ne l'obtiennent pour eux et pour leurs Etats, en rentrant dans la communion de l'Eglise romaine. Nous avons vu, dit-il, il n'y a pas dix ans, quand on ne convertissait les gens en France que par la persuasion et par les grâces, ce projet non-seulement écouté à la Cour, et approuvé de nos plus saints prélats, mais en état d'être reçu à Rome, si nos régales et nos franchises ne fussent venues à la traverse.

A propos de cette considération de M. Pelisson, je dirai que lorsque M. l'évêque de Tina, maintenant de Neustadt en Autriche, était ici par ordre de l'empereur pour des vues toutes semblables, j'envoyai moi-même sa lettre à M. l'évêque de Meaux, où il lui donnait part de sa négociation. Cet illustre prélat en ayant parlé au Roi, répondit que Sa Majesté, bien loin d'y être contraire, goûtait ces pensées et les favoriserait. Quelques années après, la négociation de M. de Neustadt avec nos théologiens ayant eu des suites considérables; et M. de Meaux l'ayant su par une lettre de notre incomparable duchesse, que Madame lui avait montrée, il en félicita M. de Neustadt, et répéta les premières expressions. En effet, on peut dire que, depuis le colloque de Ratisbonne du siècle passé, rien n'avait été fait de plus praticable, ni de plus ajusté aux principes des deux partis. Le feu pape en témoigna quelque satisfaction, aussi bien que des généraux de quelques grands ordres, et autres personnes de grande autorité. Mais ces régales et ces franchises vinrent encore ici à la traverse. Il semble que les offres de M. de Meaux ne furent pas assez suivies, et que quelques-uns se firent un point de politique de contrecarrer tout ce qu'ils croyaient pouvoir être goûté du feu pape, ou recommandé par l'empereur; comme si les jalousies d'état devaient lever toute communication et concurrence dans les matières les plus saintes et les plus innocentes. Cependant on peut dire que la glace a été rompue : peut-être que les temps propres à poursuivre ces desseins viendront un jour, et que la postérité nous en saura quelque gré. Il est vrai qu'on y devrait songer de part et d'autre un peu plus qu'on ne fait, au lieu d'entretenir cette funeste séparation, qui ne saurait être assez pleurée de toutes nos larmes, pour me servir de l'expression touchante de M. Pelisson.

Au reste, je vous assure, Madame, et vous pouvez assurer M. Pelisson, qu'il n'y a rien moins que les considérations de quelque agrandissement tem-

1. C'étaient les évêques du parti de Louis le Débonnaire, qui parlaient ainsi, à l'occasion des menaces qu'on prétendait que Grégoire IV, attaché à Lothaire, avait faites de les excommunier. (*Edit. de Deforis.*)

porel de la part de nos princes, qui empêche la paix de l'Eglise. Ils ont fait des pas désintéressés, qui marquent leurs intentions généreuses et sincères, et qui leur donnent droit d'attendre des dispositions réciproques de la part de ceux de l'autre communion, suivant les apparences qu'on leur avait fait voir, auxquelles Monseigneur le Duc, dont les lumières et les sentiments héroïques sont assez reconnus, avait cru devoir répondre par une facilité toute chrétienne. Cette princesse, à qui M. Pelisson donne avec raison le titre de grande et d'incomparable, a eu quelque part à ces bons desseins, et en a été remerciée. Plût à Dieu que la force des expressions de M. Pelisson, et les raisons de ces grands prélats, qui paraissent animés du même esprit que lui, puissent gagner quelque chose sur les personnes puissantes de leur côté, pour faire revivre nos espérances. Les malheurs des temps s'y opposent, je l'avoue; mais peut-être reverrons-nous encore la sérénité et le calme. Je ne désespère pas entièrement du soulagement des maux de l'Europe, quand je considère que Dieu peut nous le donner, en tournant comme il faut pour cela, le cœur d'une seule personne, qui semble avoir le bonheur et le malheur des hommes entre ses mains. On peut dire que ce monarque, car il est aisé de juger de qui je parle, fait lui seul le destin de son siècle; et que la félicité publique pourrait naître de quelques heureux moments, quand il plaira à Dieu de lui donner une réflexion convenable. Je crois que pour être assez touché, il n'aurait besoin que de connaître sa puissance; car il ne manquera jamais de vouloir le bien qu'il jugera pouvoir faire : et si cette prudence réservée et scrupuleuse, qu'il fait paraître au milieu des plus grands succès dont un homme est capable, lui avait permis de croire qu'il dépendait de lui seul de rendre le genre humain heureux, sans que qui que ce soit eût été en état de l'empêcher et de l'interrompre, je tiens qu'il n'aurait pas balancé un seul moment. Et s'il considérait que c'est le comble de la grandeur humaine de pouvoir, comme lui, faire le bien général des hommes, il jugerait bien aussi que le suprême degré de la félicité serait de le faire en effet. Les éloges gâtent les princes faibles : mais ce grand roi a besoin de comprendre toute l'étendue des siens, pour faire ce qu'il peut, et pour connaître tout ce qu'il peut faire. Voilà un endroit où l'éloquence inimitable de M. Pelisson pourrait triompher, en persuadant au Roi qu'il est plus grand qu'il ne pense, et par conséquent qu'il est au-dessus de certaines craintes pour le bien de son Etat qui pourraient le détourner des vues plus grandes et plus héroïques, dont l'objet est le bien du monde. Quel panégyrique peut-on se figurer plus magnifique et plus glorieux, que celui dont le succès serait suivi de la tranquillité de l'Europe, et même de la paix de l'Eglise!

LETTRE V.

DU MÊME A LA MÊME.

MADAME,

VOICI enfin une partie de l'écrit de M. l'abbé Molanus : le reste suivra bientôt. J'avoue de l'avoir promis il y a longtemps, et d'y avoir manqué plusieurs semaines de suite; mais ce n'était pas ma faute, ni celle de M. Molanus non plus. Je puis lui rendre témoignage qu'il y a travaillé à diverses reprises; mais qu'il a été interrompu par des occupations indispensables. Je vous supplie, Madame, de faire tenir ma lettre[1], à M. de Meaux, avec l'écrit latin ci-joint. Je vous envoie en même temps mes réflexions[2], que j'avais faites il y a plusieurs semaines. C'est pour vous donner des preuves du zèle avec lequel je serai toujours, Madame, votre, etc.

LEIBNITZ.

De Hanovre, ce 17 décembre 1691.

P. S. Je ne sais si je dois oser vous supplier de faire rendre la ci-jointe à M. de Larroque, qui est connu de M. de Meaux et de M. Pelisson.

LETTRE VI.

DU MÊME A BOSSUET.

MONSEIGNEUR,

JE ne doute point que vous n'ayez reçu la première partie de l'éclaircissement que vous aviez demandé, touchant un projet de réunion qui avait été négocié ici avec M. l'évêque de Neustadt : car je l'avais adressé à madame de Brinon, avec une lettre que j'avais pris la liberté de vous écrire, pour me conserver l'honneur de vos bonnes grâces, et pour vous témoigner le zèle avec lequel je souhaite d'exécuter vos ordres.

Je vous envoie maintenant le reste de cet éclaircissement fait par le même théologien, qui vous honore infiniment, mais qui désire avec raison, comme j'ai déjà marqué, que ceci ne se publie point, d'autant qu'on en est convenu ainsi avec M. de Neustadt. Nous attendrons votre jugement, qui donnera un grand jour à cette matière importante. Au reste, je me rapporte à ma précédente, et je suis avec respect, Monseigneur, votre très-humble, etc.

GEOFFROI-GUILLAUME LEIBNITZ.

De Hanovre, ce 28 décembre 1691.

P. S. Je prie Dieu que l'année où nous allons entrer vous soit heureuse, et accompagnée de toutes sortes de prospérités, avec la continuation *ad multos annos*.

LETTRE VII.

DE BOSSUET A LEIBNITZ.

MONSIEUR,

J'AI reçu, par l'entremise de madame de Brinon, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, qui est si honnête et si obligeante, que je ne puis assez vous en remercier, ni assez vous témoigner l'estime que je fais de tant de politesse et d'honnêteté, jointes à un si grand savoir, et à de si bonnes intentions pour la paix du christianisme. Les articles de M. l'abbé Molanus seront, s'il plaît à Dieu, un grand acheminement à un si bel ouvrage. J'ai lu ce que vous m'en avez envoyé avec beaucoup d'attention et de plaisir, et j'en attends la suite,

1. Cette lettre ne s'est point trouvée parmi les papiers de Bossuet.
2. Ce sont apparemment celles qu'on trouve dans la lettre précédente.

que vous me faites espérer, avec une extrême impatience. Ce sera quand j'aurai tout vu, que je pourrai vous en dire mon sentiment; et je croirais mon jugement trop précipité, si j'entreprenais de le porter sur la partie avant que d'avoir vu et compris le tout. Pour la même raison, Monsieur, il est assez difficile de répondre précisément à ce que vous dites à madame de Brinon, dans la lettre qu'elle m'a communiquée; puisque tout dépendant de ce projet, il faut l'avoir vu tout entier avant que de s'expliquer sur cette matière.

Tout ce que je puis dire en attendant, c'est, Monsieur, que si vous êtes véritablement d'accord des cinq propositions mentionnées dans votre lettre[1], vous ne pouvez pas demeurer longtemps dans l'état où vous êtes sur la religion; et je voudrais bien seulement vous supplier de me dire, premièrement, si vous croyez que l'infaillibilité soit tellement dans le concile œcuménique, qu'elle ne soit pas encore davantage, s'il se peut, dans tout le corps de l'Eglise, sans qu'elle soit assemblée; secondement, si vous croyez qu'on fût en sûreté de conscience après le concile de Nicée et de Chalcédoine, par exemple, en demeurant d'accord que le concile œcuménique est infaillible, et mettant toute la dispute à savoir si ces conciles méritaient le titre d'œcuméniques; troisièmement, s'il ne vous paraît pas que réduire la dispute à cette question, et se croire par ce moyen en sûreté de conscience, c'est ouvrir manifestement la porte à ceux qui ne voudront pas croire aux conciles, et leur donner une ouverture à en éluder l'autorité; quatrièmement, si vous pouvez douter que les décrets du concile de Trente soient autant reçus en France et en Allemagne parmi les catholiques, qu'en Espagne et en Italie, en ce qui regarde la foi; et si vous avez jamais ouï un seul catholique, qui se crût libre à recevoir ou ne recevoir pas la foi de ce concile : cinquièmement, si vous croyez que dans les points que ce concile a déterminés contre Luther, Zwingle et Calvin, et contre les Confessions d'Augsbourg, de Strasbourg et de Genève, il ait fait autre chose que de proposer à croire à tous les fidèles ce qui était déjà cru et reçu, quand Luther a commencé de se séparer : par exemple, s'il n'est pas certain qu'au temps de cette séparation, on croyait déjà la transsubstantiation, le sacrifice de la messe, la nécessité du libre arbitre, l'honneur des saints, des reliques, des images, la prière et le sacrifice pour les morts, et en un mot, tous les points pour lesquels Luther et Calvin se sont séparés. Si vous voulez, Monsieur, prendre la peine de répondre à ces cinq questions avec votre brièveté, votre netteté et votre candeur ordinaires, j'espère que vous reconnaîtrez facilement que quelque disposition qu'on ait pour la paix, on n'est jamais vraiment pacifique et en état de salut, jusqu'à ce qu'on soit actuellement réuni de communion avec nous.

Je verrais au reste avec plaisir l'*Histoire de la réformation d'Allemagne* de M. de Seckendorf[2], si elle pouvait venir jusqu'en ce pays, supposé qu'elle fût écrite en une langue que j'entendisse; et je puis vous assurer par avance, que si cette histoire est véritable, il faudra nécessairement qu'elle se trouve conforme à celle *des Variations*, que j'ai pris la liberté de vous envoyer; puisque je n'y donne rien pour certain que ce qui est avoué par les adversaires. C'est, Monsieur, à mon avis, la seule méthode sûre d'écrire de telles histoires, où la chaleur des partis ferait trouver sans cela d'inévitables écueils.

Excusez, Monsieur, si je vous entretiens si longtemps : ce n'est pas seulement par le plaisir de converser avec un homme comme vous; mais c'est que j'espère que nos entretiens pourront avoir des suites heureuses pour l'ouvrage que vous et M. l'abbé Molanus avez tant à cœur. Il ne me reste qu'à vous témoigner la joie que je ressens des choses obligeantes que madame la duchesse d'Hanovre daigne me dire par votre entremise, et de vous supplier de l'assurer de mes très-humbles respects, en l'encourageant toujours à ne se rebuter jamais des difficultés qu'elle trouvera dans l'accomplissement du grand ouvrage, dont Dieu lui a inspiré le dessein. Je connais, il y a longtemps, la capacité et les saintes intentions de M. l'évêque de Neustadt. Je suis avec toute l'estime possible, Monsieur, votre très-humble serviteur,

† J. Bénigne, *Ev. de Meaux.*

A Versailles, ce 10 janvier 1692.

LETTRE VIII.

RÉPONSE DE LEIBNITZ.

Monseigneur,

Je vous dois de grands remercîments de votre présent, qui ne m'a été rendu que depuis quelques jours. Tout ce qui vient de votre part est précieux, tant en soi qu'à cause de son auteur : mais le prix d'un présent est encore rehaussé par la disproportion de celui qui le reçoit; et une faveur dont le plus grand prince se tiendrait honoré, est une grâce infiniment relevée à l'égard d'un particulier aussi peu distingué que moi.

Je ne doute point que vous n'ayez fait l'effort, dans l'*Histoire des Variations*, de rapporter exactement les faits. Cependant comme votre ouvrage ne fait voir que quelques imperfections qu'on a remarquées dans ceux qui se sont mêlés de la Réforme, il semble que celui de M. de Seckendorf était nécessaire pour les montrer aussi de leur bon côté. Il est vrai qu'il ne dissimule pas des choses que vous reprenez, et il me paraît sincère et modéré pour l'ordinaire. Peut-être qu'il y a quelques endroits un peu durs qui lui sont échappés : mais il est difficile d'être toujours réservé, quand on a

1. Lettre III, à madame de Brinon.

2. Apparemment que Leibnitz parlait de cette histoire dans sa lettre à M. de Meaux, que nous n'avons pas. (*Edit. de Paris.*) On a retrouvé cette lettre. En voici un extrait :

« Il eût été à souhaiter, Monseigneur, que l'*Histoire de la* » *réformation d'Allemagne*, que M. de Seckendorf vient de pu- » blier, eût paru plus tôt. Quelque habile que soit M. Burnet, » je trouve que les protestants d'Allemagne n'ont plus sujet » de porter envie aux Anglais. L'auteur qui a été autrefois » premier ministre du duc de Saxe, nous donne là dedans la » connaissance d'une infinité de faits importants qu'il a tirés » des archives. Il m'écrit lui-même d'y avoir employé plus de » quatre cents volumes manuscrits. Il est difficile de dire s'il » y a plus d'érudition ou plus de jugement... Je parle de cet » ouvrage parce qu'il se peut que vous ne l'ayez pas encore » vu.

» Je suis, avec respect, Monseigneur, etc.,

» Leibnitz. »

devant ses yeux tant de passages des adversaires infiniment plus choquants. Et qui est-ce qui peut être toujours sur ses gardes dans un si grand ouvrage? car ce sont deux volumes *in-folio;* et le livre s'est grossi par l'insertion des extraits d'une infinité de pièces, dont une bonne partie n'était pas imprimée. Tout l'ouvrage est écrit en latin : s'il y avait occasion de l'envoyer en France, je n'y manquerais pas. Cependant je m'imagine qu'on l'y recevra bientôt de Hollande.

Vous avez reçu cependant la suite du discours de M. l'abbé Molanus. Mais les questions que vous me proposez, Monseigneur, à l'occasion de cela, me paraissent un peu difficiles à résoudre; et je souhaiterais plutôt votre instruction là-dessus. La première de ces questions traite du sujet de l'infaillibilité, si elle réside proprement et uniquement dans le concile œcuménique, ou si elle appartient encore au corps de l'Eglise, c'est-à-dire, comme je l'entends, aux opinions qui y sont reçues le plus généralement. Mais puisque dans l'Eglise romaine, on n'est pas encore convenu du vrai sujet ou siége radical de l'infaillibilité, les uns le faisant consister dans le pape, les autres dans le concile, quoique sans le pape, et que les auteurs qui ont écrit de l'analyse de la foi, sont infiniment différents les uns des autres, je serais bien empêché de dire comment on doit étendre cette infaillibilité encore au delà, savoir, à un certain sujet vague, qu'on appelle le corps de l'Eglise, hors de l'assemblée actuelle : et il me semble que la même difficulté se rencontrerait dans un état populaire, prenant le peuple hors de l'assemblée des Etats. Il y entre encore cette question difficile : S'il est dans le pouvoir de l'Eglise moderne ou d'un concile, et comment, de définir comme de foi, ce qui autrefois ne passait pas encore dans l'opinion générale pour un point de foi; et je vous supplie de m'instruire là-dessus. On pourrait dire aussi que Dieu a attaché une grâce ou promesse particulière aux assemblées de l'Eglise; et comme on distingue entre le pape qui parle à l'ordinaire, et entre le pape qui prononce *ex cathedrâ*, quelques-uns pourraient aussi considérer les conciles comme la voix de l'Eglise *ex cathedrâ*.

Quant à la seconde question : Si un homme, qui, après le concile de Nicée ou de Chalcédoine, aurait voulu mettre en doute l'autorité œcuménique de ces conciles, eût été en sûreté de conscience, on pourrait répondre plusieurs choses; mais je vous représenterai seulement ceci, pour recevoir là-dessus des lumières de votre part. Premièrement, il semble qu'il soit difficile de douter de l'autorité œcuménique de tels conciles, et je ne vois pas ce que l'on pourrait dire à l'encontre de raisonnable, ni comment on trouvera des conciles œcuméniques, si ceux-ci ne le sont pas. Secondement, posons le cas qu'un homme de bonne foi y trouve de grandes apparences à l'encontre; la question sera, si les choses définies par ces conciles étaient déjà auparavant nécessaires au salut ou non. Si elles l'étaient, il faut dire que les apparences contraires à la forme légitime du concile ne sauveront pas cet homme : mais si les points définis n'étaient pas nécessaires avant la définition, je dirais que la conscience de cet homme est en sûreté.

A la troisième question : Si une telle excuse n'ouvre point la porte à ceux qui voudront ruiner l'autorité des conciles; j'oserais répondre que non, et je dirai que ce serait un scandale plutôt pris que donné. Il s'agit de la mineure; ou du fait particulier d'un certain concile; savoir s'il a toutes les conditions requises à un concile œcuménique, sans que la majeure de l'autorité des conciles en reçoive de la difficulté. Cela fait seulement voir que les choses humaines ne sont jamais sans quelque inconvénient, et que les meilleurs réglements ne sauraient exclure tous les abus *in fraudem legis*. On ne saurait rejeter en général l'exception du juge incompétent ou suspect, bien que les chicaneurs en abusent. Rien n'est sujet à de plus grands abus, que la torture ou la question des criminels; cependant on aurait bien de la peine à s'en passer entièrement. Un homme peut s'inscrire en faux contre une écriture qui ressemble à la sienne, et demander la comparaison des écritures. Cela donne moyen de chicaner contre le droit le plus liquide; mais on ne saurait pourtant retrancher ce remède en général. J'avoue qu'il est dangereux de fournir des prétextes pour douter des conciles : mais il n'est pas moins dangereux d'autoriser des conciles douteux, et d'établir par là un moyen d'opprimer la vérité.

Quant à la quatrième question : Si je doute que les décrets du concile de Trente soient aussi bien reçus en France et en Allemagne, qu'en Italie ou en Espagne; je pourrais me rapporter au sentiment de quelques docteurs espagnols ou italiens, qui reprochent aux Français de s'éloigner en certains points de la doctrine de ce concile, par exemple, à l'égard de ce qui est essentiel à la validité du mariage : ce qui n'est pas seulement de discipline, mais encore de doctrine; puisqu'il s'agit de l'essence d'un sacrement. Mais sans m'arrêter à cela, je répondrai, comme j'ai déjà fait : Quand toute la doctrine du concile de Trente serait reçue en France, qu'il ne s'ensuit point qu'on l'ait reçue comme venue du concile œcuménique de Trente; puisqu'on a si souvent mis en doute cette qualité de ce concile.

La cinquième question est d'une plus grande discussion; savoir, si tout ce qui a été défini à Trente passait déjà généralement pour catholique et de foi avant cela, lorsque Luther commença d'enseigner sa doctrine. Je crois qu'on trouvera quantité de passages de bons auteurs, qui ont écrit avant le concile de Trente, et qui ont révoqué en doute des choses définies dans ce concile. Les livres des protestants en sont pleins; et il est très-sûr que depuis, on n'a plus osé parler si librement. C'est pourquoi les livres appelés *Indices expurgatorii*, ont trouvé tant de choses à retrancher dans les auteurs antérieurs. Je crois qu'un passage d'un habile homme, comme Erasme, mérite autant de réflexion que quantité d'écrivains du bas ordre, qui ne font que se copier les uns les autres. Mais quand on accorderait que toutes ces décisions passaient déjà pour véritables, selon la plus commune opinion, il ne s'ensuit point qu'elles passaient toujours pour être de foi; et il semble que les anathèmes du concile de Trente ont bien changé l'état des choses. Enfin, quand ces décisions auraient déjà été enseignées comme de foi, par la plupart des docteurs, on retomberait dans la première

question, pour savoir si ces sortes d'opinions communes sont infaillibles, et peuvent passer pour la voix de l'Eglise.

En écrivant ceci, je reçois l'avis que vous me donnez, Monseigneur, d'avoir reçu le reste de l'écrit de M. l'abbé Molanus. Nous attendrons la grâce, que vous nous faites espérer, de voir votre jugement là-dessus. Je ne doute point qu'il ne soit aussi équitable que solide. On a fait ici de très-grands pas pour satisfaire à ce qu'on a jugé dû à la charité et à l'amour de la paix. On s'est approché des bords de la rivière de Bidassoa, pour passer un jour dans l'île de la Conférence[1]. On a quitté exprès toutes ces manières qui sentent la dispute, et tous ces airs de supériorité, que chacun a coutume de donner à son parti; *et quidquid ab utrâque parte dici potest*, *etsi ab utrâque parte verè dici non possit;* cette fierté choquante, ces expressions de l'assurance où chacun est en effet, mais dont il est inutile et même déplaisant de faire parade auprès de ceux qui n'en ont pas moins de leur part. Ces façons servent à attirer de l'applaudissement des lecteurs entêtés; et ce sont ces façons qui gâtent ordinairement les colloques, où la vanité de plaire aux auditeurs, et de paraître vainqueur, l'emporte sur l'amour de la paix : mais rien n'est plus éloigné du véritable but d'une conférence pacifique. Il faut qu'il y ait de la différence entre des avocats qui plaident, et des entremetteurs qui négocient. Les uns demeurent dans un éloignement affecté, et dans des réserves artificieuses; et les autres font connaître, par toutes leurs démarches, que leur intention est sincère et portée à faciliter la paix. Comme vous avez fait louer votre modération, Monseigneur, en traitant les controverses publiquement, que ne doit-on pas attendre de votre candeur, quand il s'agit de répondre à celle des personnes qui marquent tant de bonnes intentions? Aussi peut-on dire que le blâme de la continuation du schisme doit tomber sur ceux qui ne font pas tout ce qu'ils peuvent pour le lever; surtout dans les occasions qui les doivent inviter, et qu'à peine un siècle a coutume d'offrir? Quand il n'y aurait que la grandeur et les lumières infiniment relevées de votre monarque, si capable de faire réussir ce qu'il approuve, jointes aux dispositions d'un Pape, qui semble avoir la pureté du zèle d'Innocent XI, sans en avoir l'austérité, vous jugeriez bien qu'il serait inexcusable de n'en point profiter.

Mais vous voyez qu'il y a encore d'autres raisons qui donnent de l'espérance. Un empereur des plus éclairés dans les affaires, qui aient jamais été, et des plus zélés pour la foi, y contribue; un prince protestant des plus propres, par son mérite personnel et par son autorité, de faire réussir une grande affaire, y prend quelque part; des théologiens séculiers et réguliers, célèbres de part et d'autre, travaillent à aplanir le chemin, et commencent d'entrer en matière par l'unique ouverture que la nature des choses y semble avoir laissée, pour se rapprocher sans que chacun s'éloigne de ses principes. Votre réputation y peut donner le plus grand poids du monde; et vous vous direz assez à vous-même, sans moi, que plus on est capable de faire du bien, et que ce bien est grand, plus on est responsable des omissions.

Toute la question se réduit à ce point essentiel de votre côté : S'il serait permis en conscience aux Eglise unies avec Rome, d'entrer en union ecclésiatique avec des Eglises soumises aux sentiments de l'Eglise catholique, et prêtes à être même dans la liaison de la hiérarchie romaine, mais qui ne demeurent pas d'accord de quelques décisions; parce qu'elles sont portées, par des apparences très-grandes et presque insurmontables à leur égard, à ne point croire que l'Eglise catholique les ait autorisées; et qui d'ailleurs demandent une réformation effective des abus que Rome même ne peut approuver. Je ne vois pas quel crime votre parti commettrait par cette condescendance. Il est sûr qu'on peut entretenir l'union avec de telles gens, qui se trompent sans malice. Les points spéculatifs, qui resteraient en contestation, ne paraissent pas des plus importants; puisque plusieurs siècles se sont passés, sans que les fidèles en aient eu une connaissance fort distincte. Il me semble qu'il y a des contestations tolérées dans la communion romaine, qui sont autant, ou peut-être plus importantes que celles-là : et j'oserais croire que si l'on feignait que les Eglises septentrionales fussent unies effectivement avec les vôtres, à ces opinions près, vous seriez fâché de voir rompre cette union, et que vous dissuaderiez la rupture de tout votre pouvoir, à ceux qui la voudraient entreprendre.

Voilà sur quoi tout roule à présent : car de parler de rétractations, cela n'est pas de saison. Il faut supposer que de l'un et de l'autre côté on parle sincèrement : et puisqu'on s'est épuisé en disputes, il est bon de voir une fois ce qu'il est possible de faire sans y entrer; sauf à les diminuer par des éclaircissements, par des réformations effectives des abus reconnus, et par toutes les démarches qu'on peut faire en conscience, et par conséquent qu'on doit faire s'il est possible, pour faciliter un si grand bien; en attendant que l'Eglise, par cela même, soit mise en état de venir à une assemblée, par laquelle Dieu mette fin au reste du mal. Mais je m'aperçois de la faute que je fais de m'étendre sur des choses que vous voyez d'un clin d'œil, et mieux que moi. Je prie Dieu de vous conserver longtemps, pour contribuer au bien des âmes, tant par vos ouvrages, que par l'estime que le plus grand, ou pour parler avec M. Pelisson, le plus roi entre les rois a conçue de votre mérite. Je ne saurais mieux marquer, que par un tel souhait, le zèle avec lequel je suis, Monseigneur, votre très-humble et obéissant serviteur,

G.-G. Leibnitz.

A Hanovre, ce 8 janvier, nouveau style, 1692.

P. S. Il est peut-être inutile que je dise que ce qu'on vous envoie, Monseigneur, peut encore être communiqué à M. Pelisson, dont on se promet le même ménagement.

LETTRE IX.

DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

Madame la duchesse de Hanovre commençait à s'impatienter, Monseigneur, de ce que vous ne disiez

1. L'auteur fait allusion à ce qui se fit dans l'île des Faisans, formée par la rivière de Bidassoa. Le cardinal Mazarin et D. Mendez de Haro, plénipotentiaires des rois de France et d'Espagne, y conclurent un traité de paix, le 7 novembre 1659. (*Edit. de Paris.*)

mot sur les écrits de M. l'abbé Molanus, et elle en tirait quelque mauvais présage : mais la lettre que vous écrivez à M. Leibnitz, que j'ai lue à madame de Maubuisson, comme Votre Grandeur me l'a ordonné, la rassurera. Par malheur pour la diligence elle a attendu ici quatre jours; parce que la poste d'Allemagne ne part que deux fois la semaine. Il me semble, Monseigneur, que Dieu m'a associée au grand ouvrage de la réunion des protestants d'Allemagne; puisqu'il a permis qu'on m'ait adressé les premières objections pour les envoyer à M. Pelisson, et que depuis j'ai eu l'honneur de faire tenir les lettres de part et d'autre, et d'en écrire quelquefois moi-même, qui n'ont pas été inutiles pour réveiller du côté de l'Allemagne leurs bons désirs.

Je me suis sentie, Monseigneur, pressée intérieurement, et Dieu veuille que ce soit son esprit qui m'ait conduite, d'écrire à M. Leibnitz, pour l'engager à prendre garde de revenir à l'Eglise avec un cœur contrit et humilié, sans lui faire de conditions onéreuses, comme est celle de la réformation qu'il demande des abus, que l'Eglise souhaite plus qu'eux dans ses enfants. Je lui mande, le plus doucement qu'il m'est possible, qu'elle n'a point attendu après la réunion des protestants, pour réformer les abus que l'intérêt, d'un côté, et la simplicité du peuple peut avoir établis dans le culte extérieur que nous rendons aux saints; que tous les pasteurs vigilants y travaillent sans relâche, et que depuis que j'ai l'usage de ma raison, j'ai toujours ouï blâmer et reprendre sévèrement dans l'Eglise, la superstition; mais qu'il n'est pas facile de remédier à plusieurs abus sur lesquels tout le monde n'entend pas raison; que la foi des particuliers ne doit point être intimidée là-dessus, puisque les fautes sont personnelles, et que Dieu ne nous jugera que sur nos devoirs, et non pas sur ceux des autres; que c'est à lui à séparer la zizanie d'avec le bon grain; et que pour ne donner aucun prétexte à la désunion des chrétiens, il avait souffert dans sa compagnie et dans celle de ses apôtres le plus méchant homme du monde, qui était Judas. Je lui dis que revenant à l'Eglise dans l'unique motif de se réunir à son chef, et de cesser d'être schismatique, il fallait imiter l'enfant prodigue, dire simplement : *J'ai péché, et je ne suis pas digne d'être appelé votre enfant;* ce qui serait propre à exciter notre mère à tuer le veau gras en leur faveur, c'est-à-dire, à leur accorder avec charité tout ce qui ne choquerait pas la religion en chose essentielle.

J'ai cru qu'étant, comme je suis, une personne sans conséquence, je pouvais sans rien risquer, écrire bonnement à M. Leibnitz, qui est le plus doux du monde et le plus raisonnable, ce qui me paraissait de sa proposition de réformer l'Eglise, eux qui n'ont erré que pour l'avoir voulu faire mal à propos. Je me suis déjà aperçu que quelques autres petits avis, que je lui ai donnés à la traverse, n'ont pas fait de mal dans les suites, et qu'il est impossible que ma franchise puisse rien troubler. Au contraire, il m'en saura gré, ce me semble, de la manière dont Dieu m'a fait la grâce de lui tourner tout cela : et puis une personne comme moi est sans conséquence pour eux. Je suis ravie, Monseigneur, que vous soyez content de M. l'abbé Molanus : c'est un homme en qui Madame la duchesse de Hanovre a une fort grande confiance. Dieu veuille bénir tous vos soins et toutes nos prières. Je suis avec un très-profond respect, votre très-humble et très-obéissante servante, Sr. M. de Brinon.

Ce 5 avril 1692.

LETTRE X.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

Monseigneur,

Je ne veux pas tarder un moment de répondre à votre lettre[1] pleine de bonté, d'autant qu'elle m'est venue justement le lendemain du jour où je m'étais avisé d'un exemple important, qui peut servir dans l'affaire de la réunion. Vous avez toutes les raisons du monde de dire qu'on ne doit point prendre pour facile, ce qui dans le fond ne l'est point. Je vous avoue que la chose est difficile par sa nature et par les circonstances, et je ne me suis jamais figuré de la facilité dans une si grande affaire. Mais il s'agit d'établir avant toutes choses ce qui est possible ou loisible. Or tout ce qui a été fait, et dont il y a des exemples approuvés dans l'Eglise, est possible; et il semble que le parti des protestants est si considérable, qu'on doit faire pour eux tout ce qui se peut. Les calixtins de Bohême l'étaient bien moins : ce n'était qu'une partie d'un royaume. Cependant vous voyez, par la lettre exécutoriale des députés du concile de Bâle, que je joins ici, qu'en les recevant on a suspendu à leur égard un décret notoire du concile de Constance; savoir, celui qui décide que l'usage des deux espèces n'est pas commandé à tous les fidèles. Les calixtins ne reconnaissant point l'autorité du concile de Constance, et n'étant point d'accord avec ce décret, le pape Eugène et le concile de Bâle passèrent par-dessus cette considération, et n'exigèrent point d'eux de s'y soumettre; mais renvoyèrent l'affaire à une nouvelle décision future de l'Eglise. Ils mirent seulement cette condition, que les calixtins réunis devaient croire ce qu'on appelle la concomitance, ou la présence de Jésus-Christ tout entier sous chacune

1. Nous n'avons pu trouver cette lettre à laquelle répond Leibnitz, disait *l'édition de Paris*; mais les éditeurs modernes l'ont retrouvée et publiée. En voici un passage :

« A Meaux, 30 mars 1692.

» Monsieur, je suis obligé de vous dire que madame la marquise de Béthune m'a dit à Chantilly, où je fus saluer le Roi lorsqu'il y passa pour aller commander ses armées en personne, qu'elle avait un livre à me rendre de la part de madame la duchesse de Hanovre. Ce m'est un grand honneur qu'une telle princesse veuille bien se souvenir de moi. J'ai reçu le livre par la voie de M. Pelisson, comme vous avez pris la peine de me le mander. Il me semble qu'il démontre parfaitement que les catholiques ont très-bien connu, et devant et après Luther, la justification gratuite et la confiance en Jésus-Christ seul; et cela étant, je ne sais si on peut lire sans quelque honte les menteries de Luther et de ses disciples et même celles de la *Confession d'Augsbourg* et de l'*Apologie*, où l'on parle toujours de cet article comme du grand article de la réforme luthérienne, entièrement oublié dans l'Eglise.

» J'ai voulu, Monsieur, lire tout ce livre avant que de faire mettre au net ma réponse sur le projet d'union, pour voir si elle me donnerait lieu d'y ajouter quelque chose. Vous l'aurez dans peu, s'il plaît à Dieu; je suis fâché de faire si longtemps attendre si peu de chose, vous voyez bien les raisons du délai, et j'espère qu'on me le pardonnera...

» Je suis et serai toujours avec une estime et une inclination particulière, Monsieur, votre très-humble serviteur.

» J. Bénigne, *Evêque de Meaux.* »

des espèces, et admettre par conséquent que la communion sous une espèce est entière et valide, pour parler ainsi, sans être obligés de croire qu'elle est licite. Ces concordats entre les députés du concile et ceux des Etats calixtins de la Bohème et de la Moravie, ont été ratifiés par le concile de Bâle. Le pape Eugène en fit connaître sa joie par une lettre écrite aux bohémiens : encore Léon X, longtemps après, déclara qu'il les approuvait; et Ferdinand promit de les maintenir. Cependant ce n'était qu'une poignée de gens : un seul Zisca les avait rendus considérables : un seul Procope les maintenait par sa valeur : pas un prince ou Etat souverain, point d'évêque ni d'archevêque y prenait part. Maintenant c'est quasi tout le Nord qui s'oppose au Sud de l'Europe; c'est la plus grande partie des peuples germaniques opposée aux Latins. Car l'Europe se peut diviser en quatre langues principales, la grecque, la latine, la germanique et la sclavonne. Les Grecs, les Latins et les Germains font trois grands partis dans l'Eglise : la sclavonne est partagée entre les autres. Car les Français, Italiens, Espagnols, Portugais, sont latins et romains : les Anglais, Ecossais, Danois, Suédois sont germains et protestants : les Polonais, Bohémiens et Russes ou Moscovites sont sclavons ; et les Moscovites avec les peuples de la même langue, qui ont été soumis aux Ottomans, et une bonne partie de ceux qui reconnaissent la Pologne, suivent le rit grec.

Jugez, Monseigneur, si la plus grande partie de la langue germanique ne mérite pas pour le moins autant de complaisance, qu'on en a eu pour les bohémiens. Je vous supplie de bien considérer cet exemple, et de me dire votre sentiment là-dessus. Ne vaudrait-il pas mieux pour Rome et pour le bien général, de regagner tant de nations, quand on devrait demeurer en différend sur quelques opinions, durant quelque temps; puisqu'il est vrai que ces différends seraient encore moins considérables que quelques-uns de ceux qui sont tolérés dans l'Eglise romaine, tel qu'est, par exemple, le point de la nécessité de l'amour de Dieu, et le point du probabilisme, pour ne rien dire du grand différend entre Rome et la France? Cependant, si l'affaire était traitée comme il faut, je crois que les protestants pourraient un jour s'expliquer sur les dogmes, encore plus favorablement qu'il ne semble d'abord; surtout, s'ils voyaient des marques d'un véritable zèle pour la réforme effective des abus reconnus, particulièrement en matière de culte. Et en effet, je suis persuadé en général qu'il y a plus de difficulté dans les pratiques que dans les doctrines.

Le Père Denis, capucin, a été lecteur de théologie, et maintenant il est gardien à Hildesheim. Dans sa *Via pacis*, il traite de la justification, du mérite des œuvres et matières semblables, et allègue un grand nombre de passages des auteurs de son parti, qui parlent d'une manière que les protestants peuvent approuver.

J'ai eu l'honneur de parler des sciences avec M. de la Loubère; mais je croyais que c'était plutôt de mathématiques que de philosophie. Il est vrai que j'ai encore fort pensé autrefois sur la dernière, et que je voudrais que mes opinions fussent rangées pour pouvoir être soumises à votre jugement. Si vous ne me sembliez ordonner d'en toucher quelque chose, je croirais qu'il serait mal à propos de vous en entretenir. Car quoique vous soyez profond en toutes choses, vous ne pouvez pas donner du temps à tout dans le poste élevé où vous êtes. Or, pour ne rien dire de la physique particulière, quoique je sois persuadé que naturellement tout est plein, et que la matière garde sa dimension, je crois néanmoins que l'idée de la matière demande quelque autre chose que l'étendue, et que c'est plutôt l'idée de la force qui fait celle de la substance corporelle, et qui la rend capable d'agir et de résister. C'est pourquoi je crois qu'un parfait repos ne se trouve nulle part, que tout corps agit sur tous les autres à proportion de la distance; qu'il n'y a point de dureté ni de fluidité parfaite, et qu'ainsi il n'y a point de premier ni de second élément; qu'il n'y a point de portion de matière si petite, dans laquelle il n'y ait un monde infini de créatures. Je ne doute point du système de Copernic : je crois avoir démontré que la même quantité de mouvement ne se conserve point, mais bien la même quantité de force. Je tiens aussi que jamais changement ne se fait par saut; par exemple, du mouvement au repos, ou au mouvement contraire; et qu'il faut toujours passer par une infinité de degrés moyens, bien qu'ils ne soient pas sensibles : et j'ai quantité d'autres maximes semblables, et bien des nouvelles définitions, qui pourraient servir de fondement à des démonstrations. J'ai envoyé quelque chose à M. Pelisson, sur ses ordres, touchant la force, parce qu'elle sert à éclaircir la nature du corps; mais je ne sais si cela mérite que vous jetiez les yeux dessus.

J'ajouterai un mot de M. de Seckendorf : son livre est long; mais cela n'est pas un défaut à l'égard des choses qui sont bonnes. Cependant je l'exhorterai d'abord à en donner un abrégé; ce qui se fera bientôt. Il y a une infinité de choses qui n'étaient pas bien connues. Je ne sais si on se peut plaindre de l'ordre; car il suit celui des temps. On reconnaît partout la bonne foi et l'exactitude. Il pouvait retrancher bien des choses; mais c'est de quoi je ne me plains jamais, surtout à l'égard des livres qui ne sont pas faits pour le plaisir. Il y a de bons registres : le style, les expressions, les réflexions marquent le jugement et l'érudition de l'auteur. Son âge avancé a fait qu'il s'est borné à la mort de Luther; et pour aller à la formule de concorde, il aurait fallu avoir à la main les archives de la Saxe électorale, comme il a eu celles de la Saxe ducale. Avec toute la grande opinion que j'ai du savoir, des lumières et de l'honnêteté de M. de Seckendorf, je lui trouve quelquefois des sentiments et des expressions rigides : mais c'est en conséquence du parti, et il ne faut pas trouver mauvais qu'une personne parle suivant sa conscience. Aussi sait-on assez que les Saxons supérieurs sont plus rigides que les théologiens de ces provinces de la Basse-Saxe.

Pour ce qui est de l'*Histoire de la Concorde*, les deux livres contraires, l'un d'Hospinien, appelé *Concordia discors*, l'autre de Hutterus, appelé *Concordia concors*, opposé au premier, en rapportent beaucoup de particularités. Je m'imagine qu'il y aura des gens qui se chargeront de la continuation de l'Histoire de M. de Seckendorf. Je demeure d'ac-

cord qu'il y a beaucoup de choses dans le livre de celui-ci, qui regardent plutôt le cabinet que la religion : mais il a cru, avec raison, que cela servirait à faire mieux connaître la conduite des princes protestants; d'autant plus que ceux qui tâchent de la décrier, prétendent que le contre-coup en doit rejaillir sur la religion. Puisque madame la marquise de Béthune passe par ici, je profite de l'occasion pour vous envoyer le livre du Père Denis, et j'adresserai le paquet à M. Pelisson.

J'ai oublié de dire ci-dessus que je demeure d'accord que tout se fait mécaniquement dans la nature : mais je crois que les principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire, les lois de la nature, à l'égard de la force mouvante, viennent des raisons supérieures et d'une cause immatérielle, qui fait tout de la manière la plus parfaite : et c'est à cause de cela, aussi bien que de l'infini enveloppé en toutes choses, que je ne suis pas du sentiment d'un habile homme, auteur des *Entretiens de la pluralité des Mondes*[1], qui dit à sa marquise, qu'elle aura eu sans doute une plus grande opinion de la nature, que maintenant qu'elle voit que ce n'est que la boutique d'un ouvrier; à peu près comme le roi Alphonse, qui trouva le système du monde fort médiocre. Mais il n'en avait pas la véritable idée; et j'ai peur que le même ne soit arrivé à cet auteur, tout pénétrant qu'il est, qui croit à la cartésienne, que toute la machine de la nature se peut expliquer par certains ressorts ou éléments. Mais il n'en est pas ainsi; et ce n'est pas comme dans les montres, où l'analyse étant poussée jusqu'aux dents des roues, il n'y a plus rien à considérer. Les machines de la nature sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne; ou plutôt, la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe notre imagination : cependant on sait que cela doit être; et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une sagesse architectonique plus qu'infinie. On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour parler ainsi, de la morale partout; et ce qui est surprenant, à prendre les choses dans un sens, chaque substance agit spontanément, comme indépendante de toutes les autres créatures, bien que, dans un autre sens, toutes les autres l'obligent à s'accommoder avec elles : de sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles, à force d'être raisonnables, d'une manière qui nous étonne. Car les raisons s'y poussent à un progrès infini, où notre esprit, bien qu'il voie que cela se doit, ne peut suivre par sa compréhension. Autrefois on admirait la nature sans y rien entendre, et on trouvait cela beau. Dernièrement on a commencé à la croire si aisée, que cela est allé à un mépris, et jusqu'à nourrir la fainéantise de quelques nouveaux philosophes, qui s'imaginèrent en savoir déjà assez. Mais le véritable tempérament est d'admirer la nature avec connaissance, et d'y reconnaître que plus on y avance, plus on découvre de merveilleux; et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes, est ce qu'il y a de plus étonnant et de moins compréhensible à la nôtre. Je suis allé trop loin, en voulant remplir le vide de ce papier. J'en demande pardon, et je suis avec zèle et reconnaissance, Monseigneur, votre très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 18 avril 1692.

1. M. de Fontenelle.

EXECUTORIA

Dominorum Legatorum, super Compactis data Bohemis, et expedita in forma quæ sequitur, anno 1436[1].

In nomine Domini nostri Jesu Christi, qui est amator pacis et veritatis, et pro unitate christiani populi preces porrexit ad Patrem.

Nos Philibertus, Dei et apostolicæ Sedis gratiâ, Episcopus Constantiensis, Provinciæ Rothomagensis; Joannes de Polomar[2], Archidiaconus Barchinonensis, Apostolici Palatii causarum Auditor, Decretorum Doctor; Martinus Bernerii, Decanus, Turonensis; Tilmannus, Præpositus sancti Florini de Confluentiâ, Decretorum Doctor; Ægidius Carlerii, Decanus Cameracensis; et Thomas Haselbach, sacræ Theologiæ Professor Viennensis, sacri generalis Concilii Basiliensis ad regnum Bohemiæ et marchionatum Moraviæ, Legati destinati, auctoritate sacri Concilii recipimus et acceptamus unitatem et pacem, per dictos regnum Bohemiæ et marchionatum Moraviæ acceptas, factas et firmitas, secundùm quod utrique parti constat, per litteras indè confectas, cum universo populo christiano. Tollimus omnes sententias censuræ, et plenarium abolitionem facimus. Item auctoritate Dei omnipotentis et beatorum Apostolorum Petri et Pauli, et dicti sacri generalis Concilii, pronuntiamus veram, perpetuam, firmam, bonam et christianam pacem dictorum regni et marchionatûs, cum reliquo universo populo christiano; mandantes, auctoritate prædictâ, universis christiani orbis principibus, et aliis Christi fidelibus universis, cujuscumque statûs, gradûs et præeminentiæ aut dignitatis existant, quatenùs dictis regno et marchionatui bonam, firmam et christianam pacem observent. Neque pro causis dissensionem, pro difficultatibus aliquibus circà materias fidei et quatuor articulorum dudum exortas et agitatas, cùm jam sint per dicta capitula complanatæ, aut pro eo quòd communicarunt, communicant, et communicabunt sub utrâque specie, juxtà formam dictorum capitulorum, eos invadere, offendere, infamare, aut injuriari præsumant. Sed ipsos Bohemos et Moravos tanquam fratres, bonos et catholicos Ecclesiæ orthodoxæ filios, reverentes et obedientes eidem habeant, et firmâ dilectione contractent : hoc declarato expressè, quòd si aliquis contrà faceret, non intelligatur pax ipsa violata, sed debeat fieri de illo emenda condigna.

Cùmque, prout in dictis capitulis continetur, circà materiam communionis sub utrâque specie, sit hoc modo concordatum, quòd dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et

1. Nous donnons cette pièce telle qu'elle fut envoyée d'Allemagne par Leibnitz, après l'avoir collationnée dans Goldast, *de Offic. Elect. Bohem. Francof.* 1627, *pag.* 173 (*Edit. de Paris*); mais nous omettons la traduction ordinairement donnée par les éditeurs, elle n'est pas de Bossuet. C.-L.

2. Les noms paraissent estropiés, ou dans Goldast ou dans l'appendice au concile de Bâle du P. Labbe. Au lieu de *Polomar*, le P. Labbe lit *Polemar*, et ensuite *Berruier*, au lieu de *Bernerius*. (*Edit. de Paris.*)

pacem, realiter et cum effectu, et in omnibus aliis quàm in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis Ecclesiæ conformibus, *Illi et illæ, qui talem usum habent*, communicabunt sub utrâque specie, *cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus. Et articulus ille in sacro Concilio discutietur ad plenum quoad materiam de præcepto; et videbitur, quid circà illum articulum pro veritate catholicâ sit tenendum et agendum, pro utilitate et salute populi christiani.*

Et omnibus maturè et digestè pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi dictam communionem sub duplici specie perseveraverint, hoc eorum Ambasiatoribus indicantibus, sacrum Concilium sacerdotibus dictorum regni et marchionatûs, communicandi sub utrâque specie populum, eas videlicet personas, quæ in annis discretionis reverenter et devotè postulaverint, facultatem pro eorum utilitate et salute, *in Domino largietur*. Hoc semper observato, quòd sacerdotes sic communicantibus semper dicant, *quòd ipsi debent firmiter credere, quòd non sub specie panis caro tantùm, nec sub specie vini sanguis tantùm; sed quâlibet specie est integer et totus Christus.*

Et juxtà dictorum compactatorum formam, dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et pacem, realiter et cum effectu, et in omnibus aliis, quàm in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis Ecclesiæ conformibus; illi et illæ qui talem usum habent, valeant communicare sub duplici specie, cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ, veræ sponsæ ejus. Hoc expressè declarato, quòd per verbum *fidei*, suprà et infrà positum, intelligunt et intelligi volunt veritatem primam, et omnes alias credendas veritates, secundùm quod manifestantur in Scripturis sacris et doctrinâ Ecclesiæ sanè intellectis. Item, cùm dicitur *de ritibus universalis Ecclesiæ*, intelligunt et intelligi volunt, non de ritibus specialibus, de quibus in diversis provinciis diversa servantur; sed de ritibus, qui communiter et generaliter circà divina servantur. Et quòd postquam in nomine regni et marchionatûs in universitate hoc suscipietur, *si aliqui in divinis celebrandis non statim suscipiant ritus, qui generaliter observantur*, propterea non fiat impedimentum pacis nec unitatis.

Idcircò reverendis in Christo patribus, archiepiscopo Pragensi, et Olomucensi et Luthomislensi episcopis, qui sunt vel qui pro tempore erunt, universis et singulis Ecclesiarum prælatis curam habentibus animarum, in virtute sanctæ obedientiæ districtè præcipiendo mandamus, quatenùs illis personis, *quæ usum habent communicandi sub duplici specie*, juxtà formam in *dicto capitulo* contentam, sacrum Eucharistiæ sacramentum *sub duplici specie*, requisiti, prout ad unumquemque pertinet aut pertinebit, *in futurum ministrent*, et pro necessitate plebis, ut non negligatur, faciant ministrari, et his nullatenus resistere aut contrà ire præsumant.

Scholares quoque, qui communicaverunt, et deinceps juxtà dictorum capitulorum formam communicare volent, et etiam cùm promoti fuerint, et ad eos ex officio pertinebit aliis ministrare sub duplici specie, propterea à promotione ad sacros ordines non prohibeant; sed si aliud canonicum non obsistat, eos ritè promoveant eorum episcopi. Quòd si quisquam contrà hoc facere præsumpserit, per ejus superiorem debitè puniatur; ut, pœnâ docente, cognoscat quàm grave sit auctoritatem *sacri Concilii generalis habere contemptam*. Universis quoque et singulis cujuscumque statûs, præeminentiæ aut conditionis existant, præsentium tenore districtè præcipiendo mandamus, quatenùs dictis Bohemis et Moravis servantibus ecclesiasticam unitatem, et utentibus communione sub duplici specie, *modo et formâ prædictis*, nemo audeat improperare, aut eorum famæ vel honori detrahere.

Item, quòd Ambasiatores dicti regni et marchionatûs, ad sacrum Concilium, Deo propitio, feliciter dirigendi, et omnes qui de eodem regno vel marchionatu dictum sacrum Concilium adire voluerint, securè poterunt *ordinato et honesto modo* proponere quicquid difficultatis occurrat circà materias fidei, sacramentorum, vel rituum Ecclesiæ, vel etiam pro reformatione Ecclesiæ in capite et in membris; et, *Spiritu sancto dirigente*, fiet secundùm quod justè et rationabiliter ad Dei gloriam et ecclesiastici statûs debitam honestatem fuerit faciendum.

Item, recognoscimus in gestis apud Pragam in schedulâ, quæ incipit : *Hæc sunt responsa : Actum per Reverendum in Christo Patrem Dominum Philibertum*, etc. : *Hanc responsionem scriptam*, etc. : *Primò dixerunt*, etc.[1], quòd non est intentionis *sacri Concilii* permittere communionem sub duplici specie, permissione tolerantiæ, vel sicut Judæis permissus fuit libellus repudii. Quià cùm sacrum Concilium viscera maternæ pietatis exhibere dictis Bohemis et Moravis intendat, non est intentionis Concilii permittere tali permissione, quæ peccatum non excludat ; sed taliter elargitur quòd *auctoritas Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ suæ sit licita*, et dignè sumentibus utilis et salutaris.

Quoniam ita concordati sumus cum Gubernatore, Baronibus et aliis, quòd per illas formas in hâc et in aliâ litterâ conceptas et scriptas, dicta Compactata ad executionem deducantur, et in illis formis ambæ partes resedimus. Item, in litteris ab utrâque parte ad invicem apponantur in testimonium, ad partium petitionem, sigilla serenissimi Domini Imperatoris, et illustrissimi Domini Ducis Austriæ Alberti. Ambasiatoribus regni Bohemiæ ad sacrum Concilium destinandis, dabimus salvum conductum eo modo, quo dedimus Dominis Matthiæ, Procopio et Martino. Dabimus Bullam sacri Concilii, in quâ inserentur Compactata et confirmabuntur. Item, aliam Bullam in quâ inseretur littera pro executione Compactatorum, per nos facta cum ratificatione. Quandò datæ fuerint nobis litteræ regni, et facta fuerit obedientia, nos dabimus litteram, per quam promittemus quòd, quàm citò commodè poterimus, procurabimus habere à sacro Concilio dictas duas

1. On cite ici plusieurs pièces qui ne se trouvent pas dans la collection du P. Labbe. Il serait à souhaiter qu'on recueillît en Allemagne et ailleurs les pièces sur le concile de Bâle, échappées aux recherches de ce savant Jésuite, et qu'on les fît imprimer par forme de supplément à sa collection. Mansi en a recueilli plusieurs dans le quatrième volume de son Supplément à l'édition des Conciles, donnée à Venise par Coleti, qui avait déjà réuni celles que Dom Martène avait publiées dans son *Amplissima Collectio*, et dans son *Thesaurus Anecdotorum*. (*Edit. de Deforis.*)

Bullas : et hæc littera erit munita sigillis regni, et serenissimi Domini Imperatoris et illustrissimi Domini Ducis in testimonium. Simili modo petimus salvum conductum, si nos vel aliqui ex nobis velint transire ad regnum. In quorum fidem et testimonium, nos Philibertus, Episcopus Constantiensis præfatus; Joannes de Polomar, Auditor; et Tilmannus, præpositus sancti Florini, vice et nomine omnium aliorum Collegarum nostrorum, in absentiâ suorum sigillorum, præsentes has litteras dedimus, sigillorum nostrorum munimine roboratas.

In alio autem codice sic habetur : In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium, has nostras litteras sigillis nostris fecimus communiri. Et ad majorem evidentiam, robur et firmitatem, sigilla serenissimi Domini Sigismundi, Romanorum Imperatoris, et illustrissimi Principis Domini Alberti, Ducis Austriæ et Marchionis Moraviæ, ad instantes preces nostras sunt præsentibus appensa. Datum Iglaviæ Olomucensis Diœcesis, die quintâ mensis Julii, anno Domini 1436.

ANNOTATIONES LEIBNIZII,

IN PACTU CUM BOHEMIS, SUPERIUS RELATA.

Hæc *compactata* fuere approbata à Concilio Basileensi, et ab ipso Pontifice Eugenio IV.

Imprimis memorabile est *quæstionem de præcepto*, utrùm scilicet utriusque speciei usus omnibus Christianis præceptus sit, relictam in his concordatis indecisam, et ad futuram Concilii definitionem fuisse remissam; tametsi constaret quid jam pronuntiasset Synodus Constantiensis : quoniam scilicet ejus auctoritatem Bohemi non agnoscebant.

Undè intelligitur posse Pontificem maximum hodie eodem jure uti, et sepositis apud Protestantes Tridentinis decretis, conciliare eos cum reliquis Ecclesiis, et controversias quasdam superfuturas, non obstantibus Tridentinæ Synodi definitionibus vel anathematismis, ad futuri Concilii œcumenici irrefragabilia statuta remittere; eaque videtur unica superesse schismatis sine vi ac multâ sanguinis effusione tollendi via.

Et quod uni regno eique non integro, sacræ pacis amore, et servandarum animarum gratiâ olim concessum est, multò gravioribus causis videntur impetrare debere Protestantes, tot regna, magnamque Europæ partem complexi, et totum prope septentrionem meridionaliori tractui Europæ, gentesque plerasque Germanicas Latinis opponentes. Ut adeò sinè ipsis aliquid de totâ Ecclesiâ velle statuere, neque æquum satis, neque admodum efficax futurum videatur. Et consultiùs futurum sit ejusdem, quem paulò ante nominavimus, Eugenii IV tractandæ pacis rationem imitari, qui Græcos licet toties in Occidente damnatos et calamitatibus fractos, ac propemodum supplices, non superbè rejicit, aut alienis decretis parere jussit; sed in ipsum Concilium Florentinum sententiam dicturos admisit.

LETTRE XI.

DE BOSSUET A PELISSON.

J'ai vu, Monsieur, la pièce que vous envoie M. Leibnitz sur les calixtins. Il n'y paraît autre chose qu'une sainte économie du concile et de ses légats, pour les attirer à cette sainte assemblée. La discussion qu'on leur offre dans le concile de Bâle, n'est pas une discussion entre les juges, comme si la chose était encore en suspens après celui de Constance; mais une discussion amiable avec les contredisants pour les instruire. Cela n'est rien moins qu'une suspension du concile de Constance. Les calixtins cependant s'obligeaient à consulter le concile : ils y venaient pour y être enseignés. On espérait qu'en y comparaissant, la majesté, la charité, l'autorité du concile qu'ils reconnaissaient, achèveraient leur conversion : finalement la question, qu'on remettait au concile, y fut terminée par une décision conforme en tout point à celle du concile de Constance.

Si cette affaire eut peu de succès, ce ne fut pas la faute du concile, qui poussa la condescendance jusqu'au dernier point où l'on pouvait aller, sans blesser la foi et l'autorité des jugements de l'Eglise. Voilà ce qu'il est aisé de justifier par pièces. Si vous savez quelque chose de particulier sur ce fait, vous m'obligerez de m'en faire part avant que j'envoie ma réponse. Il faut aussi bien observer que les calixtins ne demandaient pas de prendre séance dans le concile; mais qu'eux et leurs prêtres reconnaissaient celui de Bâle, qui n'était composé que de catholiques. Voilà, Monsieur, la substance de ma réponse, que je vous enverrai enrichie de vos avis, si vous en avez quelques-uns à me donner. Si vous croyez même qu'il presse de faire quelque réponse, vous pouvez faire passer cette lettre à M. Leibnitz : il verra du moins qu'on fait attention à ses remarques. Celle qu'il fait sur le concile de Florence, où les Grecs sont admis à décider la question avec les Latins dans la session publique, serait quelque chose, n'était qu'avant de les y admettre, on était convenu de tout avec eux dans les disputes et congrégations tenues entre les prélats. Tout cela est expliqué dans mes Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus. Si ma réponse est tardive, il le faut attribuer aux occupations d'un diocèse; et si elle est un peu longue, c'est qu'il a fallu travailler, non pas seulement à montrer les difficultés, mais à proposer de notre côté les expédients. S'il vous en vient d'autres que ceux que je propose, je profiterai de vos lumières; mon esprit, comme le vôtre, étant de pousser la condescendance jusqu'à ses dernières limites, autant qu'il dépend de nous.

Quand vous aurez reçu le livre du Capucin, intitulé, *Via pacis*, que M. Leibnitz veut bien vous envoyer pour moi, je vous prie de m'en donner avis.

La pièce de M. Leibnitz est en substance dans Raynaldus, et, si je m'en souviens bien, dans les Conciles du Père Labbe. Mais je ne l'avais pas vue si entière qu'il vous l'envoie; et il serait curieux pour l'histoire de savoir d'où elle est prise[1] : du reste elle est conforme à tout ce qu'on a déjà. Elle pourrait être aussi dans Coclœus, que je n'ai point ici. J'attends, Monsieur, une réponse. Vous ne parlez point si vous serez du voyage. J'aurais bien de la joie de vous embrasser à Chantilly, où je me rendrai, s'il plaît à Dieu.

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

A Meaux, ce 7 mai 1692.

1. Elle est mot à mot, comme nous l'avons remarqué, dans Goldast.

LETTRE XII.

DE PELISSON A BOSSUET.

Je dois réponse, Monseigneur, à la dernière de vos lettres ; mais il n'y avait rien de pressé, et j'attendais votre écrit. Il est venu ces jours passés, et m'a trouvé embarrassé de beaucoup d'affaires pour autrui, que je ne pouvais interrompre : de sorte que j'ai failli à vous le renvoyer sans le voir, de peur de vous le faire trop attendre; sachant bien que c'est un honneur et un plaisir que vous avez voulu me faire, mais dont vous n'aviez aucun besoin, ni ne pouviez tirer aucun avantage. Cependant j'ai mieux aimé prendre le parti de le voir à diverses reprises, et de vous en renvoyer la moitié, avec fort peu de remarques et assez inutiles. Votre ecclésiastique m'ayant dit qu'il pouvait s'en retourner vendredi, qui est demain, je verrai le reste incessamment, et en ferai un autre paquet, ou rouleau cacheté, que j'enverrai à votre hôtel. Toute cette première partie m'a semblé très-bien entendue, et très-propre à faire un bon effet; nonobstant les grandes difficultés du dessein, que vous remarquez vous-même, mais qui ne doivent pas nous faire perdre courage.

Je suis bien aise que vous ayez trouvé bon et utile le livre du Capucin. Il faut vous dire, Monseigneur, qu'un gentilhomme suédois, nommé Micander, homme de quelque littérature, mais que je ne connaissais pas, ayant lu le livre *de la Tolérance des religions*[1], vint céans avec un religieux de l'abbaye, qui y laissa un billet et un écrit latin qu'il me priait de voir; parce que le gentilhomme partait dans trois jours pour l'Angleterre. L'écrit était un projet d'accommodement : le titre portait qu'il était fait par un évêque catholique : mais il se trouva que l'écriture était très-mauvaise, pleine d'abréviations, et telle enfin que je me fis beaucoup de mal aux yeux et à la tête pour en avoir voulu déchiffrer quatre ou cinq pages. Le Suédois vint me dire adieu en partant; je le lui rendis : il me promit de m'en envoyer copie de Hollande où il doit passer. Il me dit que l'auteur était l'évêque de Neustadt. Je ne sais si vous n'avez point vu cela autrefois. L'écrit commençait par l'exemple de la défense du sang et des choses étouffées, que les apôtres ont autorisée pour un temps, encore qu'ils ne la crussent pas bonne; et le reste de ce que j'ai vu, avait aussi beaucoup de rapport à l'écrit de l'abbé Molanus.

J'écrirai à M. Leibnitz au premier moment de loisir que je trouverai; car je lui dois une réponse. Je lui demanderai d'où il a pris ce qu'il vous a envoyé du concile de Bâle. Il m'en a fait un grand article à moi-même : mais vous y avez si bien et si parfaitement répondu, que je le renverrai simplement à votre écrit. Je vous rends, Monseigneur, mille très-humbles grâces de toutes vos bontés, et suis toujours à vous avec tout le respect possible.

PELISSON FONTANIER.

A Paris, ce 19 juin 1692.

EXTRAIT D'UNE LETTRE.

DE LEIBNITZ A PELISSON.

Nous avons appris que les réflexions de M. l'évêque de Meaux sont achevées; et nous espérons, Monsieur, que vous nous communiquerez vos propres pensées sur le même sujet, et que vous nous direz surtout votre sentiment sur la condescendance du concile de Bâle envers les calixtins qui lui a fait suspendre à leur égard les décrets du concile de Constance, contre ceux qui soutenaient que les deux espèces étaient *ex præcepto ;* ce qui paraît être *in terminis*, le cas que nous traitons, et non une simple concession de l'usage des deux espèces, sur laquelle il ne peut y avoir de difficulté.

Nous nous attendons qu'on viendra à l'essentiel de la question ; savoir, si ceux qui sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, mais qui ont des raisons de ne pas reconnaître un certain concile pour légitime, sont véritablement hérétiques : et si une telle question n'étant que de fait, les choses ne sont pas à leur égard *in foro poli ;* et lorsqu'il s'agit de l'affaire de l'Eglise et du salut, comme si la décision n'avait pas été faite, puisqu'ils ne sont pas opiniâtres. La condescendance du concile de Bâle semble appuyée sur ce fondement.

Ce 3 juillet 1692.

EXTRAIT D'UNE AUTRE LETTRE.

DU MÊME A Mme DE BRINON.

Je voudrais, dans les matières importantes, un raisonnement tout sec, sans agrément, sans beautés, semblable à celui dont les gens qui tiennent des livres de compte, ou les arpenteurs se servent à l'égard des nombres et des lignes. Tout est admirable dans M. de Meaux et M. Pelisson : la beauté et la force de leurs expressions, aussi bien que leurs pensées, me charment jusqu'à me lier l'entendement. Mais quand je me mets à examiner leurs raisons en logicien et en calculateur, elles s'évanouissent de mes mains; et quoiqu'elles paraissent solides, je trouve alors qu'elles ne concluent pas tout à fait tout ce qu'on en veut tirer. Plût à Dieu qu'ils pussent se dispenser d'épouser tous les sentiments de parti ! On a souvent décidé des questions non nécessaires. Si ces décisions se pouvaient sauver par des interprétations modérées, tout irait bien. On ne pourra du moins, ce semble, guérir les défiances des protestants que par la suspension de certaines décisions. Mais la question est, si l'Eglise en pourra venir là sans faire tort à ses droits. J'ai trouvé un exemple formel, où l'Eglise l'a pratiqué : sur quoi nous attendons le sentiment de M. de Meaux et de M. Pelisson, et surtout le reste de l'écrit de M. Molanus.

Nous espérons que tant nos écrits que les censures seront ménagées et tenues secrètes, hors à des personnes nécessaires : publier ces choses sans sujet, c'est en empêcher l'effet. C'est pourquoi madame la duchesse a été surprise de voir par la lettre de madame sa sœur, l'abbesse de Maubuisson, qu'on pensait à les imprimer : peut-être y a-t-il du malentendu[1]. En tout cas, je vous supplie, Madame, de faire connaître l'importance du secret ; afin que ni M. l'évêque de Neustadt ni M. Molanus n'aient sujet de se plaindre de moi.

Ce 3 juillet 1692.

1. Pelisson est auteur de ce livre.

1. M. de Meaux ayant promis de traduire en français ses Réflexions composées en latin pour les théologiens de Hanovre, comme il fit en effet en faveur de madame la duchesse de Hanovre, cela fit croire que c'était pour les imprimer; ce qu'il n'avait pas dessein de faire, et ce qu'il ne fit pas non plus. (*Ed. de Paris.*)

LETTRE XIII.

DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

Voila, Monseigneur, une lettre que j'ai reçue de M. Leibnitz depuis deux heures; je l'envoie aussitôt à notre cher ami M. Pelisson, pour vous la faire tenir. Je crois qu'il est bon que vous lisiez la lettre qu'il m'écrit, dont je tire un bon et un mauvais augure, selon qu'il est plus ou moins sincère. C'est un homme dont l'esprit naturel combat contre les vérités surnaturelles, et qui attribue à l'éloquence les traces que la vérité fait dans son esprit : mais quand la grâce voudra bien venir au secours de ses doutes, j'espère, Monseigneur, qu'il sera moins vacillant. Je mande à M. Pelisson la route que je voudrais bien que pût prendre votre réponse à M. Molanus. J'espère que Votre Grandeur nous l'aura fait traduire; et c'est cette traduction qui a fait l'équivoque dont M. Leibnitz se plaint. Je suis persuadée, Monseigneur, que plus cette affaire se rend difficile, et plus votre courage augmente pour la soutenir. C'est une œuvre qui doit être traversée : mais avec tout cela j'espère qu'elle réussira, et que Dieu bénira votre zèle et celui de M. Pelisson, qui est capable de faire un miracle, s'il est joint à la foi qui est nécessaire pour son accomplissement. Je vous demande, Monseigneur, votre bénédiction et la participation que vous m'avez promise en vos prières et en vos bonnes grâces. De ma part, je prie Dieu qu'il vous conserve, et qu'il vous sanctifie de plus en plus.

Sœur de Brinon.

Ce..... juillet 1692.

LETTRE XIV.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

Monseigneur,

Je suis bien aise que le livre du révérend Père Denis, gardien des Capucins de Hildesheim, ne vous a point déplu. Ce Père est de mes amis, et il était autrefois à Hanovre dans l'hospice que les Capucins avaient ici du temps de feu Monseigneur le duc Jean-Frédéric. Il se contente de faire voir que les bons sentiments ont été en vogue depuis longtemps dans son parti, sans en tirer aucune fâcheuse conséquence contre la Réforme; comme il semble que vous faites, Monseigneur, dans la lettre que vous me faites l'honneur de m'écrire. Les protestants raisonnables, bien loin de se fâcher d'un tel ouvrage, en sont réjouis; et rien ne leur saurait être plus agréable, que de voir que les sentiments qu'ils jugent les meilleurs soient approuvés jusque dans l'Eglise romaine. Ils ont déjà rempli des volumes de ce qu'ils appellent catalogue des témoins de la vérité; et ils n'appréhendent point qu'on en infère l'inutilité de la Réforme. Au contraire, rien ne sert davantage à leur justification que les suffrages de tant de bons auteurs, qui ont approuvé les sentiments qu'ils ont travaillé à faire revivre, lorsqu'ils étaient comme étouffés sous les épines d'une infinité de bagatelles, qui détournaient l'esprit des fidèles de la solide vertu et de la véritable théologie.

Erasme et tant d'autres excellents hommes, qui n'aimaient point Luther, ont reconnu la nécessité qu'il y avait de ramener les gens à la doctrine de saint Paul; et ce n'était pas la matière, mais la forme qui leur déplaisait dans Luther. Aujourd'hui que la bonne doctrine sur la justification est rétablie dans l'Eglise romaine, le malheur a voulu que d'autres abus se sont agrandis, et que par les confraternités et semblables pratiques, qui ne sont pas trop approuvées à Rome même, mais qui n'ont que trop de cours dans l'usage public, le peuple fut détourné de cette adoration en esprit et en vérité, qui fait l'essence de la religion. Plût à Dieu que tous les diocèses ressemblassent à ce que j'entends dire du vôtre, et de quelques autres gouvernés par de grands et saints évêques! Mais les protestants seraient fort mal avisés, s'ils se laissaient donner le change là-dessus. C'est cela même qui les doit encourager à presser davantage la continuation de ces fruits des travaux communs des personnes bien intentionnées. Et vous, Monseigneur, avec vos semblables, dont il serait à souhaiter qu'il y en eût beaucoup à présent, et qu'il y eût sûreté d'en trouver toujours beaucoup dans le temps à venir; vous vous devez joindre avec eux en cela, sans entrer dans la dispute sur la pointille; savoir, à qui on en est redevable, si les protestants y ont contribué, ou si on savait déjà les choses avant eux. Ces questions sont bonnes pour ceux qui cherchent plutôt leur honneur que celui de Dieu, et qui font entrer partout l'esprit de secte, ou, ce qui est la même chose, de l'autorité et gloire humaine.

Je suis ravi d'apprendre que vos réflexions sur l'écrit de M. l'abbé de Lokkum sont achevées. Nous vous supplions d'y joindre votre sentiment sur l'exemple du pape Eugène et du concile de Bâle, qui jugèrent que les décrets du concile de Constance ne les devaient point empêcher de recevoir à la communion de l'Eglise les calixtins de Bohême, qui ne pouvaient pas acquiescer à ces décrets sur la question du précepte des deux espèces. Cet exemple m'étant venu heureusement dans l'esprit, je m'étais hâté de vous l'envoyer, parce que c'est notre cas *in terminis;* et je croyais qu'il pourrait diminuer la répugnance que vous pourriez avoir contre la suspension des décrets d'un concile, où les protestants trouvent encore plus à dire, que les calixtins contre celui de Constance. Mais nous nous assurons surtout que vous aurez la bonté de ménager ces écrits-là, afin qu'ils ne passent point en d'autres mains. C'est la prière que je vous ai faite d'abord, et vous y aviez acquiescé. Il ne s'agit pas ici de disputer et de faire des livres; mais d'apprendre les sentiments, et ce que chacun juge pouvoir faire de part et d'autre. En user autrement, ce serait gâter la chose, au lieu de l'avancer. Madame la duchesse de Zell a lu particulièrement votre *Histoire des Variations*. Je n'ai pas encore eu l'honneur de la voir depuis qu'elle m'a renvoyée cet ouvrage; mais je sais déjà qu'elle estime beaucoup tout ce qui vient de votre part.

Vous avez sans doute la plus grande raison du monde d'avoir du penchant pour cette philosophie, qui explique mécaniquement tout ce qui se fait dans la nature corporelle; et je ne crois pas qu'il y ait rien où je m'éloigne beaucoup de vos sentiments. Bien souvent je trouve qu'on a raison de tous côtés, quand on s'entend; et je n'aime pas

tant à réfuter et à détruire, qu'à découvrir quelque chose et à bâtir sur les fondements déjà posés. Néanmoins s'il y avait quelque chose en particulier que vous n'approuviez pas, je m'en défierais assurément, et j'implorerais le secours de vos lumières, qui ont autant de pénétration que d'étendue. Un seul mot de votre part peut donner autant d'ouvertures que les grands discours de quelque autre. Je suis entièrement, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 13 juillet 1692.

LETTRE XV.

RÉPONSE DE BOSSUET A LA LETTRE PRÉCÉDENTE.

MONSIEUR,

APRÈS vous avoir marqué la réception de votre lettre du 13, je commencerai par vous dire qu'on n'a pas seulement songé à imprimer ni l'Ecrit de M. l'abbé Molanus ni mes Réflexions. Tout cela n'a passé ni ne passera en d'autres mains, qu'en celles que vous avez choisies vous-même pour nous servir de canal, qui sont celles de madame de Brinon. Tout a été communiqué, selon le projet, à M. Pelisson seul : et madame de Brinon m'écrit qu'on vous a bien mandé que je traduisais les Ecrits latins pour les deux princesses; mais non pas qu'on eût parlé d'impression. Nous regardons ces Ecrits de même œil que vous; non pas comme des pièces qui doivent paraître, mais comme une recherche particulière de ce qu'on peut faire de part et d'autre, et jusqu'où il est permis de se relâcher sans blesser ni affaiblir en aucune sorte les droits de l'Eglise, et les fondements sur lesquels se repose la foi des peuples. Je traiterai cette matière avec toute la simplicité possible; et j'examinerai en particulier ce que vous avez proposé des conciles de Constance et de Bâle, avec toute l'attention que vous souhaitez, sans me fonder sur aucune autre chose que sur les actes. On achève de décrire mes Réflexions : si vous prenez la peine de considérer tout ce qui a retardé cet ouvrage, j'espère que vous me pardonnerez le délai.

Ce que j'ai remarqué, Monsieur, sur l'Ecrit du Père Denis, est bien éloigné de la pointille de savoir à qui est dû l'honneur des éclaircissements qu'on a apportés à la matière de la justification : mais voici uniquement où cela va : si la doctrine qui a donné le sujet premièrement aux reproches, et ensuite à la rupture de Luther, a toujours été enseignée d'une manière orthodoxe dans l'Eglise romaine, et si l'on ne peut montrer qu'elle y ait jamais dérogé par aucun acte; donc tout ce qu'on a dit et fait, pour la rendre odieuse au peuple, venait d'une mauvaise volonté, et tendait au schisme. Les confréries que vous alléguez, premièrement n'ont rien qui soit contraire à la véritable doctrine de la justification; et d'ailleurs il est inutile de les alléguer comme une matière de rupture, puisqu'après tout personne n'est obligé d'en être. Au reste, avec le principe que vous posez, que dans les siècles passés on a fait beaucoup de décisions inutiles, on irait loin; et vous voyez qu'en venant à la question : Quand est-ce qu'on a commencé à faire de ces décisions? il n'y a rien qu'on ne fasse repasser par l'étamine : de sorte qu'avec cette ouverture, on ne trouvera point de décision dont on ne puisse éluder l'autorité, et qu'il ne restera plus de l'infaillibilité de l'Eglise que le nom. Ainsi ceux qui comme vous, Monsieur, font profession de la croire et de se soumettre à ses conciles, doivent croire très-certainement que le même esprit qui l'empêche de diminuer la foi, l'empêche aussi d'y rien ajouter; ce qui fait qu'il n'y a non plus de décisions inutiles que de fausses.

Je ne réponds rien sur ce que vous voulez bien penser de mon diocèse. C'est autre chose de corriger les abus autant qu'on le peut, autre chose d'apporter du changement à la doctrine constamment et unanimement reçue. Les gens de bien qui aiment la paix auraient pu se joindre à vos réformateurs, s'ils s'en étaient tenus au premier : mais le second était trop incompatible avec la foi des promesses faites à l'Eglise; et s'y joindre, c'était rendre tout indécis, comme l'expérience ne l'a que trop fait connaître. Il faut donc chercher une réunion qui laisse en son entier ce grand principe de l'infaillibilité de l'Eglise, dont vous convenez; et l'Ecrit de M. l'abbé Molanus donne un grand jour à ce dessein. Vous y contribuez beaucoup par vos lumières, et j'espère que dans la suite vous ferez encore plus.

Il n'est encore rien venu à moi de votre philosophie. Je vous rends mille grâces de toutes vos bontés, et je finis en vous assurant de l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, votre très-humble serviteur. J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

A Versailles, ce 27 juillet 1692.

LETTRE XVI.

DU MÊME A LEIBNITZ.

MONSIEUR,

J'ACCOMPAGNE encore de cette lettre la version que je vous envoie de l'Ecrit de M. l'abbé Molanus et du mien. Ce qui m'a déterminé à la faire, c'est le désir que j'ai eu que madame la duchesse de Hanovre pût entrer dans nos projets. Je demande pardon à M. l'abbé Molanus de la liberté que j'ai prise d'abréger un peu son Ecrit. Pour mes Réflexions, il m'a été d'autant plus libre de leur donner un tour plus court, que par là loin de rien ôter du fond des choses, il me paraît au contraire que j'ai rendu mon dessein plus clair.

Je me suis cru obligé, dans l'Ecrit latin, de suivre une méthode scolastique, et de répondre pied à pied à tout l'Ecrit de M. l'abbé, pour y remarquer ce qui m'y paraissait praticable ou impraticable. Il a fallu après cela en venir à dire mon sentiment : mais tout cela est tourné plus court dans l'Ecrit français, et j'espère que ceux qui auront lu le latin, ne perdront pas tout à fait leur temps à y jeter l'œil.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai pu faire pour entrer dans les desseins d'union : mais je ne puis vous dissimuler qu'un des plus grands obstacles que j'y vois, est dans l'idée qui paraît dans plusieurs protestants, sous le beau prétexte de la simplicité de la doctrine chrétienne, d'en vouloir retrancher tous les mystères, qu'ils nomment subtils, abstraits et métaphysiques, et réduire la religion à des vérités populaires. Vous voyez où nous mènent ces idées; et j'ai deux choses à y opposer du côté du fond : la

première, que l'Evangile est visiblement rempli de ces hauteurs, et que la simplicité de la doctrine chrétienne ne consiste pas à les rejeter ou à les affaiblir; mais seulement à se renfermer précisément dans ce qui en est révélé, sans vouloir aller plus avant, et aussi sans demeurer en arrière : la seconde, que la véritable simplicité de la doctrine chrétienne consiste principalement et essentiellement à toujours se déterminer, en ce qui regarde la foi, par ce fait certain : Hier on croyait ainsi; donc encore aujourd'hui il faut croire de même.

Si l'on parcourt toutes les questions qui se sont élevées dans l'Eglise, on verra qu'on les y a toujours décidées par cet endroit-là; non qu'on ne soit quelquefois entré dans la discussion, pour une plus pleine déclaration de la vérité, et une plus entière conviction de l'erreur : mais enfin on trouvera toujours que la raison essentielle de la décision a été : On croyait ainsi quand vous êtes venus; donc à présent vous croirez de même, ou vous demeurerez séparés de la tige de la société chrétienne. C'est ce qui réduit les décisions à la chose du monde la plus simple; c'est-à-dire, au fait constant et notoire de l'innovation, par rapport à l'état où l'on avait trouvé les choses en innovant.

C'est ce qui fait que l'Eglise n'a jamais été embarrassée à résoudre les plus hautes questions, par exemple, celles de la Trinité, de la grâce, et ainsi du reste; parce que lorsqu'on a commencé à les émouvoir, elle en trouvait la décision déjà constante dans la foi, dans les prières, dans le culte, dans la pratique unanime de toute l'Eglise. Cette méthode subsiste encore dans l'Eglise catholique : c'est donc elle qui est demeurée en possession de la véritable simplicité chrétienne. Ceux qui n'y peuvent entrer sont bien loin du royaume de Dieu, et doivent craindre d'en venir enfin à la fausse simplicité, qui voudrait qu'on laissât la foi des hauts mystères à la liberté d'un chacun.

Au reste, les luthériens, quoiqu'ils se vantent d'avoir ramené les dogmes des chrétiens à la simplicité primitive de l'Evangile, s'en sont visiblement éloignés; et c'est de là que sont venus leurs raffinements sur l'ubiquité, sur la nécessité des bonnes œuvres, sur la distinction de la justification d'avec la sanctification, et sur les autres articles où nous avons vu que tout consiste en pointille, et qu'ils en sont revenus à nos expressions et à nos sentiments, lorsqu'ils ont voulu parler naturellement.

Je prends, Monsieur, la liberté de vous dire ces choses en général, comme à un homme que son bon esprit fera aisément entrer dans le détail nécessaire; et je finirai cette lettre en vous avançant deux faits constants : le premier, qu'on ne trouvera, dans l'Eglise catholique, aucun exemple où une décision ait été faite autrement qu'en maintenant le dogme qu'on trouvait déjà établi : le second, qu'on n'en trouvera non plus aucun où une décision déjà faite ait jamais été affaiblie par la postérité.

Il ne me reste qu'à vous supplier de vouloir bien avertir vos grandes princesses, si elles jettent les yeux sur mes Réflexions, qu'il faudra qu'elles se résolvent à me pardonner la sécheresse, à laquelle il a fallu se réduire dans cette manière de traiter les choses. Vous en savez les raisons; et sans perdre le temps à m'en excuser, je vous dirai seulement toute l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

A Versailles, ce 28 août 1692.

LETTRE XVII.

RÉPONSE DE LEIBNITZ A BOSSUET.

Monseigneur,

J'ai eu enfin le bonheur de recevoir, des mains de M. le comte Balati, vos Réflexions importantes sur l'Ecrit de M. l'abbé Molanus, avec ce que vous m'avez fait la grâce de m'écrire en particulier. Ce n'est que depuis quelques jours que nous avons reçu tout cela, que je donnai d'abord à M. Molanus; et nous le parcourûmes ensemble sur-le-champ, avec cette avidité que l'auteur, la matière et notre attente avaient fait naître. Cependant nous reconnûmes fort bien que des méditations, aussi profondes et aussi solides que les vôtres, doivent être lues et relues avec beaucoup d'attention; c'est à quoi nous ne manquerons pas aussi. Madame la duchesse encore aura cette satisfaction; et Monseigneur le duc lui-même en voudra être informé. C'est déjà beaucoup qu'il paraît que vous approuvez assez la conciliation de tant d'articles importants; et M. Molanus en est ravi. Nous ne doutons point que votre dessein ne soit de donner encore des ouvertures convenables, surtout à l'égard des points où les conciliations n'ont point de lieu, et dont nous ne saurions encore nous persuader qu'ils aient été décidés par l'Eglise catholique. Nous tâcherons d'apprendre ces ouvertures en méditant votre écrit; et, s'il en est besoin, j'espère que vous nous permettrez de demander des éclaircissements.

Je toucherai maintenant ce que vous m'écrivez, Monseigneur, sur quelques points de mes lettres, où je ne me suis pas assez expliqué. Quand j'y parlais des décisions superflues, je n'entendais pas celles de l'Eglise et des conciles œcuméniques; mais bien celles de quelques conciles particuliers, ou des papes, ou des docteurs. Je n'avais allégué les confréries, entre autres choses, que parce qu'il semble que des abus s'y pratiquent publiquement; à quoi il est bon de remédier, pour montrer qu'on a des intentions sincères.

Quant à l'obstacle que vous craignez, Monseigneur, de la part de plusieurs protestants, dont vous croyez que le penchant va à réduire la foi aux notions populaires, et à retrancher les mystères; je vous dirai que nous ne remarquons pas ce penchant dans nos professeurs : ils en sont bien éloignés, et ils donnent plutôt dans l'excès contraire des subtilités, aussi bien que vos scolastiques. Il y a bien à dire à ceci : *Hier on croyait ainsi; donc aujourd'hui il faut croire de même.* Car que dirons-nous, s'il se trouve qu'on en croyait autrement avant-hier? Faut-il toujours canoniser les opinions qui se trouvent les dernières? Notre Seigneur réfuta bien celles des pharisiens : *Olim non erat sic.* Un tel axiome sert à autoriser les abus dominants. En effet, cette raison est provisionnelle; mais elle n'est point décisive. Il ne faut pas avoir égard seulement à nos temps et à notre pays; mais à toute l'Eglise, et surtout à l'antiquité ecclésiastique. J'avoue cependant que ceux qui ne sont pas en état

d'approfondir les choses, font bien de suivre ce qu'ils trouvent. Je ne sais s'il n'y a pas des instances contraires à cette thèse, qui suppose, *qu'on a toujours maintenu ce qu'on trouvait déjà établi :* car ce qu'on a décidé contre les monothélites paraissait auparavant fort douteux; d'autant qu'on ne s'était point avisé de songer à cette question : S'il y a une ou deux volontés en Jésus-Christ. Encore aujourd'hui, je gage que si on demandait à des gens, qui ne savent point l'histoire ecclésiastique, quoique d'ailleurs instruits dans les dogmes, s'ils croient une ou deux volontés en Jésus-Christ, on trouvera bien des monothélites. Que dirons-nous du second concile de Nicée, que vos messieurs veulent faire passer pour œcuménique? A-t-il trouvé le culte des images établi? Il s'en faut beaucoup. Irène venait de l'établir par la force : les iconodules et les iconoclastes prévalaient tour à tour; et le concile de Francfort, qui tenait le milieu, s'opposa formellement à celui de Nicée, de la part de la France, de l'Allemagne et de la Bretagne. Aujourd'hui l'Eglise de France paraît assez éloignée des sentiments de ses ancètres assemblés dans ce concile, lesquels se seraient bien récriés, s'ils avaient vu ce qu'on pratique souvent maintenant dans leurs églises. Je ne sais si cela se peut nier entièrement; quoique je ne veuille blâmer que les abus qui dominent. Je vous demande pardon, Monseigneur, de la liberté que je prends de dire ces choses. Je ne vois pas moyen de les dissimuler, lorsqu'il s'agit de parler exactement et sincèrement. Si ces axiomes avancés dans votre lettre étaient universels et démontrés, nous n'aurions plus le mot à dire, et nous serions véritablement opiniâtres. Je suis avec respect, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 1er octobre 1692.

Post scriptum, *sur les Monothélites.*

Je crois que sans la décision de l'Eglise, les scolastiques disputeraient jusqu'au jour du jugement, s'il y a deux différentes actions complètes dans la personne de Jésus-Christ, ou s'il n'y en a qu'une. Je sais par expérience que des personnes de bon esprit, et d'ailleurs instruites sur la foi, quand on leur a proposé cette question : Si les deux volontés, savoir, la divine et l'humaine, exercent ensemble un seul acte, ou deux, sans leur rien dire de ce qui s'est passé là-dessus dans l'Eglise, se sont trouvées embarrassées. Il ne s'agit, dit-on, que de savoir s'il y a une âme humaine en Jésus-Christ : mais les monothélites ne le savaient-ils pas? Les facultés, dit-on, sont données pour l'acte : mais les adversaires en pouvaient demeurer d'accord; car ils pouvaient dire que la faculté de l'âme concourt à l'acte commun des deux natures.

Plusieurs scolastiques ont soutenu qu'il n'est pas vrai que la matière ou que la forme agisse; mais que l'action appartient au composé : et ils l'ont entendu de même à l'égard du corps et de l'âme, dans l'état de l'union naturelle.

Les adversaires pouvaient dire aussi qu'en vertu de l'union personnelle, qui fait que la nature humaine n'a pas sa propre subsistance, qu'elle aurait sans cela naturellement, on doit juger que des actions naturelles de l'âme humaine n'auront pas en elles ce qui les rend complètes, non plus que la nature qui est leur principe : et que ce complément, tant du suppôt que de son action, se trouve dans le Verbe. Et si les actions ne se doivent attribuer *in concreto* qu'au suppôt, ils diront que l'action, qui s'attribue proprement à une nature abstraite, est incomplète, et qu'ils n'entendent parler que de celle qui s'attribue proprement *in concreto*, lorsqu'ils n'en admettent qu'une; que sans cela on viole l'union des natures, et qu'on établit le nestorianisme par conséquence, et sans y penser. Aussi sait-on que les monothélites imputaient autant le nestorianisme à leurs adversaires, que ceux-ci leur imputaient l'eutychianisme. Je tiens que les monothélites ne raisonnaient pas exactement dans le fond; mais je tiens aussi qu'ils ne manquaient pas d'apparences très-plausibles, ni même d'autorités qu'on sait qu'ils alléguaient. Car il est ordinaire qu'avant une question émue et éclaircie, les auteurs n'en parlent pas avec toute l'exactitude qui serait à désirer; témoin le pélagianisme et autres erreurs. Il y a mille difficultés chez les philosophes à l'égard du concours de Dieu avec les créatures. Quelques-uns ont cru que la créature n'agissait point du tout; d'autres ont cru que l'action de Dieu devenait celle des créatures par leur réception, et y trouvait sa limitation. On a douté aussi quel être pouvait être l'action de Dieu; si c'était un être créé ou incréé; ou si ce n'était pas l'action même de la créature, en tant qu'elle dépend de Dieu : et la difficulté devient encore plus grande, lorsque Dieu concourt avec une créature qui lui est unie personnellement, et qui n'a qu'en lui sa subsistance ou son suppôt.

LETTRE XVIII [1].

DU MÊME AU MÊME.

MONSEIGNEUR,

JE suis d'autant plus sensible, pour mon particulier, à la perte que nous avons faite dans la mort

1 Cette lettre en suppose une précédente de Bossuet, dans laquelle le prélat répondait aux objections que Leibnitz prétendait tirer de la condamnation des monothélites dans le sixième concile, et du culte des images établi dans le second concile de Nicée. Mais nous n'avons point trouvé dans les papiers de M. de Meaux la lettre à laquelle il est visible que Leibnitz répond ici. (*Edit. de Paris.*) — Nous succédons à des chercheurs plus heureux que les savants éditeurs de Versailles, et nous publions cette lettre :

« Meaux, 27 sept. 1692.

» MONSIEUR,

» Parmi tant de belles choses dont M. Pelisson m'a régalé en m'envoyant trois de vos lettres, j'ai trouvé quelques plaintes contre moi, qui, toutes modestes qu'elles sont, n'ont pas laissé de me faire beaucoup de peine. Mais je ne puis me résoudre à me défendre contre vous. Renvoyez à M. Pelisson mon apologie, qu'il a déjà commencée avec tant de bonté, et je vous dirai seulement que je suis prêt à effacer tout ce qui vous a déplu.

» Au lieu, Monsieur, de répondre à ces plaintes, je vous dois de grands remercîments pour deux lettres que vous avez pris la peine de m'écrire. Vous me donnez une joie extrême en me disant que vous et M. l'abbé de Lonkkum étiez contents de la première vue de mes *Réflexions*. J'espère que la seconde et la troisième vous feront encore entrer plus avant dans ma pensée. Vous m'apprenez une chose qui me ravit : c'est que mon écrit sera vu non-seulement de vos incomparables princesses, mais encore d'un prince aussi éclairé et aussi sage que le vôtre. Je ne connais personne plus capable que ce grand prince d'entrer dans un dessein comme celui-ci, ni de l'appuyer davantage; et il ne reste qu'à prier celui qui tient les cœurs en sa main d'ouvrir le sien à la vérité.

» Vous me demandez, Monsieur, dans une des lettres dont

de M. Pélisson, que j'ai joui bien peu de temps d'une si belle et si importante connaissance. Il pouvait rendre de grands services au public, et ne manquait pas de lumières ni d'ardeur; et il y avait sans doute bien peu de gens de sa force. Mais enfin, il faut s'en remettre à Dieu, qui sait choisir le temps et les instruments de ses desseins, comme bon lui semble. Madame de Brinon m'a fait l'honneur de me communiquer une lettre que vous lui avez écrite, pour désabuser les gens de certains faux bruits qui ont couru. Pour moi, si j'ai cru que M. Pelisson se trompait en certains points de religion, je ne l'ai jamais cru hypocrite. J'ai aussi reçu une feuille imprimée, que M. le landgrave Erneste m'a envoyée. Je crois qu'elle est venue de France. Elle tend à justifier la mémoire de cet excellent homme contre les imputations de la Gazette de Roterdam : mais il me semble que l'auteur de la feuille n'était pas parfaitement informé, et il l'avoue lui-même. Madame de Brinon me mande que, par ordre du roi, les papiers de feu M. Pelisson sur la religion ont été mis entre vos mains. Sans doute le roi ne les pouvait mieux placer. Elle ajoute que ce qu'il avait écrit sur l'histoire de Sa Majesté, a été donné à M. Racine, qui est chargé de ce travail. J'avais moi-même quelques vues pour l'histoire du temps; et M. Pelisson, par la bonté qu'il avait pour moi, allait jusqu'à me faire espérer du secours et des informations sur le fond des choses : mais je crains que sa mort ne me prive de cet avantage, comme elle m'a privé d'autres lumières que j'attendais de sa correspondance; si ce n'est que vous, Monseigneur, ne trouviez quelque occasion d'y pourvoir.

Madame de Brinon ne me pouvait rien mander de plus propre à me consoler, que ce qu'elle me fit connaître de la bonté que vous voulez avoir, Monseigneur, de vous mettre en quelque façon à la place de M. Pelisson, quand il s'agira de me favoriser. Cependant vos bontés ont déjà assez paru à mon égard en plusieurs occasions; et je ménagerai vos grâces comme il faut, sachant que vos importantes fonctions vous laissent peu à vous-même.

C'est cette considération qui m'avait fait différer de répondre à votre lettre extrêmement obligeante, et pleine d'ailleurs de considérations importantes et instructives, pour ne pas revenir trop souvent. Maintenant je vous dirai, Monseigneur, que la réplique de M. l'abbé Molanus sera bientôt achevée. Comme il a la direction des églises du pays, il a été bien distrait; et afin de finir, il se retire exprès à son abbaye, pour quelques semaines pendant le carême, qui chez nous, suivant le vieux style, est venu cette fois bien plus tard que chez vous. Je ne renouvelle pas les petites plaintes que j'avais cru avoir sujet de faire. Il est vrai que si la censure fût

vous m'honorez, s'il ne pourrait pas y avoir des instances contraires à ce que je crois avoir été invariable dans l'Eglise, qui est qu'on a toujours maintenu ce qu'on a trouvé établi en matière de foi, car c'est ainsi qu'il le faut entendre. Je vous réponds hardiment, Monsieur, que jamais vous ne trouverez d'exemple contraire. Vous alléguez celui des monothélites, et vous demandez si, de bonne foi, on s'est toujours avisé que Jésus-Christ eût deux volontés. Cela dépend de savoir si on s'est toujours avisé qu'il y eût deux natures, la divine et l'humaine; et en toutes deux une volonté invisiblement renfermée là-dedans : on pensera aussitôt qu'il n'y a pas d'âme, que de penser que cette âme ni n'entend ni ne veut rien. On entend dire tant de Jésus-Christ : je veux, ou : je ne veux pas, dans les choses qui le regardent en qualité d'homme, qu'on ne peut douter de lui non plus que des autres hommes qu'ils ne soient voulants; ce qui est penser en termes formels qu'ils ont une volonté; et si on ne s'avise pas toujours de dire que Jésus-Christ a une volonté humaine, non plus que de dire qu'il a une âme humaine, c'est que cela se présente naturellement à l'esprit et qu'on n'a pas besoin de s'expliquer une chose si manifeste.

» Il faut que les hérétiques qui ont pu douter d'une vérité si sensible aient fait à leur esprit de ces violences que se font ceux que leur orgueil ou leur curiosité embrouille et confond. Pour ce qui regarde les images, qui est le second exemple que vous produisez, il est bien certain que nos Pères, qui tinrent le concile de Francfort, et qui s'opposèrent si longtemps au concile de Nicée, ne le rejetèrent que sur un malentendu; car c'est un fait bien constant qu'ils honoraient les reliques et qu'ils adoraient la croix de ce genre d'adoration que le concile second de Nicée a établi pour les images. Il n'y a personne qui ne sache ce que le fameux Anastase, bibliothécaire de l'Eglise romaine, leur reprochait : « Vous voulez bien, disait-il, vous prosterner devant l'image de la croix, et vous ne voulez pas en faire autant devant l'image de Jésus-Christ même! Est-ce donc que sa croix vous paraît d'une plus grande dignité que sa personne, ou que l'image de l'une soit plus digne de vénération que celle de l'autre? » Il est donc clair que dans le fond ils recevaient ce culte relatif, qui faisait la question de ces temps-là. S'ils rejetaient le concile de Nicée, c'est qu'ils croyaient, comme ils le déclarent dans le concile de Francfort, qu'on y adorait les images comme on y adorait la Trinité; c'était donc visiblement un malentendu, dont aussi on est revenu naturellement quand on a bien compris le vrai état de la question. La diversité qui était dans le surplus n'était que pure discipline, et on voit par ce qui vient d'être dit, ce qui est incontestable entre personnes de bonne foi, qu'ils étaient d'accord du fond. Du reste, le concile de Nicée second n'était pas encore reconnu. Nos Pères n'y avaient pas assisté, et de tous les évêques d'Occident, le Pape fut le seul qu'on y appela. C'est donc un de ces conciles qui n'a été réputé pour général que par le consentement subséquent, encore qu'il ne le fût dans son origine non plus que beaucoup d'autres qui ont été depuis très-reçus. Ainsi, je vous dirai encore une fois, Monsieur, que la maxime est constante, qu'en matière de dogme de foi, ce qui a été cru un jour, l'a été et le sera toujours; autrement la chaîne de la succession serait rompue, l'autorité anéantie et la promesse détruite. Je vois, Monsieur, dans votre lettre à M. Pelisson, que vous croyez que je n'ai pas voulu expliquer tout ce que je sais sur ce que vous m'avez objecté du concile de Bâle. Je vous assure que j'ai dit très-sincèrement tout ce que j'avais dans le cœur. Encore l'ai-je prouvé par les Actes. J'ai dit que le nouvel examen et la nouvelle discussion que le concile de Bâle voulait faire du décret de Constance étaient une discussion et un examen, non de doute, mais de plus grand éclaircissement; j'ai rapporté les paroles où le concile s'explique ainsi et en mêmes termes. Qu'y a-t-il donc à dire à cela? Rien du tout, Monsieur, et vous le direz comme moi quand il vous plaira de vous élever au-dessus de la prétention; mais il faut que Dieu s'en mêle, et j'espère qu'il le fera : il a mis dans les esprits de nos Cours de trop favorables dispositions. M. l'abbé de Lonkkum a fait des pas très-essentiels, vous-même, vous pensez trop bien de l'autorité des conciles pour demeurer en si beau chemin. Tout ce qui peut rester de difficulté est infiniment au-dessous de celles qui sont résolues par les expositions de M. l'abbé et par la propre *Confession d'Augsbourg* et nos autres livres symboliques. Je trancherai hardiment le mot : il faut, ou fermer les yeux aux conséquences les plus naturelles, ou sortir du luthéranisme; il faut, dis-je, ou faire des pas vers nous, ou reculer en arrière, ce que Dieu ne permettra pas. Ne craignez point, Monsieur, qu'on demeure court de notre côté. Vous dites à M. Pelisson que s'il ne s'agissait que d'exposition, j'aurais tout gagné, et j'ose vous dire, Monsieur, que ce n'est que de cela qu'il s'agit. Les difficultés sont résolues dans le fond par les principes posés de votre côté; il n'y a plus qu'à en faire l'application, et vous serez catholique. Ne vous lassez donc point, Monsieur, de travailler à cet ouvrage, et je vous promets que nous ne nous lasserons point de vous seconder. C'en est trop, mais je n'ai pu refuser ces réflexions à vos lettres...

Je suis, de toute mon âme, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. Bénigne, *évêque de Meaux.*

allée au général, sans me frapper nommément en particulier, je n'aurais pas eu besoin d'apologie.

Quand j'accorderais cette observation, qu'on a toujours maintenu ce qu'on a trouvé établi en matière de foi, cela ne suffirait pas pour en faire une règle pour toujours. Car enfin, les erreurs peuvent commencer une fois à régner tellement, qu'alors on sera obligé de changer de conduite. Je ne vois pas que les promesses divines infèrent le contraire. Cependant l'observation même, qui est de fait, me paraît encore douteuse. Par exemple, je tiens que toute l'ancienne Eglise ne croyait pas le culte des images permis : et si quelqu'un des anciens martyrs revenait ici, il se trouverait bien surpris. Cependant l'Orient ayant changé peu à peu là-dessus, ce dogme combattu longtemps, par l'inclination qui porte les hommes à l'extérieur, a été enfin renversé par le second concile de Nicée, qui sert de contes pour appuyer sa prétention : et malgré la meilleure partie de l'Occident, qui s'y opposait dans le concile de Francfort, Rome donna là-dedans. Votre remarque, Monseigneur, sur le concile de Nicée, est considérable. L'argument *ad hominem* d'Anastase le bibliothécaire, pris de l'adoration de la croix déjà reçue, prouve seulement que les abus s'autorisent les uns les autres. On avait été plus facile sur la croix, d'autant que ce n'est pas la ressemblance d'une chose vivante : par après on a joint l'image ou effigie de Jésus-Christ à la croix pour l'adorer; et enfin on s'est laissé aller jusqu'aux images des simples créatures, en adorant celles des saints; ce qui était le comble. J'ai de la peine à croire que les Pères de Francfort eussent permis le culte des images, sous condition d'une adoration inférieure. Ils ont donc tort de n'avoir pas marqué qu'ils entraient dans un tempérament, qui se présentait naturellement à ceux qui y avaient de l'inclination. Mais ils jugeaient tout autrement : ils croyaient, *principiis esse obstandum*. Si on l'avait fait de bonne heure, le christianisme ne serait point devenu méprisable dans l'Orient, et Mahomet n'aurait point prévalu.

L'autre question était : si l'on n'a pas reçu quelquefois des sentiments, comme de foi, qui n'étaient pas établis auparavant. J'avais apporté l'exemple de la condamnation des Monothélites. Vous répondez, Monseigneur, qu'accordant que Jésus-Christ a véritablement la nature humaine aussi bien que la divine, il fallait accorder qu'il a deux volontés. Mais voilà une autre question, sur la conséquence de laquelle les plus habiles gens de ce temps-là ne demeuraient point d'accord. Il s'agit du dogme même, s'il était établi : de plus, la conséquence souffre bien des difficultés, et dépend d'une discussion profonde de métaphysique, et je suis comme persuadé que si la chose n'avait été décidée, les scolastiques se seraient trouvés partagés sur cette question. Il ne s'agit pas de la volonté *in actu primo*, qui est une faculté inséparable de la nature humaine; mais de l'action de vouloir, *quæ potest indigere complemento à sustentante Verbo; ita ut ab utrâque resultet unica actio, cùm dici soleat actiones esse suppositorum.*

Quant au concile de Bâle, il lui était permis de parler comme vous dites, Monseigneur; et si l'on faisait un traité semblable avec les protestants, il serait permis à chaque parti de dire, que la discussion future des points qui resteraient à décider, serait une discussion d'éclaircissement, et non pas de doute; chacun ayant la croyance que l'opinion qu'il tient véritable prévaudra. Ce serait donc assez que vos messieurs fissent ce qu'on fit à Bâle. J'ai cru que la seule exposition ne suffisait pas; entre autres, parce qu'il y a des questions qui ne sont pas de théorie seulement, mais encore de pratique. J'avoue aussi, monseigneur, que je ne vois pas comment de certains principes accordés, il s'ensuive qu'on doive tout accorder de votre côté : au contraire, j'ose dire que je crois voir clairement l'obligation où l'on est d'offrir ce que fit le pape Eugène avec le concile de Bâle, à l'égard des calixtins. En vérité, je ne crois pas qu'autrement il y ait moyen de venir à une réunion, qui soit sans contrainte. Cependant il faut pousser la voie de l'exposition aussi loin qu'il est possible, et je ne crois pas que personne vous y surpasse. Aussi M. Molanus tâchera de vous y seconder; et pour moi, je contribuerai au moins par mes applaudissements, ne le pouvant pas par mes lumières trop courtes[1]. Je suis avec un attachement parfait, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 29 mars 1693.

LETTRE XIX.

DU MÊME AU MÊME.

MONSEIGNEUR,

JE me rapporte à une lettre assez ample, que je me suis donné l'honneur de vous écrire il y a quelque temps. Je croyais cependant vous envoyer la réponse de M. l'abbé de Lokkum; et en effet, j'en ai lu déjà la plus grande partie. Mais comme il est souvent très-occupé, ayant la direction de notre consistoire et de tant d'églises, il n'a pas encore pu finir. Ce sera pourtant dans peu; car il se presse effectivement pour cela le plus qu'il peut. La réponse sera bien ample, et contiendra bien de bonnes choses.

En attendant cet ouvrage, qui sera *gravis armaturæ miles*, je vous envoie, Monseigneur, *velilitem quemdam*. C'est ma réponse au discours de M. l'abbé Pirot, touchant l'autorité du concile de Trente, que je soumets aussi à votre jugement, et vous supplie de la lui faire tenir. Je suis avec beaucoup de zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

Ce 5 juin 1693.

LETTRE XX.

DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

MADAME la duchesse de Brunswick m'a envoyé, Monseigneur, cette grande lettre de M. Leibnitz; elle souhaiterait fort que Votre Grandeur voulût y répondre. Je crains que M. Leibnitz n'embarrasse sa foi par ses subtilités, et qu'il ne veuille aussi essayer de vous faire parler à un autre qu'à lui sur le concile de Trente : car assurément ce que vous lui en avez dit, et M. Pirot aussi, lui devrait suf-

1. La fin de cette lettre contenait des observations sur des idées philosophiques, étrangères au projet de réunion : on les a supprimées comme inutiles. (*Edit. de Paris.*)

fire. J'ai mandé toujours d'avance à cette duchesse, qui est fort goûtée des protestants, que la matière du concile de Trente était épuisée et décidée entre Votre Grandeur et M. Leibnitz; que s'il était de bonne foi, il n'avait qu'à lui montrer ce que vous aviez pris la peine de lui en écrire; que vous n'auriez rien davantage à lui dire là-dessus. Mais comme je doute fort qu'il montre à Son Altesse Sérénissime ce que Votre Grandeur lui en a écrit, et M. Pirot aussi, avant que notre illustre ami M. Pelisson fût mort; je vous supplie très-humblement, Monseigneur, de me faire l'honneur de m'écrire quelque chose là-dessus, que je puisse envoyer en Allemagne, à madame la duchesse de Brunswick; afin qu'elle voie que je n'ai pas manqué de vous envoyer la lettre de M. Leibnitz, comme elle me l'a ordonné, et qu'elle puisse elle-même savoir à quoi s'en tenir sur le concile de Trente. Elle m'écrit qu'elle est fort surprise d'apprendre qu'il n'est pas reçu en France; aussi bien sur les dogmes que sur la politique. Je serais très-fâchée, dans l'estime et l'amitié que j'ai pour cette duchesse, et dans l'intégrité où je connais sa foi, qu'on la pût séduire en ce dangereux pays sur la moindre chose. C'est ce qui fait, Monseigneur, que j'ai recours à vous; afin que vous lui donniez quelque antidote contre ce poison. Je m'aperçois que M. Leibnitz a des correspondances avec quelques docteurs, qui l'instruisent de tout, bien ou mal : c'est ma pensée; peut-être que je me trompe; mais il me semble que ce jugement n'est point téméraire. Je vous demande toujours la continuation de votre bienveillance.

Ce 5 août[1].

LETTRE XXI.

RÉPONSE DE LEIBNITZ AU MÉMOIRE DE L'ABBÉ PIROT.

TOUCHANT L'AUTORITÉ DU CONCILE DE TRENTE[2].

I. LA dissertation de M. l'abbé Pirot sur l'autorité du concile de Trente en France, ne m'a point paru prolixe; et quand j'étais à la dernière feuille, j'en cherchais encore d'autres. Il y a plusieurs faits importants éclaircis en aussi peu de mots qu'il est possible; et les discussions des faits demandent plus d'étendue que les raisonnements. Je lui suis infiniment obligé de la peine qu'il a prise, principalement pour mon instruction, lui qui est si capable d'instruire le public. Je souhaiterais qu'il me fût possible, dans l'état de distraction où je me trouve maintenant, d'entrer assez avant dans cette discussion des faits pour profiter davantage de ses lumières; mais ne pouvant pas aller si loin, je m'attacherai principalement aux conséquences qu'on en tire.

II. Le concile de Trente a eu deux buts; l'un, de décider ou de déclarer ce qui est de foi et de droit divin; l'autre, de faire des réglements ou lois positives ecclésiastiques. On demeure d'accord, de part et d'autre, que les lois positives tridentines ne sont pas reçues en France sur l'autorité du concile, mais par des constitutions particulières ou réglements du royaume : et sur ce que le concile de Trente décide comme de foi ou de droit divin, M. l'abbé Pirot m'assure qu'il n'y a point de catholique romain en France qui ne l'approuve; et je veux le croire. On demandera donc en quoi je ne suis pas encore tout à fait convaincu; le voici : c'est premièrement qu'on peut tenir une opinion pour véritable, sans être assuré qu'elle est de foi. C'est ainsi que le clergé de France tient les quatre propositions, sans accuser d'hérésie les docteurs italiens ou espagnols, qui sont d'un autre sentiment : secondement, qu'on peut approuver comme de foi tout ce que le concile a défini comme tel, non pas en vertu de la décision de ce concile, ou comme si on le reconnaissait pour œcuménique; mais parce qu'on en est persuadé d'ailleurs. Troisièmement, quand il n'y aurait point de particulier en France qui osât dire qu'il doute de l'œcuménicité du concile de Trente, cela ne prouve point encore que la nation l'a reçu pour œcuménique. Les lois doivent être faites dans les formes dues. Ces mêmes personnes, qui, maintenant qu'elles sont dispersées, paraissent être dans quelque opinion, pourraient se tourner tout autrement dans l'assemblée. On en a des exemples dans les élections et dans les jugements rendus par quelques tribunaux ou parlements, dont les membres sont entrés dans le conseil avec des sentiments bien différents de ceux que certains incidents ont fait naître dans la délibération même. C'est aussi en cela que le Saint-Esprit a privilégié particulièrement les assemblées tenues en son nom, et que la direction divine se fait connaître : et cette considération a même quelque lieu dans les affaires humaines. Par exemple, quand un roi de la Grande-Bretagne voulut amasser les voix des provinces pour trouver là dedans un préjugé à l'égard du parlement, cette manière de savoir la volonté de la nation ne fut point approuvée; d'autant que plusieurs n'osent point se déclarer quand on les interroge ainsi, et que les cabales ont trop beau jeu; outre que les lumières s'entre-communiquent dans les délibérations communes.

III. Pour éclaircir davantage ces trois doutes, qui me paraissent très-raisonnables, je commencerai, par le dernier, savoir, par le défaut d'une déclaration solennelle de la nation. M. l'abbé Pirot donne assez à connaître qu'il a du penchant à ne pas croire qu'il y ait jamais eu un édit de Henri III, touchant la réception du concile de Trente en ce qui est de foi. Un acte public de cette force ne serait pas demeuré dans le silence; les registres et les auteurs en parleraient : cependant il n'y a que M. de Marca seul qui dise l'avoir vu, à qui la mémoire peut avoir rendu ici un mauvais office. Mais quand il y aurait eu une telle déclaration du roi, il la faudrait voir, pour juger si elle ordonne proprement que le concile de Trente doit être tenu pour œcuménique; car autre chose est recevoir la foi du concile, et recevoir l'autorité du concile.

IV. Quant à la profession de foi de Henri IV, je parlerai ci-dessous de celle qu'il fit à Saint-Denis; et cependant j'accorde que la seconde, que MM. du Perron et d'Ossat firent en son nom à Rome, a été conforme incontestablement au formulaire de Pie IV. Je ne veux pas aussi avoir recours à la chicane, comme si le roi eût révoqué ou modifié, par quelque acte inconnu ou réservation cachée, ce qui avait été fait par lesdits du Perron et d'Ossat; bien

1. Cette lettre ne marque point l'année où elle a été écrite; mais il nous paraît que c'est ici sa vraie place. (*Edit. de Deforis.*)
2. On n'a pu recouvrer ce mémoire.

qu'il y ait eu bien des choses dans cette absolution de Rome, qui sont de dure digestion; et particulièrement cette prétendue nullité de l'absolution de l'archevêque de Bourges, dont je ne sais si l'Eglise de France demeurera jamais d'accord : comme si les papes étaient juges et seuls juges des rois, et d'une manière toute particulière à l'égard de leur orthodoxie. Dirons-nous que, par cette ratification, Henri IV a soumis les rois de France à ce joug? Je crois que non, et je m'imagine qu'on aura recours ici à la distinction entre ce qu'un roi fait pour sa personne, et entre ce qu'il fait pour sa couronne; entre ce qu'il fait dans son cabinet, et entre ce qu'il fait *ex throno;* pour avoir un terme qui réponde ici à ce que le pape fait *ex cathedrâ*. Un pape pourra faire une profession de sa foi, sans qu'il déclare *ex cathedrâ* la volonté qu'il a de la proposer aux autres. Nous savons assez le sentiment du pape Clément VIII sur la matière *de auxiliis;* il s'est assez déclaré contre Molina : mais les Jésuites, qui tiennent le pape infaillible, lorsqu'il prononce *ex cathedrâ*, ne jugent pas que celui-ci ait rien prononcé contre eux; et on en demeure d'accord. Ainsi la profession de Henri IV ne saurait avoir la force d'une déclaration du royaume de France à l'égard de l'œcuménicité du concile de Trente : elle prouve seulement que Henri IV en son particulier, ou plutôt ses procureurs ont déclaré tenir le concile de Trente pour œcuménique; et ce n'est qu'un aveu de son opinion là-dessus. Ainsi je n'ai pas besoin d'appuyer ici sur la clause qui le dispense de l'obligation de porter ses sujets à la même foi; sachant bien que ce ne fut qu'à l'occasion des religionnaires que le pape l'en dispensa, bien qu'en effet la dispense soit générale, et qu'il ne faille pas juger des actes solennels par leur occasion, mais par leur teneur précise; surtout *in iis quæ sunt stricti juris, nec amplianda, nec restrigenda*, tel qu'est ce qui emporte l'introduction d'une nouvelle décision dans l'Eglise à l'égard des articles de foi. Mais encore, quand le roi se serait obligé de porter ses sujets à la récognition de l'autorité œcuménique du concile de Trente, sans en excepter d'autres que les religionnaires, ce ne serait pas une déclaration du royaume, mais une obligation dans le roi, de faire ce qu'il pourrait raisonnablement pour y porter son peuple; ce qui n'exclurait nullement une assemblée des Etats, ou au moins des notables des trois Etats.

V. Quand il n'y aurait point eu autrefois de déclaration solennelle de la France contre le concile de Trente, il semble néanmoins qu'il faudrait toujours une déclaration solennelle pour ce concile, afin que son autorité y soit établie, à cause des doutes où le monde a toujours été là-dessus. Ainsi quand j'ai dit que la déclaration solennelle doit être levée par une autre déclaration solennelle, c'est seulement pour aggraver cette nécessité. Et quand ces déclarations solennelles contraires auraient quelque défaut de formalité, cela ne nuirait pas à mon raisonnement. Car il ne s'agit pas ici de l'établissement de quelque droit, ou qualité de droit; mais seulement de ce qui fait paraître la volonté des hommes : à peu près comme un testament défectueux ne laisse pas de marquer la volonté du testateur. Ainsi l'esprit de la nation, ou de ceux qui la représentent, paraissant avoir été contraire au concile de Trente, on a d'autant plus besoin d'une déclaration bien expresse, pour marquer le retour et la repentance de la même nation.

VI. Mais considérons un peu les actes publics, faits de la part de la France contre ce concile, tirés des Mémoires que MM. du Puy ont publiés. Le premier acte est la protestation du roi Henri II, lue dans le concile même par M. Amiot. Le roi y déclare tenir cette assemblée sous Jules III, pour une convention particulière, et nullement pour un concile général. M. Amiot avait une lettre de créance du roi pour être ouï dans le concile; et cela autorise sa protestation, bien que ladite lettre ne parlât point de la protestation : ce qu'on fit exprès sans doute, pour empêcher les Pères de rejeter d'abord la lettre, et de renvoyer le porteur sans l'entendre : et apparemment il ne voulut point entendre la réponse du concile, parce qu'il ne s'attendait à rien de bon : aussi n'avait-il rien proposé qui demandât une réponse. Ensuite de cette protestation, les Français ne se trouvèrent point à cette convocation, et ne reconnurent pas les six séances tenues sous Jules III; tout comme les Allemands ne reconnurent point ce qui s'était fait auparavant sous Paul III, après la translation du concile fait malgré l'empereur. Nous verrons après si cette protestation a été levée ensuite. Or, dans les séances contestées par les Français, on avait entrepris de régler des points fort importants, comme sont l'Eucharistie et la Pénitence; et M. l'abbé Pirot le reconnaît lui-même.

VII. La seconde protestation des Français fut faite dans la troisième convocation sous Pie IV, à cause de la partialité que le pape et le concile témoignaient pour l'Espagne à l'égard du rang; et les ambassadeurs de France se retirèrent à Venise, tant à cause de cela, que parce qu'on n'avait pas assez d'égard à Trente à l'autorité du roi, aux libertés de l'Eglise gallicane, et à l'opposition que les Français faisaient à la prétendue continuation du concile; soutenant toujours que ce qui avait été fait sous Jules III ne devait pas être reconnu, et que la convocation sous Pie IV était une nouvelle indiction. Il est vrai que les prélats français restèrent au concile, et donnèrent leur consentement à ce qui y fut arrêté, et même à ce qui avait été arrêté dans les convocations précédentes, sans excepter ce qui s'était fait sous Jules III. Mais on voit cependant que les ambassadeurs du roi n'approuvaient ni ce que faisait le concile, ni la qualité qu'il prenait : et bien que la harangue sanglante que M. du Ferrier, un des ambassadeurs, avait préparée, n'ait pas été prononcée, elle ne laisse pas de témoigner les sentiments de l'ambassade et l'état véritable des choses, que les hommes ne découvrent souvent que dans la chaleur des contestations. Elle dit : *Cùm tamen nihil à vobis, sed omnia magis Romæ quàm Tridenti agantur, et hæc, quæ publicantur magis Pii IV placita, quàm Concilii Tridentini decreta jure existimentur, denuntiamus ac testamur, quæcumque in hoc Concilio, hoc est Pii IV motu decreta sunt et publicata, decernentur et publicabuntur, ea neque Regem Christianissimum probaturum, neque Ecclesiam Gallicanam pro decretis œcumenicæ Synodi habituram.* Il est vrai que la même harangue devait déclarer le rappel des

prélats français, qui ne fut point exécuté : mais quoiqu'on en soit venu à des tempéraments, pour ne pas rompre la convocation ; la vérité du fait demeure toujours; que la France ne croyait pas cette convocation assez libre pour avoir la qualité de concile œcuménique.

La protestation que MM. Pibrac et du Ferrier, ambassadeurs de France, ont faite ensuite, avant que de se retirer, déclare formellement qu'ils s'opposent aux décrets du concile. Il est vrai qu'ils allèguent pour raison le peu d'égard qu'on a pour la France, et pour les rois en général : mais quoique la raison soit particulière, l'opposition ne laisse pas d'être générale. De dire que cet acte n'ait pas été fait au nom du roi, c'est à quoi je ne vois point d'apparence : car les ambassadeurs n'agissent pas en leur nom dans ces rencontres : ils n'ont pas besoin d'un nouveau pouvoir ou aveu pour tous les actes particuliers. Le roi leur ordonnant de demeurer à Venise, a approuvé publiquement leur conduite; et les sollicitations du cardinal de Lorraine pour les faire retourner au concile, furent sans effet; outre qu'on reconnaît qu'ils avaient ordre du roi de protester et de se retirer. On a laissé les prélats français pour éviter le blâme, et pour donner moyen au pape et au concile de corriger les choses insensiblement et sans éclat, en rétablissant dans le concile la liberté des suffrages, et tout ce qui était convenable pour lui donner une véritable autorité. Le défaut d'enregistrement de la protestation faite par M. du Ferrier, et le refus qu'il fit d'en donner copie, ne rend pas la protestation nulle; et on ne peut pas même dire qu'un tel acte demeure comme en suspens, jusqu'à ce qu'on trouve bon de l'enregistrer, et d'en communiquer les copies; puisqu'il porte lui-même avec soi toutes les solennités nécessaires pour subsister. Le refus des copies vint apparemment de ce qu'on voulait adoucir les choses, et dorer la pillule, et encore pour ne pas donner sujet à des contestations nouvelles. C'est ainsi que les ambassadeurs de Bavière et de Venise, ayant protesté dans le même concile l'un contre l'autre, à cause du rang contesté entre eux, refusèrent d'en donner copie, comme le cardinal Pallavicin le rapporte. Mais quand la protestation serait nulle à cause des défauts de formalité, j'ai déjà dit que le sentiment des ambassadeurs et de la cour ne laisse pas de marquer la vérité des choses; et les lettres que les ambassadeurs écrivirent de Venise au roi, font connaître qu'ils ne trouvaient pas à propos de retourner à Trente, et d'assister à la conclusion du concile, pour ne pas paraître l'approuver, et pour ne pas donner la main à la prétendue continuation, ni aller contre la protestation de Henri II, outre les autres raisons qu'ils allèguent dans leur lettre au roi Charles IX.

VIII. La ratification du concile entier et de toutes ses séances, depuis le commencement jusqu'au dernier acte, faite en présence des prélats français, et de leur consentement, sans excepter même les sessions tenues sous Jules III sans les Français, contre la protestation de Henri II, ne suffit pas, à mon avis, pour lever les oppositions de la nation française. Ces prélats n'étaient point autorisés à venir à l'encontre de la déclaration de la nation faite par le roi. Leur silence et même leur consentement peut témoigner leur opinion; mais non pas l'approbation de l'Eglise et nation gallicane. La conduite du cardinal de Lorraine n'a pas été approuvée; et les autres furent entraînés par son autorité : outre que ces sortes de ratifications *in sacco*, en général et sans discussion, ou pour parler avec nos anciens jurisconsultes, *per aversionem*, sont sujettes à des surprises et à des subreptions. Il fallait reprendre toutes les matières qui avaient été traitées en l'absence de la nation française, aussi bien que les matières traitées en l'absence de la nation allemande; et après une délibération préalable, faire des conclusions convenables, pour suppléer au défaut de l'absence de ces deux grandes nations.

IX. Tout ce que je viens de dire, depuis le troisième paragraphe, tend à justifier ce que j'ai dit de la déclaration solennelle de la nation, qui, bien loin de se trouver pour l'autorité du concile, se trouve plutôt contraire à son autorité, quand même j'accorderais que les particuliers ont été et sont persuadés que ce concile est véritablement œcuménique. Cependant je ne vois rien encore qui m'oblige d'accorder cela : assurément ce n'était pas le sentiment de MM. Pibrac et du Ferrier. Il semble qu'on reconnaît aussi que ce n'était pas celui du feu président de Thou, ni de MM. du Puy. J'ai vu des objections d'un auteur catholique romain, contre la réception du concile de Trente, faite pendant la séance des Etats, l'an 1615, avec des réponses assez emportées, le tout inséré dans un volume manuscrit, sur l'assemblée du clergé de l'an 1614 et 1615.

Ces objections marquent assez que l'auteur ne tient pas ce concile pour œcuménique; à quoi l'auteur des réponses n'oppose que des pétitions de principes. J'ai lu ce que les députés du tiers-état ont opiné entre eux sur l'article du concile. Quelques-uns demeurent en termes généraux, refusant d'entrer en matière, soit parce qu'on était sur le point de finir leurs cahiers, qu'ils devaient présenter au roi, soit, disent-ils, parce que les Français ne sont pas à présent plus sages qu'ils étaient il y a soixante ans; et que leurs prédécesseurs apparemment avaient eu de bonnes raisons de ne pas consentir à la réception du concile, qu'on n'avait pas maintenant le loisir d'examiner. Quelques-uns disent qu'on reçoit la foi du concile de Trente; mais non pas les réglements de discipline. J'ai remarqué qu'il y en a eu un, et il me semble que c'est Miron lui-même, président de l'assemblée, qui dit, en opinant, que le concile est œcuménique; mais que cela nonobstant, il n'est pas à propos maintenant de parler de sa réception. Cependant je ne vois pas que d'autres en aient dit autant. Charles du Moulin, auteur catholique romain, et fameux jurisconsulte, a écrit positivement, si je ne me trompe, contre l'autorité du concile de Trente : ce qui a fait que les Italiens l'ont pris pour protestant; et que ses livres sont tellement *inter prohibitos primæ classis*, que j'ai vu que lorsqu'on donne licence à Rome de lire des livres défendus, Machiavel et du Moulin sont ordinairement exceptés. L'on en trouvera sans doute encore bien d'autres déclarés contre le concile. M. Vigor en paraît être, et peut-être M. de Launoi lui-même, à considérer son livre, *De potestate Regis circa validitatem matrimonii* : et les modernes,

qui se rapportent aux raisons et considérations de leurs ancêtres, témoignent assez de laisser au moins ce point en suspens. La faiblesse du gouvernement, sous Catherine de Médicis et ses enfants, a fait que le clergé, de son autorité privée, a introduit en France la profession de foi de Pie IV, et obligé tous les bénéficiers, et ceux qui ont droit d'enseigner, de faire cette profession; par une entreprise semblable à celle qui porta messieurs du clergé, dans leur assemblée de 1615, à déclarer, quant à eux, le concile de Trente pour reçu. Je crois que messieurs des conseils et parlements, et les gens du roi dans les corps de justice, n'approuvent guère ni l'un ni l'autre.

X. Or, pour revenir enfin à ma première distinction, ces catholiques romains, qui doutent de l'autorité du concile de Trente, peuvent pourtant demeurer d'accord de tout ce qu'il a défini comme de foi. Ils peuvent approuver la foi du concile de Trente, sans recevoir le concile de Trente pour règle de foi; et ils peuvent même approuver les décrets du concile, sans approuver qu'on y attache les anathèmes, ni qu'on exige des autres l'approbation des mêmes décrets, sous peine d'hérésie. Car on n'est pas hérétique quand on se trompe sur un point de fait, tel qu'est l'autorité d'un certain concile prétendu œcuménique. C'est ainsi que les ultramontains et citramontains ont été et sont en dispute, touchant les conciles de Constance et de Bâle, ou au moins touchant leurs parties, et touchant celui de Pise et le dernier de Latran. Et apparemment la reine Catherine de Médicis, avec son conseil, était dans le sentiment que je viens de dire sur le concile de Trente, lorsque, pour donner raison du refus qu'elle fit de la réception de ce concile, elle allégua qu'il empêcherait la réunion des protestants, comme M. l'abbé Pirot l'avoue, et reconnaît que le prétexte était beau; marque qu'elle désirait un concile plus libre, plus autorisé, et plus capable de donner satisfaction aux protestants, et qu'alors la difficulté n'était pas seulement sur la discipline.

XI. Cela peut suffire maintenant, sur ce que M. l'abbé Pirot dit dans son discours, de l'autorité du concile de Trente en France. Je vois qu'il suppose qu'en Allemagne tout le concile de Trente passe pour œcuménique, nonobstant les oppositions que l'empereur Charles V avait faites contre la translation du concile. Cependant ayant été autrefois moi-même au service d'un électeur de Mayence, qui est le premier prélat de l'Allemagne, et dont la juridiction ecclésiastique est la plus étendue; j'ai appris que le concile de Trente n'a pas encore été reçu dans l'archidiocèse de Mayence, ni dans les évêchés qui reconnaissent cet archevêque. Je crois l'avoir entendu de la bouche du feu électeur Jean-Philippe, dont le savoir et la prudence sont connus. La même chose m'a été confirmée par ses ministres. Je ne suis pas bien informé de ce qui s'est fait dans les autres églises métropolitaines d'Allemagne : mais je suis porté à en croire autant de quelques-unes; parce qu'autrement il aurait fallu des synodes provinciaux pour cette introduction, dont cependant on n'a point de connaissance.

XII. Au reste, les protestants ont publié plus d'une fois les raisons qu'ils avaient de ne pas déférer à ce concile. Je n'y veux point entrer; et je dirai seulement ici, qu'outre l'opposition faite par l'empereur Charles V contre ce qui s'était passé à Boulogne, il fallait que Pie IV tâchât de faire remettre les choses, à l'égard des Allemands, aux termes où Charles V les avait mises, lorsque les ambassadeurs et les théologiens des protestants allaient à Trente : ce qui ayant été sans suite, à cause de la guerre survenue, devait être par après réintégré. Mais la cour de Rome était bien aise de s'en être dépêtrée; et ce fut avec une étrange précipitation que les grandes controverses furent dépêchées à Trente par une troupe de gens dévoués à Rome, et peu zélés pour le véritable bien de l'Eglise, qui appréhendaient davantage de choquer Scot ou Cajétan, que d'offenser irréconciliablement des nations entières. Car ils se moquaient des peuples éloignés, qui ne les touchaient guère, pendant qu'ils ménageaient des moines; parce qu'il y en avait beaucoup dans leur assemblée, et qu'ils les voyaient considérés dans les pays d'où étaient les prélats qui remplissaient le concile. Ainsi ces messieurs ne faisaient pas la moindre difficulté de trancher net sur des questions de la dernière importance, qui étaient en controverse avec les protestants, et que les anciens Pères n'avaient pas osé déterminer, et parlaient ambigument et avec beaucoup de réserve, de ce qui était en dispute entre les scolastiques.

XIII. Il semble même qu'ils voulaient profiter de ces moments favorables, que les temps et les conjonctures leur fournissaient, lorsque les protestants et presque toutes les nations du Nord étaient absentes, aussi bien que les Grecs et les Orientaux; qu'il y avait un roi d'Espagne entêté des moines, dont les sentiments étaient bien éloignés de ceux de l'empereur son père; et que la France était gouvernée par une femme italienne et par les princes de la maison de Lorraine, qui avaient leur but. Ainsi ces prélats, Italiens pour la plupart, toujours entêtés de certaines opinions chimériques; que les autres sont des barbares, et qu'il appartient à eux de gouverner le monde; bien aises d'avoir les coudées franches, et de voir en quelque façon, dans l'opinion de bien des gens, le pouvoir de l'Eglise universelle déposé entre leurs mains; au lieu qu'à Constance et à Bâle les autres nations balançaient fort et obscurcissaient même l'autorité des Italiens : ces prélats, dis-je, soutenus et animés par la direction de Rome, taillèrent en plein drap, et firent des décisions à outrance à l'égard de la foi, sans vouloir ouïr des oppositions; et au lieu d'une réforme véritable des abus dominants dans l'Eglise, ils consumèrent le temps en des matières qui ne touchaient que l'écorce, pour se tirer bientôt d'affaire et apaiser le monde, qui avait été dans l'attente de quelque chose de grand de la part de ce concile. Aussi peut-on dire que bien des choses empirèrent quand il fut terminé; que Rome triomphait de joie d'être sortie sans dépens de cette grande affaire, et d'avoir maintenu toute son autorité; que l'espérance de la réconciliation fut perdue; que les abus jetèrent des racines plus fortes; que les religieux, par le moyen des confréries et de mille inventions, portèrent la superstition plus loin qu'elle n'avait jamais été, au grand déplaisir

des personnes bien intentionnées; que personne n'osa plus ouvrir la bouche, parce qu'on le traitait d'abord d'hérétique; au lieu qu'auparavant, des Erasme et des Vivès, tout estimés qu'ils étaient dans l'Eglise romaine, n'avaient pas laissé de s'ouvrir sur les erreurs et les abus des moines et des scolastiques, qu'on vit alors canonisés, tandis que plusieurs honnêtes gens et bons auteurs furent marqués au coin de l'hérésie par ces nouveaux juges. La France presque seule alors pouvait et devait maintenir la liberté de l'Eglise, contre cette conspiration d'une troupe de prélats et de docteurs ultramontains, qui étaient comme aux gages des légats du Pape : mais la faiblesse du gouvernement, et l'ascendant du cardinal de Lorraine, lièrent les mains aux bien intentionnés. Cependant Dieu voulut que la victoire ne fût pas entière; que le génie libre de la nation française ne fût pas tout à fait supprimé; et que nonobstant les efforts des papes et du cardinal de Lorraine, la réception du concile ne passât jamais.

XIV. Quelqu'un dira qu'on n'a pas besoin du consentement des nations; que les seuls prélats ou évêques convoqués par le pape, sont de l'essence d'un concile œcuménique; et que ce qu'ils décident doit être reçu, sous peine de damnation éternelle, comme la voix du Saint-Esprit, sans s'arrêter aux intérêts des couronnes ou nations. Il semble que c'était le sentiment de l'évêque de Beauvais, dans la harangue qu'il fit aux députés du tiers-état, l'an 1615. C'est aussi l'opinion de l'auteur des Réponses pour la réception du concile, contre les objections dont j'ai parlé ci-dessus : et même les ambassadeurs de France, retirés à Venise, écrivirent au roi leur maître, que les ambassadeurs n'assistaient pas aux anciens conciles; et quelques députés du tiers-état disent en opinant, que les conciles n'ont pas besoin de réception, et s'étonnent qu'on la demande : mais c'est pour éviter cette réception qu'ils le disent.

Je réponds qu'il semble en effet que les seuls évêques ou pasteurs des peuples doivent avoir voix délibérative et décisive dans les conciles : mais cela ne se doit point prendre avec cette précision métaphysique, que les affaires humaines n'admettent point. Il faut des préparatifs avant que de venir à ces délibérations décisives; et les puissances séculières, en personne ou par leurs ambassadeurs, y doivent avoir une certaine concurrence à l'égard de la direction. Il est convenable que les prélats soient autorisés des nations, et même que les prélats se partagent et délibèrent par nation; afin que chaque nation faisant convenir ceux de son corps, et communiquant avec les autres, on prépare le chemin à l'accord général de toute l'assemblée. C'est ainsi qu'on en usa à Constance; et je me suis étonné plusieurs fois, de ce que l'empereur et la France ne tâchèrent pas d'obliger les papes à suivre cet exemple à Trente. Les choses auraient tourné tout autrement; et peut-être les nations allemande et anglaise, avec le reste du Nord, n'en seraient pas venus à cette séparation entière qu'on ne saurait assez déplorer, et de laquelle la cour de Rome ne se souciait plus guère; aimant mieux les perdre et garder un plus grand pouvoir sur ceux qu'elle retenait, que de les retenir tous aux dépens de son autorité. Mais je crois qu'en effet les papes, craignant déjà assez la tenue d'un concile général, n'y seraient venus qu'à l'extrémité, si on les avait obligés à cette forme; et leur bonheur fut le malheur commun, en ce que les deux puissances principales de la chrétienté étaient toujours brouillées ensemble.

XV. Quant à l'assistance de la puissance séculière, on ne saurait disconvenir, à l'égard des anciens conciles, que l'indiction dépendait de l'empereur; et que les empereurs ou leurs légats avaient proprement la direction du concile, pour y maintenir l'ordre. Presque toute l'Eglise était comprise dans l'Empire romain; les Perses étaient encore idolâtres; les rois des Goths et des Vandales étaient ariens; les Axumites ou Abyssins, et quelques autres peuples semblables, convertis depuis peu par des évêques de l'Empire romain, n'y faisaient pas grande figure, et venaient plutôt pour apprendre que pour enseigner. Enfin, les légats des empereurs avaient encore grande influence sur la conclusion finale du concile, qu'ils pouvaient avancer ou suspendre. Le Pape s'est attribué une partie de ce pouvoir depuis la décadence de l'Empire romain : le reste doit être partagé entre les puissances souveraines ou grands Etats qui composent l'Eglise chrétienne; en sorte néanmoins que l'empereur y ait quelque préciput, comme premier chef séculier de l'Eglise : et les ambassadeurs, qui représentent leurs maîtres dans les conciles, forment un corps ensemble, dans lequel se trouve le droit des anciens empereurs romains ou de leurs légats : et le moyen le plus commode de maintenir le droit de leur influence, est celui des nations; puisque chaque nation et couronne a un rapport particulier à ses souverains, et à ceux qui les représentent. Cela n'est pas assujétir l'Eglise universelle aux souverains; mais c'est trouver un juste tempérament entre la puissance ecclésiastique et séculière, et employer toutes les voies de la prudence pour disposer les choses à une bonne fin.

XVI. On me dira peut-être que tout ceci est fort bon, mais nullement nécessaire. Je ne veux point disputer présentement; quoiqu'il y ait peut-être quelque chose à dire à l'égard de l'indiction d'un concile, où le concours des souverains pourrait paraître essentiel : mais je dirai seulement, à l'égard du concile de Trente, qu'afin qu'un concile soit œcuménique, il ne faut pas qu'une nation ou deux y dominent : il faut que le nombre des prélats des autres nations y soit assez considérable pour s'entre-balancer; afin qu'on puisse reconnaître la voix de toute l'Eglise, à laquelle Dieu a promis particulièrement son assistance; outre que dans les conciles il s'agit souvent de la Tradition, de laquelle une ou deux nations ne sauraient rendre un bon témoignage. Or il faut reconnaître que les Italiens dominaient proprement à Trente, et qu'après eux les Espagnols se faisaient considérer, que les Français n'y faisaient pas grande figure, et que les Allemands, qui devaient surtout être écoutés, n'en faisaient point du tout. Mais l'Eglise grecque particulièrement ne devait pas être négligée, à cause des traditions anciennes dont elle peut rendre témoignage contre les opinions nouvelles, reçues et devenues communes parmi les Latins, par l'ascen-

dant qu'y avaient pris les ordres mendiants et les scolastiques sortis de ces ordres, souvent bien éloignés de l'ancien esprit de l'Eglise.

XVII. Ainsi on peut dire que les prélats n'étaient pas en nombre suffisant, à proportion des nations, pour représenter l'Eglise œcuménique : et afin de balancer les Italiens et les Espagnols, il fallait bon nombre, non-seulement de Français, qui, avec lesdits Italiens et Espagnols, composent proprement la langue latine; mais encore de la langue allemande, sous laquelle on peut comprendre encore les Anglais, Danois, Suédois, Flamands, et de la langue sclavonne, qui comprend les couronnes de Pologne et de Bohême, et autres peuples, et qui se pourrait associer les Hongrois, pour ne rien dire des Grecs et des Orientaux. Et il ne sert de rien de répliquer qu'une bonne partie de ces peuples est séparée de l'Eglise : car c'est prendre pour accordé ce qui est en question; et de dire qu'on les a cités, cela n'est rien. Il fallait prendre des mesures pour qu'ils pussent venir honnêtement et sûrement, et sans vouloir les traiter en condamnés. On en sut bien prendre avec les Grecs dans le concile de Ferrare ou de Florence; et le prétendu schisme où l'on veut que les Grecs se trouvent enveloppés, n'empêcha pas leurs prélats d'entrer dans le concile, et de traiter avec les Latins d'égal à égal. On les ménagea même dans les matières qu'on a précipitées à Trente sans ménagement; et M. l'abbé Pirot a bien remarqué qu'on ne voulut rien décider à Florence, en présence des Grecs, à l'égard de la dissolution du mariage par adultère. Quelle apparence donc de le décider par après dans un autre concile en leur absence, sans aucune communication avec eux? C'est cependant ce que le concile de Trente n'a pas fait scrupule de faire[1], passant ainsi par-dessus toutes les formes. C'était apparemment pour contrecarrer davantage les protestants : car on prenait plaisir de les condamner en toutes les rencontres; comme si on était bien aise de se défaire des gens et des peuples, dont la Cour de Rome craignait quelque préjudice à son autorité. On a coutume de dire qu'il y avait peu d'Occidentaux au grand concile de Nicée : mais le nombre ne fait rien quand le consentement est notoire ; au lieu qu'il faut entendre les gens, lorsque leur discussion est connue. Mais j'ai dit que le concile de Trente était plutôt un synode de la nation italienne, où l'on ne faisait entrer les autres que pour la forme et pour mieux couvrir le jeu ; et le pape y était absolu. C'est ce que les Français déclarèrent assez dans les occasions, lorsqu'on avait mis leur patience à bout, par quelque entreprise contraire à cette couronne. Qu'ils l'aient fait en forme due ou non, par des harangues prononcées ou seulement projetées, par des protestations enregistrées ou non enregistrées, avouées ou non avouées ; qu'on ait rappelé les prélats français, ou qu'on les y ait laissés; cela ne fait rien à la vérité des choses, et ne lève pas les défauts essentiels qui se trouvaient dans le concile.

XVIII. Je ne m'étais proposé que de parler de l'autorité du concile de Trente en France : mais j'ai été insensiblement porté à parler de l'autorité de ce concile en elle-même, à l'égard de la forme. Ainsi, pour achever, je veux encore dire quelque chose de sa matière et de ses décisions. J'ai été bien aise d'apprendre par la dissertation de M. l'abbé Pirot, en quoi l'on croit proprement que le concile de Trente a fait de nouvelles décisions en matière de foi. Je sais que les sentiments sont assez partagés là-dessus : mais le jugement d'un sorboniste aussi célèbre et aussi éclairé que lui, me paraîtra toujours très-considérable. Il rapporte donc qu'après la définition du concile de Trente, et auprès de ceux qui le tiennent pour œcuménique, on ne saurait douter, sans hérésie, d'aucun des livres, ni d'aucune partie des livres compris dans le volume de l'Ecriture sainte, sans en excepter même Judith, Tobie, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées, et sans en excepter encore le reste d'Esther, le Cantique des Enfants, l'histoire de Susanne, celle de l'histoire de Bel et du Dragon, aussi bien que la prophétie de Baruch : qu'on ne saurait plus douter que la justification se fait par une qualité inhérente, ni que la foi justifiante est distinguée de la confiance en la miséricorde divine, ni du nombre septenaire des sacrements, de l'intention du ministre y requise; de la nécessité absolue du Baptême; de la concomitance du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie avec sa divinité; de la matière, forme et ministre des sacrements, de l'indissolubilité du lien du mariage nonobstant l'adultère.

XIX. Je crois qu'on y pourrait ajouter encore d'autres points : par exemple, la distinction entre le baptême de saint Jean-Baptiste et celui de Notre Seigneur, établie avec anathème, la confirmation de quelques canons de saint Augustin et du concile d'Orange sur la grâce; et, selon les Jésuites ou leurs partisans, la suffisance de l'attrition jointe avec le sacrement de Pénitence; et, selon les protestants, et même selon quelques catholiques romains, qui doutent de l'autorité de quelques conciles antérieurs, on y pourrait encore joindre bien d'autres articles. Mais en général on peut dire que plusieurs propositions reçues dans l'Occident avant ce concile, n'ont commencé que par lui à être établies sous peine d'hérésie et d'anathème.

XX. Mais tout cela, bien loin de servir à la louange du concile de Trente, doit rendre, tant les catholiques romains que les protestants, plus difficiles à le reconnaître. Nous n'avons peut-être que trop de prétendues définitions en matière de foi. On devait se tenir à la Tradition et à l'antiquité, sans prétendre de savoir et d'enjoindre aux autres, sous peine de damnation, des articles dont l'Eglise s'était passée depuis tant de siècles, et dont les saints et grands hommes de l'antiquité chrétienne n'étaient nullement instruits ni persuadés. Pourquoi rendre le joug des fidèles plus pesant, et la réconciliation avec les protestants plus difficile? Quel besoin de canoniser l'histoire de Judith et autres semblables, malgré les grandes difficultés qu'il y a à l'encontre? et quelle apparence que nous en puissions plus savoir que l'Eglise au temps de saint Jérôme, vu que tout ce qui est de foi divine, tandis que nous manquons de révélations nouvelles, ne nous saurait être appris que par l'Ecriture sainte ou par la tradition de l'ancienne Eglise? Et si nous nous tenons à la règle de Vincent de Lérins, touchant à ce qu'on doit appeler catholique, ou même

1. *Voyez* la note ci-dessus, *pag.* 565.

à ce que dit la profession de Pie IV, qu'il ne faut jamais interpréter l'Ecriture que *juxta unanimem consensum Patrum*, et enfin à ce que Henri Holden, Anglais, docteur sorboniste, si je m'en souviens bien, a écrit de l'analyse de la foi contre les sentiments du Père Gretser, jésuite; toutes ces décisions seront en danger de perdre leur autorité. Surtout il fallait bien se donner de garde d'y attacher indifféremment des anathèmes. George Calixte, un des plus savants et des plus modérés théologiens de la Confession d'Augsbourg, a bien représenté, dans ses Remarques sur le concile de Trente, et dans ses autres ouvrages, le tort que ce concile a fait à l'Eglise par ses anathématismes.

XXI. Cependant je crois que bien souvent on pourrait venir au secours du concile par une interprétation favorable. J'ai vu un essai de celles d'un protestant, et j'en vois des exemples parmi ceux de la communion de Rome. En voici deux assez considérables. Les protestants ont coutume de se récrier étrangement contre ce concile, sur ce qu'il fait dépendre la validité du sacrement de l'intention du ministre. Ainsi, disent-ils, on aura toujours sujet de douter si on est baptisé ou absous. Cependant je me souviens d'avoir vu des auteurs catholiques romains, qui le prenaient tout autrement; et lorsqu'un prince de leur communion, dans une lettre que j'eus l'honneur de recevoir de lui, cotait parmi les autres différends celui de l'intention du ministre, je lui en marquai mon opinion. Il eut de la peine à y ajouter foi : mais ayant consulté un célèbre théologien aux Pays-Bas, il en eut cette réponse, que j'avais raison; que plusieurs catholiques romains étaient de cette opinion; qu'elle avait été soutenue en Sorbonne, et même qu'elle y était la mieux reçue; qu'effectivement un baptême comique n'était pas valide; mais aussi que lorsqu'on fait tout ce que l'Eglise ordonne, la seule substraction interne du consentement ne nuisait point à l'intention, et n'était qu'une protestation contraire au fait. L'autre exemple pourra être la suffisance de l'attrition avec le sacrement. J'avoue que le concile de Trente paraît la marquer assez clairement, chapitre IV de la session XIV, et les Jésuites prennent droit là-dessus. Cependant ceux qu'on appelle Jansénistes s'y sont opposés avec tant de force et de succès, que la chose paraît maintenant douteuse, surtout depuis que les papes ont ordonné que les parties ne se déchireraient plus, et ne s'accuseraient plus d'hérésie sur cet article. Cela fait voir que bien des choses passent pour décidées dans le concile de Trente, qui ne le sont peut-être pas autant qu'on le pense. Ainsi, quelque autorité qu'on donne au concile de Trente, il sera nécessaire un jour de venir à un autre concile plus propre à remédier aux plaies de l'Eglise.

XXII. Toutes ces choses étant bien considérées, et surtout l'obstacle que le concile de Trente apporte à la réunion étant mûrement pesé, on jugera peut-être que c'est par la direction secrète de la Providence, que l'autorité du concile de Trente n'est pas encore assez reconnue en France; afin que la nation française, qui a tenu le milieu entre les protestants et les romanistes outrés, soit plus en état de travailler un jour à la délivrance de l'Eglise, aussi bien qu'à la réintégration de l'unité. Aux Etats de l'an 1614 et 1615, le clergé avait manqué, en ce qu'il avait différé de parler de ce point de la réception du concile jusqu'à la fin des Etats : autrement, autant que je puis juger par ce qui se passa dans le tiers-état, on serait entré en matière; et je crois que le clergé, qui avait déjà gagné la noblesse, l'aurait emporté. Mais j'ai déjà dit, et je le dis encore, qu'il semble que Dieu ne l'a point voulu; afin que le royaume de France conservât la liberté, et demeurât en état de mieux contribuer un jour au rétablissement de l'unité ecclésiastique, par un concile plus convenable et plus autorisé. Aussi, mettant à part la force des armes, il n'est pas vraisemblable que, sans un concile nouveau, la réconciliation se fasse, ni que tant de grandes nations, qui remplissent quasi tout le Nord, sans parler des Orientaux, se soumettent jamais aveuglément au bon plaisir de quelques Italiens, uniques auteurs du concile de Trente. Je ne le dis par aucune haine contre les Italiens. J'y ai des amis : je sais par expérience qu'ils sont mieux réglés aujourd'hui et plus modérés qu'ils ne paraissaient être autrefois; et même j'estime leur habilité à se mettre en état de gouverner les autres par adresse, au défaut de la force des anciens Romains. Mais enfin, il est permis à ceux du Nord d'être sur leurs gardes, pour ne pas être la dupe des nations que leur climat rend plus spirituelles. Pour assurer la liberté publique de l'Eglise dans un concile nouveau, le plus sûr sera de retourner à la forme du concile de Constance, en procédant par nations, et d'accorder aux protestants ce qu'on accordait aux Grecs dans le concile de Florence.

XXIII. J'ajouterai un mot de la puissance indirecte de l'Eglise sur le temporel des souverains; puisque M. l'abbé Pirot a voulu faire des réflexions sur ce que j'avais dit à cet égard. J'ai vu la consultation de M. d'Ossat, qui porte pour titre : *Utrum Henricus Borbonius sit absolvendus et ad regnum dispensandus;* où il semble qu'il a voulu s'accommoder aux principes de la cour de Rome où il était selon le proverbe, *Ulula cum lupis*. Le cardinal du Perron, dans sa harangue prononcée devant les députés du tiers-état, pouvait se borner à démontrer qu'il ne fallait pas faire une loi en France, par laquelle les docteurs ultramontains et le pape même seraient déclarés hérétiques : mais il alla plus avant, et fit assez connaître son penchant à croire que les princes chrétiens perdent leur Etat par l'hérésie. Ce n'est pas à moi de prononcer sur des questions si délicates. Cependant, exceptant ce qui peut avoir été réglé par les lois fondamentales de quelques Etats ou royaumes, j'aime mieux croire que régulièrement les sujets se doivent contenter de ce qu'on les affranchit de l'obéissance active, sans qu'ils se puissent dispenser de la passive; c'est-à-dire, qu'il leur doit être assez de ne pas obéir aux commandements des souverains, contraires à ceux de Dieu, sans qu'ils aient droit de passer à la rébellion, pour chasser un prince qui les incommode, ou qui les persécute. Il sera difficile de sauver ce qu'on dit dans le troisième concile de Latran sous Alexandre III, ni ce qu'on a fait dans le premier concile de Lyon sous Innocent IV. Cependant le soin que M. l'abbé Pirot prend en faveur de ces deux conciles est fort louable. Mais sans

parler de la déposition des princes, et de l'absolution des sujets de leur serment de fidélité; on peut former des questions, où la puissance indirecte de l'Eglise sur les matières temporelles paraît plus raisonnable : par exemple, si quelque prince exerçait une infinité d'actions cruelles contre les Eglises, contre les innocents, contre ceux qui refuseraient de donner leur approbation expresse à toutes ses méchancetés : on demande si l'Eglise pourrait déclarer pour le salut des âmes, que ceux qui assistent ce prince dans ses violences pèchent grièvement, et sont en danger de leur salut, et si elle pourrait procéder à l'excommunication, tant contre ce prince, que contre ceux de ses sujets qui lui donneraient assistance; non pas pour se maintenir dans son royaume et dans ses autres droits, mais pour continuer les maux que nous venons de dire. Car ce cas ne paraît pas contraire à l'obéissance passive; et c'est à cet égard que j'ai parlé de la puissance indirecte de l'Eglise sur les matières temporelles et, pour ne rien dire à présent des lois ecclésiastiques, des mariages, et autres matières semblables.

XXIV. Avant que de conclure, je satisferai, comme hors-d'œuvre, à la promesse que j'ai faite ci-dessus, de dire ce que j'ai appris de la profession de foi que Henri IV avait faite à Saint-Denis, quand l'archevêque de Bourges l'eut réconcilié avec l'Eglise. J'ai lu un volume manuscrit, contenant tout ce qui concerne l'absolution de Henri IV, tant à Saint-Denis qu'à Rome. Les six premières pièces du volume appartiennent à l'absolution de Saint-Denis. Il y a premièrement la promesse du roi, à son avénement à la couronne, de maintenir la religion catholique romaine, 4 d'août 1589; secondement, acte par lequel quelques princes, ducs et autres seigneurs français le reconnaissent pour roi, conformément à l'acte précédent de la même date; troisièmement, le procès-verbal de ce qui se passa à Saint-Denis à l'instruction et à l'absolution du roi, du 22 au 25 juillet 1593; quatrièmement, promesse que le roi donna par écrit, signée de sa main, et contre-signée du sieur Ruzé, son secrétaire d'Etat, après avoir fait l'abjuration, et reçu l'absolution comme dessus, du 25 juillet 1593; cinquièmement, profession de foi, faite et présentée par le roi lors de son absolution; sixièmement, discours de M. du Mans pour l'absolution du roi.

Le procès-verbal susdit marque que les prélats délibérèrent si on ne renverrait pas l'affaire à Rome : mais enfin ils conclurent, à cause de la nécessité du temps, du péril ordinaire de mort, auquel le roi était exposé par la guerre, et de la difficulté d'aller ou d'envoyer à Rome; mais surtout pour ne pas perdre la belle occasion de la réunion d'un si grand prince, que l'absolution lui serait donnée, à la charge que le roi enverrait envers le pape; et ces raisons sont étendues plus amplement dans le discours de M. du Mans. Il y est aussi marqué que les prélats, assemblés pour l'instruction et réconciliation du roi, firent dresser la profession de foi à la demande réitérée du roi, qui fut lue et approuvée de toute l'assemblée, comme conforme à celle du concile. Cependant il est très-remarquable que cette profession, toute conforme qu'elle est en tout autre point avec celle de Pie IV, en est notablement différente dans les seuls endroits dont il s'agit; savoir, en ce qu'elle ne fait pas la moindre mention du concile de Trente. Car les articles en question de ladite profession de Pie IV disent : *Omnia et singula quæ de peccato originali et justificatione in sacrosanctâ Tridentinâ Synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio;* et plus bas : *Cætera item omnia à sacris, Canonibus et œcumenicis Conciliis, ac præcipuè à sacrosanctâ Tridentini Synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio atque profiteor; simulque contraria omnia, atque hæreses quascumque ab Ecclesiâ damnatas, rejectas et anathematizatas, ego pariter damno, rejicio et anathematizo :* au lieu que la profession de foi de Henri IV, omettant exprès le concile de Trente dans tous ces deux endroits, dit ainsi : « Je crois aussi » et embrasse tout ce qui a été défini et déclaré par » les saints conciles, touchant le péché originel et » la justification; » et plus bas : « J'approuve sans » aucun doute et fais profession de tout ce qui a » été décidé et déterminé par les saints canons et » conciles généraux, et rejette, réprouve et anathématise tout ce qui est contraire à iceux, et » toutes hérésies condamnées, rejetées et anathématisées par l'Eglise. » On ne saurait concevoir ici une faute du copiste; puisqu'elle serait la même en deux endroits. Je ne crois pas aussi qu'il y ait de la falsification; car l'exemplaire vient de bon lieu. Ainsi je suis porté à croire que ces prélats mêmes, qui eurent soin de cette instruction et abjuration du roi, trouvèrent bon de faire abstraction du concile de Trente, dont l'autorité était contestée en France : et cela fait assez connaître que le doute, où l'on était là-dessus, ne regardait pas seulement ses réglements sur la discipline, mais qu'il s'étendait aussi à son autorité en ce qui est de la foi.

J'ajouterai encore cette réflexion, que si le concile de Trente avait été reçu pour œcuménique par la nation française, on n'aurait pas eu besoin d'en solliciter la réception avec tant d'empressement. Car, quant aux lois positives ou de discipline, que ce concile a faites, elles étaient presque toutes reçues ou recevables en vertu des ordonnances, excepté ce qui paraissait éloigné des libertés gallicanes, que le clergé même ne prétendait pas faire recevoir. Il paraît donc qu'on a eu en vue de faire recevoir le concile pour œcuménique et règle de foi : que c'est ainsi que la reine Catherine de Médicis l'a entendu, en alléguant pour raison de son refus l'éloignement de la réconciliation des protestants que cela causerait; et que les prélats français assemblés à Saint-Denis, l'ont pris de même, et ont cru une telle réception encore douteuse, lorsqu'ils ont omis tout exprès la mention du concile dans la profession de foi qu'ils demandèrent à Henri IV.

LETTRE XXII.

RÉPONSE DE BOSSUET A PLUSIEURS LETTRES DE LEIBNITZ, ET EN PARTICULIER A CELLE DU 29 MARS 1693.

En relisant la lettre de M. Leibnitz du 29 mars 1693, j'ai trouvé que, sans m'engager à de longues dissertations, qui ne sont plus nécessaires après tant d'explications qu'on a données, je pouvais résoudre trois de ses doutes.

Le premier sur le culte des images. Ce culte n'a rien de nouveau; puisque, pour peu qu'on le veuille

définir, on trouvera qu'il a pour fin d'exciter le souvenir des originaux; et qu'au fond cela est compris dans l'adoration de l'arche d'alliance, et dans l'honneur que toute l'antiquité a rendu aux reliques et aux choses qui servent aux ministères divins. Ainsi on trouvera dans toute l'antiquité des honneurs rendus à la croix, à la crèche de Notre Seigneur, aux vaisseaux sacrés, à l'autel et à la table sacrée, qui sont de même nature que ceux qu'on rend aux images. L'extension de ces honneurs aux images a pu être très-différente, selon les temps et les raisons de la discipline; mais le fond a si peu de difficulté, qu'on ne peut assez s'étonner comment des gens d'esprit s'y arrêtent tant.

Le second doute regarde l'erreur des monothélites. Avec la permission de M. Leibnitz, je m'étonne qu'il regarde cette question comme dépendante d'une haute métaphysique. Il ne faut que savoir qu'il y a une âme humaine en Jésus-Christ, pour savoir en même temps qu'il y a une volonté; non-seulement en prenant la volonté pour la faculté et le principe, mais encore en la prenant pour l'acte; les facultés n'étant données que pour cela.

Ce qu'il dit, que les actions sont des suppôts, selon l'axiome de l'école, ne signifie rien autre chose, sinon qu'elles lui sont attribuées *in concreto;* mais non pas que chaque partie n'exerce par son action propre, comme en nous le corps et l'âme le font. Ainsi, dans la personne de Jésus-Christ, le Verbe, qui ne change point, exerce toujours sa même action : l'âme humaine exerce la sienne sous la direction du Verbe; et cette action est attribuée au même Verbe, comme au suppôt. Mais que l'âme demeure sans son action, c'est une chose si absurde en elle-même, qu'on ne la comprend pas. Aussi paraît-il clairement, par les témoignages rapportés dans le concile VI, et par une infinité d'autres, qu'on a toujours cru deux volontés, même quant à l'acte, en Jésus-Christ : et si quelques-uns ont cru le contraire, c'est une preuve que les hommes sont capables de croire toute absurdité, quand ils ne prennent pas soin de démêler leurs idées : ce qui paraît à la vérité dans toutes les hérésies; mais plus que dans toutes les autres, dans celle des eutychiens, dont celle des monothélites est une annexe.

Pour le concile de Bâle, son exemple prouve qu'on peut offrir aux protestants un examen par manière d'éclaircissement, et non par manière de doute; puisqu'il paraît, par les termes que j'en ai rapportés, qu'on excluait positivement le dernier. Si l'on prétend qu'il ne puisse y avoir de réunion qu'en présupposant un examen par forme de doute sur les questions résolues à Trente, il faut avouer, dès à présent, qu'il n'y en aura jamais : car l'Eglise ne fera point une chose, sous prétexte de réunion, qui renverserait les fondements de l'unité. Ainsi les protestants de bonne foi, et encore plutôt ceux qui croient, comme M. Leibnitz, l'infaillibilité de l'Eglise, doivent entrer dans l'expédient de terminer nos disputes par forme d'éclaircissement : et ce qui prouve qu'on peut aller bien loin par là, c'est le progrès qu'on ferait en suivant les explications de M. l'abbé Molanus.

Sur le concile de Trente.

Pour donner une claire et dernière résolution des doutes que l'on propose sur le concile de Trente, il faut présupposer quelques principes.

Premièrement, que l'infaillibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise, réside primitivement dans tout le corps; puisque c'est là cette Eglise, qui est bâtie sur la pierre, à laquelle le Fils de Dieu a promis que les portes d'enfer ne prévaudraient point contre elle.

Secondement, que cette infaillibilité, en tant qu'elle consiste, non à recevoir, mais à enseigner la vérité, réside dans l'ordre des pasteurs, qui doivent successivement, et de main en main, succéder aux apôtres; puisque c'est à cet ordre que Jésus-Christ a promis qu'il serait toujours avec lui : *Allez, enseignez, baptisez : je suis toujours avec vous;* c'est-à-dire, sans difficulté, avec vous, qui enseignez et qui baptisez, et avec vos successeurs, que je considère en vous comme étant la source de leur vocation et de leur ordination, sous l'autorité et au nom de Jésus-Christ.

Troisièmement, que les évêques ou pasteurs principaux, qui n'ont pas été ordonnés par et dans cette succession, n'ont point de part à la promesse; parce qu'ils ne sont pas contenus dans la source de l'ordination apostolique, qui doit être perpétuelle et continuelle, c'est-à-dire, sans interruption : autrement cette parole, *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles*, serait inutile.

Quatrièmement, que les évêques ou pasteurs principaux, qui auraient été ordonnés dans cette succession, s'ils renonçaient à la foi de leurs consécrateurs, c'est-à-dire, à celle qui est en vigueur dans tout le corps de l'épiscopat et de l'Eglise, renonceraient en même temps à la promesse; parce qu'ils renonceraient à la succession, à la continuité, à la perpétuité de la doctrine : de sorte qu'il ne faudrait plus les réputer pour légitimes pasteurs, ni avoir aucun égard à leurs sentiments; parce qu'encore qu'ils conservassent la vérité de leur caractère, que leur infidélité ne peut pas anéantir, ils n'en peuvent conserver l'autorité, qui consiste dans la succession, dans la continuité, dans la perpétuité qu'on vient d'établir.

Cinquièmement, que les évêques ou les pasteurs principaux, établis en vertu de la promesse, et demeurant dans la foi et dans la communion du corps où ils ont été consacrés, peuvent témoigner leur foi, ou par leur prédication unanime dans la dispersion de l'Eglise catholique, ou par un jugement exprès dans une assemblée légitime. Dans l'une et l'autre considération, leur autorité est également infaillible, leur doctrine également certaine : dans la première, parce que c'est à ce corps ainsi dispersé à l'extérieur, mais uni par le Saint-Esprit, que l'infaillibilité de l'Eglise est attachée : dans la seconde : parce que ce corps étant infaillible, l'assemblée qui le représente véritablement, c'est-à-dire, le concile, jouit du même privilége, et peut dire, à l'exemple des apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.*

Sixièmement, la dernière marque que l'on peut avoir que ce concile ou cette assemblée représente véritablement l'Eglise catholique, c'est lorsque tout le corps de l'épiscopat, et toute la société qui fait profession d'en recevoir les instructions, l'approuve et le reçoit : c'est là, dis-je, le dernier sceau de

l'autorité de ce concile et de l'infaillibilité de ses décrets; parce qu'autrement, si l'on supposait qu'il se pût faire qu'un concile ainsi reçu errât dans la foi, il s'ensuivrait que le corps de l'épiscopat, et par conséquent l'Eglise ou la société qui fait profession de recevoir les enseignements de ce corps, se pourrait tromper; ce qui est directement opposé aux cinq articles précédents, et notamment au cinquième.

Ceux qui ne voudront pas convenir de ces principes, ne doivent jamais espérer aucune union avec nous; parce qu'ils ne conviendront jamais qu'en paroles de l'infaillibilité de l'Eglise, qui est le seul principe solide de la réunion des chrétiens.

Ces six articles suivent si clairement et si nécessairement l'un de l'autre, dans l'ordre avec lequel ils ont été proposés, qu'ils ne font qu'un même corps de doctrine, et sont en effet renfermés dans celui-ci du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique;* qui veut dire, non-seulement : Je crois qu'elle est; mais encore : Je crois ce qu'elle croit; autrement, c'est ne la pas croire elle-même, c'est ne pas croire qu'elle est; puisque le fond, et, pour ainsi dire, la substance de son être, c'est la foi qu'elle déclare à tout l'univers : de sorte que si la foi que l'Eglise prêche est vraie, elle constitue une vraie Eglise, et si elle est fausse, elle en constitue une fausse. On peut donc tenir pour certain, qu'il n'y aura jamais d'accord véritable que dans la confession de ces six principes, desquels nous ne pouvons non plus nous départir que de l'Evangile; puisqu'ils en contiennent la solide et inébranlable promesse, d'où dépendent toutes les autres, et toutes les parties de la profession chrétienne.

Cela posé, il est aisé de résoudre tous les doutes qu'on peut avoir sur le concile de Trente, en ce qui regarde la foi; étant constant qu'il est tellement reçu et approuvé, à cet égard, dans tout le corps des Eglises qui sont unies de communion à celle de Rome, et que nous tenons les seuls catholiques, qu'on n'en rejette non plus l'autorité que celle du concile de Nicée. Et la preuve de cette acceptation est dans tous les livres des docteurs catholiques, parmi lesquels il ne s'en trouvera jamais un seul, où, lorsqu'on objecte une décision du concile de Trente en matière de foi, quelqu'un ait répondu qu'il n'est pas reçu; ce qu'on ne fait nulle difficulté de dire de certains articles de discipline, qui ne sont pas reçus partout. Et la raison de cette différence, c'est qu'il n'est pas essentiel à l'Eglise que la discipline y soit uniforme, non plus qu'immuable; mais au contraire la foi catholique est toujours la même.

Qu'ainsi ne soit, je demande qu'on me montre un seul auteur catholique, un seul évêque, un seul prêtre, un seul homme, quel qu'il soit, qui croie pouvoir dire dans l'Eglise catholique : Je ne reçois pas la foi de Trente; on peut douter de la foi de Trente. Cela ne se trouvera jamais. On est donc d'accord sur ce point, autant en Allemagne et en France, qu'en Italie et à Rome même, et partout ailleurs; ce qui enferme la réception incontestable de ce concile en ce qui regarde la foi.

Toute autre réception qu'on pourrait demander n'est pas nécessaire : car s'il fallait une assemblée pour accepter le concile, il n'y a pas moins de raison de n'en demander pas encore une autre pour accepter celle-là : et ainsi de formalité en formalité, d'acceptation en acceptation, on irait jusqu'à l'infini. Et le terme où il faut s'arrêter, c'est de tenir pour infaillible ce que l'Eglise, qui est infaillible, reçoit unanimement, sans qu'il y ait sur cela aucune contestation dans tout le corps.

Par là on voit qu'il importe peu qu'on ait protesté contre ce concile une fois, deux fois, tant de fois que l'on voudra : car, outre que ces protestations n'ont jamais regardé la foi, il suffit qu'elles demeurent sans effet par le consentement subséquent; ce qui ne dépend d'aucune formalité, mais de la seule promesse de Jésus-Christ, et de la seule notoriété du consentement universel.

On dit que tel pourra convenir de la doctrine du concile, qui ne conviendra pas de ses anathèmes; mais c'est là une illusion : car c'est une partie de la doctrine, de décider si elle est digne ou non d'anathème. Ainsi dès que l'on convient de la doctrine d'un concile, ses anathèmes, très-constamment, passent avec elle en décisions.

On trouve de l'inconvénient à faire passer et recevoir tout d'un coup tant d'anathèmes. On n'y en trouverait point si l'on songeait que ces anathèmes, que l'on a prononcés à Trente en si grand nombre, dépendent après tout de cinq ou six points; d'où tous les autres sont si clairement et si naturellement dérivés, qu'on voit bien qu'ils ne peuvent être révoqués en doute, sans y révoquer aussi le principe d'où ils sont tirés. Ainsi, pour affermir la foi de ces principes, il n'a pas été moins nécessaire d'affermir celle de ses conséquences, et d'en faciliter la croyance par des décisions expresses et particulières.

Et pour s'arrêter à un des exemples que l'auteur de la réponse à M. Pirot semble trouver l'un des plus forts, il juge que la distinction du baptême de Jésus-Christ d'avec celui de Jean-Baptiste, n'est pas un article d'une importance à être établi sous peine d'anathème. Mais si l'on rejetait cet anathème, on rejetterait en même temps celui qui regarde l'institution divine et l'efficace des sacrements, outre que la distinction de ces deux baptêmes est formelle dans les paroles de Jésus-Christ et des apôtres.

J'allègue cela pour exemple; mais il serait aisé de faire voir que tous les anathèmes du concile dépendent de cinq ou six articles principaux : et c'est à l'Eglise à juger de la liaison de ces anathématismes particuliers avec ces principes généraux; puisque cela fait une partie de la doctrine, et qu'avec la même autorité que l'Eglise emploie à juger de ces articles principaux, elle juge aussi de tous ceux qui sont nécessaires pour leur servir de rempart, et qui doivent faire corps avec eux : autrement il n'y aurait point d'infaillibilité. Exemple : par la même autorité avec laquelle l'Eglise a jugé que Jésus-Christ est Dieu et homme, elle a jugé qu'il avait une âme humaine aussi bien qu'un corps; et par la même autorité avec laquelle elle a jugé qu'il y avait une âme humaine, elle a jugé qu'il y avait dans cette âme un entendement et une volonté humaine, tout cela étant renfermé dans cette décision : Dieu s'est fait homme. Il en est de même de tous les autres articles décidés : et s'il y en a eu

un plus grand nombre décidés à Trente, c'est que ceux qu'il y a fallu condamner avaient remué plus de matières; et que, pour ne donner pas lieu à renouveler les hérésies, il a fallu en éteindre jusqu'à la moindre étincelle. Et sans entrer dans tout cela, il est clair que si la moindre parcelle des décisions de l'Eglise est affaiblie, la promesse est démentie, et avec elle tout le corps de la révélation.

Il ne sert de rien de dire que les protestants, un si grand corps, n'ont point consenti au concile de Trente; au contraire, qu'ils le rejettent, et que leurs pasteurs n'y ont point été reçus, pas même ceux qui avaient été ordonnés dans l'Eglise catholique, comme ceux de Suède et d'Angleterre. Car, par l'article quatrième, les évêques, quoique légitimement ordonnés, s'ils renoncent à la foi de leurs consécrateurs et du corps de l'épiscopat, auquel ils avaient été agrégés, comme ont fait très-constamment les Anglais, les Danois et les Suédois, dès là ils ne sont plus comptés comme étant du corps, et l'on n'a aucun égard à leurs sentiments. A plus forte raison n'en a-t-on point à ceux des pasteurs qui ont été ordonnés dans le cas de l'article troisième, et hors de la succession.

Ainsi l'on n'a pas besoin d'entrer dans la discussion de tous les faits, très-curieusement et très-doctement, mais très-inutilement recherchés dans la réponse à M. Pirot. Tout cela est bon pour l'histoire particulière de ce qui pourrait regarder le concile de Trente : mais tout cela ne fait rien à l'essentiel de son autorité; et tout dépend de savoir, s'il est effectivement reçu ou non; c'est-à-dire, s'il est écrit dans le cœur de tous les catholiques, et dans la croyance publique de toute l'Eglise, que l'on ne peut ni l'on ne doit s'opposer à ses décisions, ni les révoquer en doute. Or, cela est très-constant, puisque tout le monde l'avoue, et que personne ne réclame. Il est donc incontestable que le concile de Trente a reçu ce dernier sceau, qui est expliqué dans l'article sixième, qui renferme en soi la vertu, et qui est le clair résultat des cinq autres, comme les cinq autres s'entre-suivent mutuellement les uns des autres, ainsi qu'il a été dit.

Et si l'on répond que les décisions de ce concile sont reçues, non pas en vertu du concile même, mais à cause qu'on croyait auparavant les points de doctrine qu'elles établissent : tant pis pour celui qui rejetterait ces points de doctrine; puisqu'il avouerait que c'était donc la foi ancienne; que le concile l'a trouvée déjà établie, et n'a fait que la déclarer plus expressément contre ceux qui la rejetaient : ce qui en effet est très-véritable, non-seulement de ce concile, mais encore de tous les autres.

Enfin il ne s'agit plus de délibérer si l'on recevra ce concile ou non. Il est constant qu'il est reçu en ce qui regarde la foi. Une Confession de foi a été extraite des paroles de ce concile : le Pape l'a proposée; tous les évêques l'ont souscrite et la souscrivent journellement; ils la font souscrire à tout l'ordre sacerdotal. Il n'y a là ni surprise ni violence; tout le monde tient à gloire de souscrire : dans cette souscription est comprise celle du concile de Trente. Le concile de Trente est donc souscrit de tout le corps de l'épiscopat et de toute l'Eglise catholique. Nous faire délibérer après cela si nous recevrons le concile, c'est nous faire délibérer si nous croirons l'Eglise infaillible, si nous serons catholiques, si nous serons chrétiens.

Non-seulement le concile de Trente, mais tout acte qui serait souscrit de cette sorte par toute l'Eglise, serait également ferme et certain. Lorsque les pélagiens furent condamnés par le pape saint Zozime, et que tous les évêques du monde eurent souscrit à son décret, ces hérétiques se plaignirent qu'on avait extorqué une souscription des évêques particuliers : *De singularibus episcopis subscriptio extorta est :* on ne les écouta pas. Saint Augustin leur soutint qu'ils étaient légitimement et irrémédiablement condamnés[1]. Si les actes qui les condamnaient furent ensuite approuvés par le concile œcuménique d'Ephèse, ce fut par occasion; ce concile étant assemblé pour une autre chose. Le concile d'Orange, dont il est fait mention dans la Réponse, n'était rien moins qu'universel. Il contenait des chapitres que le Pape avait envoyés : à peine y avait-il douze ou treize évêques dans ce concile. Mais parce qu'il est reçu sans contestation, on n'en rejette non plus les décisions que celles du concile de Nicée; parce que tout dépend du consentement. L'auteur même de la Réponse reconnaît cette vérité, que tout dépend de la certitude du consentement. *Le nombre ne fait rien*, dit-il, *quand le consentement est notoire.* Il n'y avait que peu d'évêques d'Occident dans le concile de Nicée : il n'y en avait aucun dans le concile de Constantinople : il n'y avait dans celui d'Ephèse et dans celui de Chalcédoine que les seuls légats du Pape; et ainsi des autres. Mais parce que tout le monde consentait ou a consenti après, ces décrets sont les décrets de tout l'univers. Si l'on veut remonter plus haut, Paul de Samosate n'est condamné que par un concile particulier tenu à Antioche : mais parce que le décret en est adressé à tous les évêques du monde, et qu'il en a été reçu (car c'est là qu'est toute la force, et sans cela l'adresse ne servirait de rien), ce décret est inébranlable. Quelle assemblée a-t-on faite pour le recevoir? Nulle assemblée : le consentement universel est notoire. Alexandre d'Alexandrie dit, avec l'applaudissement de toute l'Eglise, que Paul de Samosate était condamné par tous les évêques du monde, quoiqu'il n'y en eût aucun acte; et une telle condamnation est sans appel et sans retour.

Je ne dis pas qu'on ne puisse et qu'on ne doive quelquefois s'assembler en corps, ou pour former des décisions, ou pour accepter celles qui auront déjà été formées. On le peut, dis-je, et on le doit faire quelquefois, ou pour faciliter la réception des articles résolus, pour mieux fermer la bouche aux contredisants. Mais cela n'est point nécessaire, quand la réception est constante d'ailleurs, comme l'est celle du concile de Trente; quand ce ne serait que par la souscription qu'on en fait journellement, et sans aucune contestation.

Qu'importe après cela d'examiner si dans la profession de foi, qu'on fit souscrire à Henri le Grand à Saint-Denis, on y avait exprimé le concile de Trente; ou si par condescendance, et pour empêcher de nouvelles noises et de nouvelles chicanes, on avait trouvé à propos d'en taire le nom ? En vé-

1. *S. August., lib.* IV *cont. duas Epist. Pelagianor., cap.* XII, *n.* 34, *tom.* X, *col.* 492.

rité, je n'en sais rien, et je ne sais aucun moyen de m'en assurer; puisque les historiens n'en disent mot, et que les actes originaux ne se trouvent plus : mais aussi tout cela est inutile. En quelque forme que ce grand roi eût souscrit, il demeurait pour constant qu'il avait souscrit à la foi qu'on avait à Rome, autant qu'à celle qu'on avait en France; puisque personne ne doutait que ce ne fût la même en tout point. La foi ne dépend point de ces minuties. Ou l'Eglise consent ou non : c'est ce qu'on ne peut ignorer; c'est d'où tout dépend.

On parle de Bâle et de Constance, où l'on opina par nations : une seule nation ne dominait pas; l'une contrebalançait l'autre. Tout cela est bon : mais cette forme n'est pas nécessaire. Il y avait à Ephèse deux cents évêques d'Orient contre deux ou trois d'Occident; et à Chalcédoine, six cents encore contre deux ou trois. Disait-on que les Grecs dominassent ? Ainsi, que les Italiens aient été à Trente en plus grand nombre, ils ne nous dominaient pas pour cela : nous avions tous la même foi. Les Italiens ne disaient pas une autre messe que nous : ils n'avaient point un autre culte, ni d'autres sacrements, ni d'autres rituels, ni des temples ou des autels destinés à un autre sacrifice. Les auteurs, qui, de siècle en siècle, avaient soutenu contre tous les novateurs les sentiments dans lesquels on se maintenait, n'étaient pas plus italiens que français ou allemands. Une partie des articles résolus à Trente, et la partie la plus essentielle, avait déjà été déterminée à Constance, où l'on avoue que les nations étaient également fortes. Quant aux points qui restent encore contestés, il est bien aisé de les connaître. Ce qui est reçu unanimement a le vrai caractère de la foi : car si la promesse est véritable, ce qui est reçu aujourd'hui l'était hier, et ce qui l'était hier l'a toujours été.

Le concile de Trente, dit l'auteur de la Réponse, est devenu, par la multiplicité de ses décisions, un obstacle invincible à la réunion. Au contraire, la révocation ou la suspension de ce concile ferait seule cet obstacle. Qu'on me trouve un moyen de faire un acte ferme, si le concile de Trente, reçu et souscrit de toute l'Eglise catholique, est mis en doute. Mais vous supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'Eglise catholique. Il est vrai, nous le supposons; nous l'avons prouvé ailleurs : mais il suffit ici de le supposer; parce que nous avons affaire à des personnes qui en veulent venir avec nous à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes.

Mais, dira-t-on, à la fin avec ce principe, il n'y aura donc jamais de réunion. C'est en quoi est l'absurdité, qu'on pense pouvoir établir une réunion solide sans établir un principe qui le soit. Or le seul principe solide, c'est que l'Eglise ne peut errer; par conséquent, qu'elle n'errait pas quand on a voulu la réformer, dans sa foi : autrement ce n'eût pas été la réformer, mais la dresser de nouveau : de sorte qu'il y avait une manifeste contradiction dans les propes termes de cette réformation; puisqu'il fallait supposer que l'Eglise était et qu'elle n'était pas. Elle était, puisqu'on ne voulait pas dire qu'elle fût éteinte, et qu'on ne le pouvait dire sans anéantir la promesse : elle n'était pas, puisqu'elle était remplie d'erreurs. La contradiction est beaucoup plus grande à présent que l'on convient de l'infaillibilité de l'Eglise; puisqu'il faut dire en même temps qu'elle est infaillible et qu'elle se trompe, et unir l'infaillibilité avec l'erreur.

Il est vrai qu'on répond qu'en convenant de l'infaillité de l'Eglise, on dispute seulement d'un fait, qui est de savoir si un tel concile est œcuménique. Mais ce fait entraîne une erreur de toute l'Eglise, si toute l'Eglise reçoit comme décision d'un concile œcuménique, ce qui est si faux ou si douteux, qu'il en faut encore délibérer dans un nouveau concile.

Pour nous recueillir, il n'y a rien à espérer pour la réunion, quand on voudra supposer que les décisions de foi du concile de Trente peuvent demeurer en suspens. Il faut donc, ou se réduire à des déclarations qu'on pourra donner sur les doutes des protestants, conformément aux décrets de ce concile et des autres conciles généraux, ou attendre un autre temps, et d'autres dispositions de la part des protestants.

Et de la part des catholiques, nous avons proposé deux moyens pour établir la réception du concile de Trente dans les matières de foi : le premier, que tous les catholiques en conviennent comme d'une règle. Dans toute contestation, si un catholique oppose une décision de Trente, l'autre catholique ne répond jamais qu'elle n'est pas reçue : par exemple, dans la dispute de Jansénius, on lui objecte que le concile de Trente, session VI, chapitre XI et canon XVIII, est contraire à sa doctrine : il reçoit l'autorité, et convient de la règle. Voilà le premier moyen. Le second : il y a une réception et souscription expresse du concile. Tous les évêques et tous ceux qui sont constitués en dignité reçoivent et souscrivent la Confession de foi dressée par Pie IV; confession qui est un extrait de décisions du concile, et dans laquelle la foi du concile est souscrite expressément en deux endroits : nul ne réclame; tout le monde signe : donc ce concile est reçu unanimement en matière de foi; et l'on ne peut le tenir en suspens, quoiqu'il n'y ait point peut-être en France, ou ailleurs, d'acte exprès pour le recevoir; et la manière dont constamment il est reçu est plus forte que tout acte exprès.

On en revient souvent, ce me semble, et plus souvent qu'il ne conviendrait à des gens d'esprit, à certaines dévotions populaires, qui semblent tenir de la superstition. Cela ne fait rien à la réunion; puisque tout le monde demeure d'accord qu'elle ne peut être empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion. Mais en tout cas, pour étouffer tous ces cultes ou ambigus ou superstitieux, loin qu'il faille tenir en suspens le concile de Trente, il n'y a qu'à l'exécuter; puisque premièrement il a donné des principes pour établir le vrai culte sans aucun mélange de superstition; et que secondement, il a donné aux évêques toute l'autorité nécessaire pour y pourvoir.

Et quand à la réformation de la discipline, il n'y aurait pour la rendre parfaite qu'à bâtir sur les fondements du concile de Trente, et ajouter sur ces fondements ce que la conjoncture des temps n'a peut-être pas permis à cette sainte assemblée.

Entre juin et octobre 1693.

LETTRE XXIII.

RÉPONSE DE LEIBNITZ A LA LETTRE PRÉCÉDENTE,

SUR LA RÉCEPTION ET L'AUTORITÉ DU CONCILE DE TRENTE.

Pour le faire court, d'autant qu'il semble que cela est désiré de ceux qui supposent avoir donné une claire et dernière résolution, je ne veux pas éplucher les six principes, qui ne sont pas sans quelques obscurités et doutes, peut-être même du côté de ceux qui les avancent, ou du moins dans leur parti, quoiqu'ils soient couchés avec beaucoup de savoir et d'adresse. Je viendrai d'abord à ce qu'on dit pour les appliquer au concile de Trente, et je réduis le tout à deux questions.

L'une, si le concile de Trente est reçu de la nation française : l'autre, quand il serait reçu de toutes les nations unies de communion avec Rome, s'il s'ensuit que ce concile ne saurait demeurer en suspens à l'égard des protestants, en cas de quelque réunion. La première question était proprement agitée entre M. l'abbé Pirot et moi; mais il semble qu'on en fait maintenant un accessoire. J'avais prouvé, par plusieurs raisons, que le concile de Trente n'avait pas été jugé autrefois reçu dans ce royaume, pas même en matière de foi; en autres preuves, parce que la reine Catherine de Médicis, en refusant de le faire publier, allégua que cela rendrait la réunion des protestants trop difficile : item, parce que plusieurs des principaux prélats de France assemblés pour l'instruction de Henri IV, se servirent en effet du formulaire de la profession de foi de Pie IV, pour le proposer au roi; mais après en avoir rayé exprès deux endroits qui font mention de l'autorité du concile de Trente, comme je l'ai trouvé dans un livre manuscrit tiré des archives, où le procès-verbal tout entier est mis assez au long : item, parce que ceux qui pressaient la réception du concile, témoignaient assez qu'il ne s'agissait pas de la discipline; puisque les ordonnances avaient déjà autorisé les points de discipline recevables en France, et qu'on demeurait d'accord que les autres ne seraient point introduits par la réception; pour ne pas répéter les déclarations solennelles de la France, faites par la bouche de ses ambassadeurs, contre l'autorité de ce concile, qu'on ne connaissait nullement pour un concile libre. On ne dit rien à toutes ces choses, sinon que le concile de Trente a été reçu en France par un consentement subséquent. On ajoute seulement, à l'égard de la profession de Henri le Grand à Saint-Denis, que les historiens ne parlent point de cette particularité que j'avais remarquée, et que les actes originaux ne se trouvent plus. Passe pour les historiens; mais quant aux originaux, je ne sais d'où l'on juge qu'ils ne subsistent plus. Je jugerais plutôt le contraire, et je m'imagine que les archives de France en pourraient fournir des pièces en bonne forme. En tout cas, je crois qu'il y en a des copies assez authentiques pour prouver au défaut des originaux; d'autant que le manuscrit que j'ai vu vient de bon lieu.

Je viens au consentement subséquent, auquel on a recours : mais il semble que ce consentement subséquent, quand il serait prouvé, ne saurait lever les difficultés. Car la France d'aujourd'hui peut-elle mieux savoir si le concile de Trente a été libre, et si l'on y a procédé légitimement, que la France du siècle passé, et que les ambassadeurs présents au concile, qui ont protesté contre, par ordre de la Cour. J'avoue que la France peut toujours déclarer qu'elle reçoit ou a reçu la foi du concile : mais quand elle déclarerait aujourd'hui qu'elle reçoit l'autorité du concile, cela ne guérirait de rien, à moins qu'on ne trouve qu'elle a plus de lumières aujourd'hui qu'alors, sur le fait du concile; puisque c'est du fait dont il s'agit. Les députés du tiers-état, qui disaient l'an 1614 que les Français d'alors n'étaient pas plus sages que leurs ancêtres, avaient raison, dans cette rencontre, de se servir d'une maxime qui d'ailleurs est assez sujette aux abus.

Mais voyons comment ce consentement subséquent se prouve. On avoue qu'il n'y a aucun acte authentique de la nation, qui déclare un tel consentement. On est donc contraint de recourir au sentiment des particuliers, et à la profession de foi de Pie IV, qui se fait en France, comme ailleurs, par ceux qui ont charge d'âmes, et quelques autres. Quant au sentiment des particuliers, je veux croire qu'il n'y en a aucun en France qui ose dire que le concile de Trente n'est point œcuménique, en parlant de sa propre opinion, excepté peut-être ces nouveaux convertis, qui n'ont pas été obligés à la profession de Pie IV. Je le veux croire, dis-je, bien qu'en effet je ne sache pas si la chose serait tout à fait sûre. S'il fallait opiner dans les cours souveraines, peut-être qu'il y aurait des gens qui ne le nieraient et ne l'affirmeraient pas, remettant la chose à une plus ample discussion, et à une décision authentique de la nation : et il semble que le tiers-état n'a pas encore renoncé au droit de dire ce qu'il dit l'année 1614. Il semble aussi que tous les Français du parti de Rome, soit anciens ou nouvellement convertis, qui n'ont pas encore fait ladite profession de foi, ont droit d'en dire autant, sans que messieurs du clergé, qui ne sont que le tiers de la nation en ceci, leur puissent donner de loi là-dessus. Et même, parmi les théologiens, je me souviens que quelque auteur a reproché à feu M. de Launoi, qu'il n'avait pas eu égard à la décision du concile de Trente, sur le sujet du divorce par adultère, qui est pourtant accompagnée d'anathème. Je me rapporte à ce qui en est.

Mais accordons qu'aucun Français n'oserait disconvenir que le concile de Trente est œcuménique : il ne sera pas obligé de dire pour cela que le concile de Trente est suffisamment reconnu en France pour œcuménique. Car il y entre une question de droit, qui paraît recevoir de la difficulté; savoir, si cela fait autant qu'une déclaration de la nation. En effet, s'il s'agissait de la foi, j'accorderais plus volontiers que l'opinion de tous les particuliers vaut autant qu'une déclaration du corps : mais il s'agit ici d'un fait; savoir, si l'on a procédé légitimement à Trente, et si le concile qu'on y a tenu a toutes les conditions d'un concile œcuménique. On m'avouera que l'opinion de tous les juges interrogés en particulier, quand elle serait déclarée par leurs écrits particuliers, ne serait nullement un arrêt, jusqu'à ce qu'ils se joignent pour en former un. Ainsi tout ce qu'on allègue du consentement de l'Eglise, qui fait proprement qu'une doctrine est tenue pour catholique quand il n'y aurait point de concile, et qui peu

même adopter la doctrine des conciles particuliers, ne convient point à la question : si la nation française a reçu le concile de Trente pour œcuménique, et légitimement tenu. Je ne veux pas répéter ce que j'ai dit dans ma première réponse, pour montrer qu'on doit être fort sur ses gardes à l'égard de ces consentements des particuliers, recueillis par des voies indirectes et moins authentiques.

Du sentiment des particuliers, venons à la profession de foi de Pie IV, introduite en France par l'adresse du clergé, sans l'intervention de l'autorité suprême, ou plutôt contre son autorité; puisqu'on savait que les rois et les états généraux du royaume n'étaient pas résolus de déclarer ce qui s'y dit du concile. La question est, si cela peut passer pour une réception du concile. J'oserais dire que non : car comme c'est une matière de fait, dont les nations ont droit de juger, si un concile a été tenu comme il faut; ce n'est pas seulement au clergé qu'il appartient de prononcer : et tout ce qu'il peut introduire là-dessus ne saurait faire préjudice à la nation, non plus que l'entreprise du même clergé, qui, après le refus du tiers-état, s'avança jusqu'à déclarer de son chef que le concile était reçu; ce qu'on a eu l'ingénuité de ne pas approuver. On voit par là combien on doit être sur ses gardes contre ces sortes d'introductions tacites, indirectes et artificieuses, qui peuvent être extrêmement préjudiciables au bien du peuple de Dieu, en empêchant sans nécessité la paix de l'Eglise, et en établissant une prévention qu'on défend après avec opiniâtreté; parce qu'on s'en fait un point d'honneur, et même un point de religion.

Il reste maintenant la seconde question : Posé qu'un concile soit reçu, ou que la foi d'un concile soit reçue dans toute la communion romaine, s'il s'ensuit que l'autorité ou les sentiments de ce concile ne sauraient demeurer en suspens à l'égard des protestants, qui pourtant croient avoir de grandes raisons de n'en point convenir. J'avais répondu que cela ne s'ensuit point; et entre autres raisons, j'avais allégué l'exemple formel du concile de Bâle encore uni avec le pape Eugène, qui déclara recevoir les calixtins de Bohême à sa communion, nonobstant le refus qu'ils firent de se soumettre à l'autorité du concile de Constance, qui avait décidé qu'il est licite de prendre la communion sous une seule espèce.

Je ne vois pas qu'on y réponde; mais on croit avoir trouvé un autre tour pour l'éviter. Voici comment on raisonne : Le consentement général de l'Eglise catholique est infaillible, soit qu'elle s'explique dans un concile œcuménique, ou que d'ailleurs sa doctrine soit notoire : donc les protestants, qui ne veulent pas se soumettre aux sentiments de l'Eglise romaine, qui est seule catholique, sont par cela même irréconciliables. C'est parler rondement; mais la supposition est un peu forte, et on le reconnaît en se faisant cette objection. « Mais vous » supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'E- » glise catholique. Il est vrai que nous le suppo- » sons; nous l'avons prouvé ailleurs : mais il suffit » de le supposer; parce que nous avons affaire à » des personnes qui en veulent venir avec nous à » une réunion, sans nous obliger à nous départir » de nos principes. »

J'avoue que cette manière de raisonner m'a surpris, comme si toutes les suppositions ou conclusions prétendues, qu'on suppose avoir prouvées ailleurs, étaient des principes, ou comme si nous avions déclaré vouloir consentir à tous leurs principes, par cela seul que nous voulons consentir qu'ils les gardent jusqu'à ce qu'un concile légitime les établisse ou les réforme, comme nous prétendons aussi garder les nôtres de même. Il me semble qu'il y a bien de la différence entre suivre un principe, et consentir que d'autres ne s'en départent point. Supposons que le concile de Trente soit le principe de l'Eglise romaine, et que la Confession d'Augsbourg soit le principe des protestants, (je parle de principes secondaires;) des personnes de mérite des deux côtés avaient jugé que la réunion, à laquelle on peut penser raisonnablement, se doit pouvoir faire sans obliger l'un ou l'autre parti à se départir de ses principes et livres symboliques, ou de certains sentiments dont il se tient très-assuré. On a prouvé, par l'exemple du concile de Bâle, que cela est faisable dans la communion romaine. On avoue pourtant que cette communion a un autre principe, dont elle est obligée d'exiger la créance; c'est l'infaillibilité de l'Eglise catholique, soit qu'elle s'explique légitimement dans un concile œcuménique, ou que son consentement soit notoire, suivant les règles de Vincent de Lérins, que George Calixte, un des plus célèbres auteurs protestants, a trouvées très-bonnes. On peut convenir de ces points de droit ou de foi sur l'article de l'Eglise, quoiqu'on ne soit pas d'accord touchant certains faits; savoir, si un tel concile a été légitime, ou si une telle communion fait l'Eglise; et par conséquent, si une telle opinion sur la doctrine ou sur la discipline est le sentiment de l'Eglise : pourvu cependant que la dissension ne soit que sur des points, dont on avoue qu'on pouvait les ignorer sans mettre son salut en compromis, avant que le sentiment de l'Eglise là-dessus ait été connu. Car on suppose que la réunion ne se saurait faire qu'en obviant de part et d'autre aux abus de doctrine et de pratique, que l'un et l'autre parti tient pour essentiels. Aussi n'offrons-nous de faire que ce que nous croyons que la partie adverse est obligée de faire aussi; c'est-à-dire, de contribuer à la réunion, autant que chacun croit qu'il lui est permis dans sa conscience : et ceux qui s'opiniâtrent à refuser ce qu'ils pourraient accorder, demeurent coupables de la continuation du schisme.

Je pourrais faire des remarques sur plusieurs endroits de la réplique à laquelle je viens de répondre; mais je ne veux encore toucher qu'à quelques endroits plus importants, à l'égard de ce dont il s'agit. On dit que s'il faut venir un jour à un autre concile, on pourrait encore disputer sur les formalités. Mais c'est pour cela qu'on en pourrait convenir, même avant la réunion. Il peut y avoir de la nullité dans un arrêt, sans qu'on puisse alléguer contre celui qui allègue cette nullité, qu'ainsi il pourrait révoquer en doute tous les autres arrêts : car il ne pourra pas toujours avoir les mêmes moyens. J'avais dit que le concile de Trente a été un peu trop facile à venir aux anathèmes, et j'avais allégué les décisions sur le baptême de saint Jean-

Baptiste, et sur le divorce en cas d'adultère. On ne dit rien sur la seconde; et on répond sur la première, que sans cela l'institution divine du baptême de Jésus-Christ serait rejetée : mais il n'est pas aisé d'en voir la conséquence. On nous nie aussi que les Italiens aient dominé à Trente : c'est pourtant un fait assez reconnu. On ne saurait dire aussi qu'on n'y ait décidé que des choses établies déjà; puisqu'on demeure d'accord, par exemple, que la condamnation du divorce, en cas d'adultère, n'avait pas encore paru établie dans le concile de Florence[1]. On dit aussi que les dévotions populaires, qui semblent tenir de la superstition, ne doivent pas empêcher la réunion; parce que, dit-on, tout le monde demeure d'accord qu'elle ne peut être empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion. Mais je ne sais d'où l'on a pris cette maxime : au moins nous n'en demeurons nullement d'accord; et on ne saurait aisément entrer dans une communion où des abus pernicieux sont autorisés, qui font tort à l'essence de la piété. A quoi tient-il qu'on n'y remédie, puisqu'on le peut, et qu'on le doit faire?

Sans date.

LETTRE XXIV.

DE LEIBNITZ A Mme DE BRINON.

MADAME,

QUAND je n'aurais jamais rien vu de votre part que la dernière lettre, j'aurais eu de quoi me convaincre également de votre charité et de votre prudence, qui vous font tourner toutes les choses du bon côté, et prendre en bonne part ce que j'avais dit peut-être avec un peu trop de liberté. Vous imitez Dieu, qui sait tirer le bien du mal. Nous le devons faire dans les occasions; et puisqu'il y a un schisme depuis tant d'années, il faut le faire servir à lever les causes qui l'ont fait naître. Les abus et les superstitions en ont été la principale. J'avoue que la doctrine même de votre Eglise en condamne une bonne partie : mais pour venir à la réforme effective d'un mal enraciné, il faut de grands motifs, tel que pourra être la réunion des peuples entiers. Si on la prévient, pour ne paraître point y avoir été poussés par les protestants, nous ne nous en fâcherons pas. La France y pourra le plus contribuer; et il y a en cela de quoi couronner la gloire de votre grand monarque.

Vous dites, Madame, que toutes les superstitions imaginables ne sauraient excuser la continuation du schisme. Cela est vrai de ceux qui l'entretiennent. Il est très-sûr qu'une Eglise peut être si corrompue, que d'autres Eglises ne sauraient entretenir communion avec elle; c'est lorsqu'on autorise des abus pernicieux. J'appelle autoriser, ce qu'on introduit publiquement dans les églises et dans les confréries. Ce n'est pas assez qu'on n'exige pas de nous de pratiquer ces choses; c'est assez qu'on exige de nous d'entrer en communion avec ceux qui en usent ainsi, et d'exposer nos peuples et notre postérité à un mal aussi contagieux, que le sont les abus dont ils ont été à peine affranchis après tant de travaux. L'union est exigée par la charité : mais ici elle est défendue par la suprême loi, qui est celle de l'amour de Dieu, dont la gloire est intéressée dans ces connivences.

Mais quand tous ces abus seraient levés d'une manière capable de satisfaire les personnes raisonnables, il reste encore le grand empêchement; c'est que vos messieurs exigent de nous la profession de certaines opinions, que nous ne trouvons ni dans la raison, ni dans l'Ecriture sainte, ni dans la voix de l'Eglise universelle. Les sentiments ne sont point arbitraires. Quand je le voudrais, je ne saurais donner une telle déclaration sans mentir. C'est pourquoi quelques théologiens graves de votre parti ont renouvelé un tempérament pratiqué déjà par leurs ancêtres; et j'avoue que c'est là le véritable chemin : et cela, joint à une déclaration efficace contre les abus pernicieux, peut redonner la paix à l'Eglise. En espérer d'autres voies, je parle des voies amiables, c'est se flatter. Nous avons fait dans cette vue des avances, qu'on n'a point faites depuis les premiers auteurs de la Réforme; mais nous en devons attendre de réciproques. C'est à cela, Madame, qu'il est juste que vous tourniez vos exhortations, et celles des personnes puissantes par leur rang et par leur mérite, dont vous possédez les bonnes grâces. Madame de Maubuisson a déjà fait des démarches importantes : son esprit et sa piété étant élevés autant que sa naissance, elle a des avantages merveilleux pour rendre un grand service à l'Eglise de Dieu. Je tiens, Madame, que votre entremise pourrait avoir un grand effet de plusieurs façons. Nous ne serons jamais excusables, si nous laissons perdre des conjonctures si favorables. Il y a chez vous un roi qui est en possession de faire ce qui était impossible à tout autre, dont on m'assure que les lumières, qui vont de pair avec la puissance, sont fort tournées du côté de Dieu. Il y a chez nous un prince des plus éclairés, qui a de l'autorité, et surtout de l'inclination pour ces bons desseins. L'électrice son épouse et Madame de Maubuisson contribueront beaucoup à entretenir nos espérances. Ajoutez-y des théologiens aussi éclairés que l'est M. l'évêque de Meaux, et aussi bien disposés que l'est M. l'abbé Molanus, dont la doctrine est aussi grande que la sincérité.

Il est vrai que M. de Meaux a fait paraître des scrupules, que d'autres excellents hommes n'ont point eus. C'est ce qui nous a donné de la peine, et pourra faire quelque tort; mais j'espère que ce n'aura été qu'un malentendu : car si l'on croit obtenir un parfait consentement sur toutes les décisions de Trente, adieu la réunion. C'est le sentiment de M. l'abbé de Lokkum, qu'on ne doit pas même penser à une telle soumission. Ce sont des conditions véritablement onéreuses, ou plutôt impossibles. C'est assez pour un véritable catholique, de se soumettre à la voix de l'Eglise, que nous ne saurions reconnaître dans ces sortes de décisions. Il est permis à la France de ne pas reconnaître le dernier concile de Latran et autres : il est permis aux Italiens de ne point reconnaître celui de Bâle : il sera donc permis à une grande partie de l'Europe de demander un concile plus autorisé que celui de Trente, sauf à d'autres de le reconnaître en attendant mieux. Il est vrai que M. de Meaux n'a pas encore nié formellement la proposition dont il s'agit; mais il a évité de s'expliquer assez là-dessus.

1. *Voyez* la note déjà indiquée ci-dessus, *pag.* 565.

Peut-être que cela tient lieu de consentement; sa prudence trop réservée ne lui ayant pas permis d'aller à une telle ouverture. Il a même dit un mot qui semble donner dans notre sens. Je crois qu'une ouverture de cœur est nécessaire pour avancer ces bons desseins. On en a fait paraître beaucoup de notre côté : et en tout cas, nous avons satisfait à notre devoir, ayant mis bas toutes les considérations humaines; et notre conscience ne nous reproche rien là-dessus. Je joins un grand paquet pour M. l'évêque de Meaux. Si ce digne prélat veut aller aussi loin qu'il peut, il rendra un service à l'Eglise, qu'il est difficile d'attendre d'aucun autre; et c'est pour cela même qu'on le doit attendre de sa charité, que son mérite éminent en rendra responsable. Nous attendons l'arrivée de madame la duchesse douairière, qui nous donnera bien de la joie. Il y a longtemps que cette princesse, dont la vertu est si éminente, m'a donné quelque part dans ses bonnes grâces. Peut-être que son voyage servira encore à nos bons desseins. Je suis avec zèle, Madame, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Leibnitz.

Ce 23 octobre 1693.

LETTRE XXV.

DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

Voila M. Leibnitz qui revient à vous, Monseigneur, et qui, grâce à Dieu, ne veut point quitter la partie. Le commencement de la lettre qu'il vous écrit, qu'il m'a envoyée toute ouverte, m'a donné quelque frayeur; mais en avançant je n'ai rien trouvé de désespéré. Je laisse à Votre Grandeur à faire les réflexions qu'il convient sur une si importante affaire. Je lui dirai seulement que je souhaite de tout mon cœur qu'elle couronne tous les services qu'elle a rendus à l'Eglise, par la plus digne et la plus belle action qu'un grand prélat puisse faire. Vous avez un beau champ, si M. le Nonce est habile; mais je meurs de peur que non : je vous dis cela tout bas. Si vous trouviez, Monseigneur, que les choses que les protestants demandent se pussent accorder, comme il serait à souhaiter, il me semble que vous devriez faire agir le roi, et tirer de sa toute-puissance tous les moyens qui peuvent être propres à ce grand dessein. Le clergé n'y peut-il pas quelque chose? Rome, qui est pour nous dans un si beau chemin, désire ardemment cette réunion; et vous n'aurez pas sans doute oublié que le feu Pape en a écrit à madame de Maubuisson, pour la remercier de ce qu'il avait appris qu'elle contribuait à ce grand dessein, et pour l'encourager à le suivre jusqu'au bout, promettant d'y donner les mains de tout son pouvoir. Madame de Maubuisson, à laquelle je lis tout ce qui vient d'Allemagne, croit que vous avez écrit quelque lettre que nous n'avons pas vue. Je lui ai dit qu'il me paraissait que vous m'aviez fait l'honneur de me les envoyer toutes ouvertes.

Quoi qu'il en soit, Monseigneur, ne souffrez pas que nos frères vous échappent; soutenez les moyens dont Votre Grandeur a fait la proposition, puisque cela est si agréable aux protestants : et laissons-leur mettre un pied dans notre bergerie; ils y auront bientôt tous les deux. Je dis cela à propos de ce qu'ils demandent qu'on ne les contraigne pas de souscrire au concile de Trente présentement. Dieu ne fait pas tout d'un coup ses plus grands ouvrages, quoiqu'il agisse sur nous avec une pleine puissance : il semble que son autorité souveraine ménage toujours notre faiblesse. Il nous apprend par là, ce me semble, qu'il faut toujours prendre ce que nos frères offrent de nous donner, en attendant que Dieu perfectionne cet ouvrage, pour lequel je ne puis douter que vous n'ayez, Monseigneur, une affection bien pleine du désir de cette réunion, où vous voyez que les protestants vous appellent. C'est assez vous marquer que la divine Providence vous a choisi pour la faire réussir. Tous les chemins vous sont ouverts, tant du côté de l'Eglise que de celui de la Cour : vous êtes dans l'une et dans l'autre si considéré et si approuvé, qu'on ne peut douter que vous ne puissiez beaucoup faire avec l'aide de Celui à qui rien ne peut résister. Je suis toute attendrie de la persévérance avec laquelle ces honnêtes protestants reviennent à nous : l'esprit de Jésus-Christ est plein d'une charitable condescendance, pourvu qu'on ne choque pas la vérité. Au nom de Dieu, Monseigneur, livrez-vous un peu à cet ouvrage, et voyez tout ce qui peut contribuer à le faire réussir. Si vous jugez que je le doive, j'en écrirai à la personne qui pourrait vous faciliter les moyens, et je pourrais lui marquer ce que Votre Grandeur m'ordonnerait de lui dire, en cas que vous ne puissiez pas lui parler vous-même; ce qui serait, ce me semble, le meilleur. Je suis avec un grand respect, de Votre Grandeur, la très-humble et très-obéissante servante,

Sœur de Brinon.

Ce 5 novembre.

LETTRE XXVI.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

Monseigneur,

Je voudrais pouvoir m'abstenir d'entrer en matière dans cette lettre : je sens bien qu'elle ne devrait contenir que des marques d'un respect, que je souhaiterais pouvoir porter jusqu'à une déférence entière à l'égard même des sentiments, si cela me paraissait possible : mais je sais que vous préférerez toujours la sincérité aux plus belles paroles du monde, que le cœur désavoue. Ce qui nous a donné de la peine, et particulièrement à M. l'abbé de Lokkum, qui avait fait paraître tant d'ouverture et tant de sincérité, c'est cette réserve scrupuleuse, qu'on remarque, Monseigneur, dans vos lettres et dans la Réponse à son écrit, qui vous a fait éviter l'éclaircissement dont il s'agissait chez nous, sur le pouvoir que l'Eglise a de faire, à l'égard des protestants, ce que le concile de Bâle a fait envers d'autres; quoique d'excellents théologiens de votre parti n'aient point fait les difficiles là-dessus. M. l'abbé était surpris de voir qu'on donnait un autre tour à la question; comme si nous demandions à vos Messieurs de renoncer aux décisions qu'ils croient avoir été faites, ou de les suspendre à leur propre égard; ce qui n'a été nullement notre intention, non plus que celle des Pères de Bâle n'a été de se départir des décisions de Constance, lorsqu'ils les suspendaient à l'égard des Bohémiens réunis.

Mais nous avons surtout été étonnés de la ma-

nière dont notre sentiment a été pris dernièrement, dans la réplique que j'ai reçue touchant la réception du concile de Trente en France; comme si nous nous étions engagés à nous soumettre à tous les principes du parti romain, lorsque nous avions dit seulement qu'une réunion raisonnable se devait faire sans obliger l'un ou l'autre parti de se départir par avance de ses principes ou livres symboliques. Je crois que cela vient de ce que l'auteur de cette réplique n'a pas été informé à fond de nos sentiments; puisqu'aussi bien on avait désiré qu'ils ne fussent communiqués qu'aux personnes dont on était convenu. Mais cela étant, il était juste qu'on ne permît point que de si étranges sentiments nous fussent attribués. Je doute que jamais théologien protestant, depuis Mélanchton, soit allé au-delà de cette franchise pleine de sincérité, que M. l'abbé de Lokkum a fait paraître dans cette rencontre; quoique son exemple ait été suivi depuis de quelques autres du premier rang. Mais ayant fait des réflexions sur vos réponses, il a souvent été en doute du fruit qu'il doit attendre, en cas qu'on s'y arrête. Car étant persuadé autant, suivant ses propres termes, qu'on le pourrait être d'une démonstration de mathématique, que les seules expositions ne sauraient lever toutes les controverses, avant l'éclaircissement qu'on dit attendre d'un concile général; il est persuadé aussi qu'à moins d'une condescendance préalable, qui soit semblable à celle des Pères de Bâle, il n'y a rien à espérer.

Ces sortes de scrupules étaient fort capables de ralentir notre ardeur, pleine de bonne intention, sans votre dernière qui nous a remis en espérance; lorsque vous dites, Monseigneur, qu'on ne viendra jamais de votre part à une nouvelle discussion par forme de doute, mais bien par forme d'éclaircissement. J'ai pris cela pour le plus excellent expédient que vous pouviez trouver sur ce sujet. Il n'y a rien de si juste que cette distinction, et rien de si convenable à ce que nous demandons : aussi tous ceux qui entrent dans une conférence, ou même dans un concile, avec certains sentiments dont ils sont persuadés, ne le font pas par manière de doute, mais dans le dessein d'éclaircir et de confirmer leur sentiment; et ce dessein est commun aux deux partis. C'est Dieu qui doit décider la question par le résultat d'un concile œcuménique, auquel on se sera soumis par avance : et quoique chacun présume que le concile sera pour ce qu'il croit être conforme à la vérité salutaire; chacun est pourtant assuré que ce concile ne saurait faillir, et que Dieu fera à son Eglise la grâce de toucher ceux qui ont ces bons sentiments, pour les faire renoncer à l'erreur lorsque l'Eglise universelle aura parlé. C'était sans doute le sentiment des Pères de Bâle, lorsqu'ils déclarèrent recevoir ceux qui paraissaient animés de cet esprit. Et si vous croyez, Monseigneur, que l'Eglise d'à présent les pourrait imiter après les préparations convenables, nous avouerons que vous aurez jeté un fondement solide de la réunion, sur lequel on bâtira avec beaucoup de succès, suivant votre excellente méthode d'éclaircissement, qui servira à y acheminer les choses. Car plus on diminuera les controverses, et moins celles qui resteront seront capables d'arrêter la réunion effective. Mais si la déclaration préliminaire que je viens de dire est refusée, nous ne pouvons manquer de juger qu'on a fermé la porte. Car l'ouverture et la condescendance en tout ce qui est loisible, doit être réciproque : sans cela, le parti qui fait seul les frais des avances se préjudicie; et les particuliers qui font des démarches de leur côté, sans en attendre de proportionnées de l'autre, s'exposent à faire tort à leur parti, ou du moins à en essuyer des reproches, qui ne seront pas sans quelque justice. Aussi ne serait-on pas allé si loin sans des déclarations formelles de quelques éminents théologiens de votre parti, dont il y en a un qui dit en termes exprès dans son écrit : *Quod circà paucas quæstiones minùs principales, ubi Tridentini cum aliis confessionibus unio expressa fieri non posset, fieri debeat saltem implicita. Hæc autem, inquit, in hoc consistit, quòd partes circa difficultatem remanentem paratæ esse debent illa tandem acceptare quæ per legitimum et œcumenicum Concilium decidentur, aut actu decisa esse demonstrabuntur. Interim utrinque quietabuntur per exemplum unionis sat manifestum inter Stephanum Papam et sanctum Cyprianum*[1]. Il allègue aussi l'exemple de la France, dont l'union avec Rome n'est pas empêchée par la dissension sur la supériorité du pape ou du concile; et il en infère que nonobstant les contestations moins principales qui pourraient rester, la réunion effective se peut, et, quand tout y sera disposé, se doit faire.

C'est du côté des vôtres qu'on a commencé de faire cette ouverture; et ces messieurs, qui l'ont faite, ont eu raison de croire qu'on gagnerait beaucoup en obtenant une soumission effective des nations protestantes à la hiérarchie romaine, sans que les nations de la communion romaine soient obligées de se départir de quoi que ce soit, que

1. Leibnitz nous aurait fait plaisir de nommer ces *théologiens éminents.* Il dit sur ce même sujet dans sa lettre à madame de Brinon, du 29 septembre 1691, que plusieurs théologiens graves de la communion romaine sont de son avis; et il cite une lettre d'un Père Noyelles, qu'on dit avoir été le onzième ou douzième général des Jésuites, qui, selon lui, ne saurait être plus précise. Que le passage latin copié par Leibnitz, soit du Père Noyelles ou d'un autre auteur, il n'est pas possible d'en approuver la décision, qui tout au moins est fort obscure. En effet, il faudrait expliquer quelles sont les *questions moins principales* dont veut parler cet auteur. S'il met dans ce rang celle de la communion sous les deux espèces, telle qu'elle est agitée par les protestants contre les catholiques, il est certain qu'il se trompe; et que c'est une question très-importante de savoir si l'Eglise a violé un commandement exprès de Jésus-Christ, et donné un sacrement imparfait, en communiant dans tous les siècles les malades, les solitaires, les enfants, et même assez souvent les fidèles pendant les persécutions, sous une seule espèce. On peut consulter le *Traité de la Communion* de M. de Meaux, et la *Défense de ce Traité*. (Ci-dessus, pages 246 et 288.) On ne saurait aussi deviner ce que l'auteur entend par une *réunion implicite*. Ce sont là des mots vides de sens; et je soutiens qu'il ne peut y avoir de réunion entre les catholiques et les protestants, tandis qu'ils seront aussi étrangement divisés qu'ils le sont sur des points de doctrine. Tenons-nous-en à celui de la communion. Les protestants soutiennent que la communion sous les deux espèces est d'une nécessité indispensable, et que cette nécessité est tellement fondée sur un précepte formel de Jésus-Christ, qu'ils ne peuvent abandonner cette pratique, sans risquer leur salut éternel. Les catholiques croient fermement le contraire, et ont pour eux les décisions de deux conciles œcuméniques. En quoi consistera donc la *réunion implicite* sur cet article ? On cite l'exemple de saint Cyprien et de saint Etienne; mais la cause de saint Cyprien était toute différente de celle des protestants. Le saint martyr se trompait sur une question obscurcie par une coutume qu'il trouvait établie : cette question n'avait jamais été agitée; l'on ne pouvait par conséquent lui opposer l'*autorité et la concorde très-parfaite de l'Eglise universelle*, suivant l'expression de saint Augustin : d'ailleurs saint Cyprien, en défendant son erreur, ne rompit point l'unité; de sorte qu'il n'avait pas besoin d'être réuni puisqu'il n'avait jamais été séparé. La cause des protestants a tous les caractères opposés. Il est inutile d'entrer dans un plus grand détail sur une matière qui ne peut être raisonnablement contestée. (*Edit. de Paris.*)

leur Eglise enseigne ou commande. Ils ont bien jugé qu'il était plutôt permis aux protestants de faire les difficiles là-dessus; et que pour eux, c'était une nécessité indispensable de leur offrir cela, pour entrer en négociation, et pour donner l'espérance de quelque succès. Si vous ne rejetez point cette thèse, Monseigneur, que nous considérons comme la base de la négociation pacifique, il y aura moyen d'aller bien avant : mais sans cela, nous nous consolerons d'avoir fait ce qui dépendait de nous; et le blâme du schisme restera à ceux qui auront refusé des conditions raisonnables. Peut-être qu'on s'étonnera un jour de leur scrupulosité, et qu'on voudrait acheter pour beaucoup, que les choses fussent remises aux termes qu'on dédaigne d'accepter à présent, sur une persuasion peu sûre de tout emporter sans condition, dont on s'est souvent repenti. La Providence ne laissera pas de trouver son temps quand elle voudra se servir d'instruments plus heureux : *Fata viam invenient.* Cependant vous aurez la bonté, Monseigneur, de faire ménager ce qu'on a pris la liberté de vous envoyer sur ce sujet; et M. l'abbé Molanus ne laissera pas d'achever ce qu'il prépare sur votre réponse, où ses bonnes intentions ne paraîtront pas moins que dans son premier Ecrit. Je tâche de le fortifier dans la résolution qu'il a prise d'y mettre la dernière main, malgré la difficulté qu'il y a trouvée, depuis qu'on avait mis en doute, contre son attente, une chose qu'il prenait pour accordée, et qu'il a raison de considérer comme fondamentale dans cette matière. Peut-être que, suivant votre dernier expédient, il se trouvera qu'il n'y a eu que du malentendu; ce que je souhaite de tout mon cœur. Enfin, Monseigneur, si vous allez aussi loin que vos lumières et votre charité le peuvent permettre, vous rendrez à l'Eglise un service des plus grands, et d'autant plus digne de votre application, qu'on ne le saurait attendre aisément d'aucun autre.

Je vous remercie, Monseigneur, de la bonté que vous avez eue de m'assurer les bontés d'une personne aussi excellente que l'est M. l'abbé Bignon, à qui je viens d'écrire sur ce fondement. Il n'a point été marqué de qui est l'Ecrit sur la notion du corps[1]; mais il doit venir d'une personne qui a médité profondément sur la matière, et dont la pénétration paraît assez. J'ai inséré dans ma réponse une de mes Démonstrations sur la véritable estime de la force, contre l'opinion vulgaire; mais sans l'appareil qui serait nécessaire pour la rendre propre à convaincre toutes sortes d'esprits. Je suis avec beaucoup de vénération, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

Sans date.

LETTRE XXVII.

DU MÊME A Mme LA DUCHESSE DE BRUNSWICK.

MADAME,

VOTRE Altesse Sérénissime ayant paru surprise de ce que j'avais dit sur le concile de Trente, comme s'il n'était pas reçu en France pour règle de foi, j'ai jugé qu'il était de mon devoir de lui en rendre raison; et j'ai cru que Votre Altesse Sérénissime le prendrait en bonne part, son zèle pour l'essentiel de la foi étant accompagné de lumières qui la lui font distinguer des abus et des additions. Je sais bien qu'on a insinué cette opinion dans les esprits, que ce concile est reçu en France pour règle de foi, et non pas pour règle de discipline : mais je ferai voir que la nation n'a déclaré ni l'un ni l'autre, quoiqu'on ait usé d'adresse pour gagner insensiblement ce grand point, que les prétendus zélés ont toujours cherché de faire passer : et c'est pour cela même qu'il est bon qu'on s'y oppose de temps en temps, afin d'interrompre la prescription; de peur qu'ils n'obtiennent leur but par la négligence des autres. Car c'est par cette négligence du bon parti que ces zélotes ont gagné bien d'autres points; par exemple, le second concile de Nicée, tenu pour le culte des images, a été désaprouvé hautement par le grand concile d'Occident, tenu à Francfort sous Charlemagne. Cependant le parti des dévotions mal entendues, qui a ordinairement le vulgaire de son côté, étant toujours attentif à faire valoir ce qu'il s'est mis en tête, et à profiter des occasions où les autres se relâchent, a fait en sorte qu'il n'y a presque plus personne dans la communion de Rome, qui ose nier que le concile de Nicée soit œcuménique.

Rien ne doit être plus vénérable en terre que la décision d'un véritable concile général : mais c'est pour cela même qu'on doit être extrêmement sur ses gardes; afin que l'erreur ne prenne pas les livrées de la vérité divine. Et comme on ne reconnaîtra pas un homme pour plénipotentiaire d'un grand prince, s'il n'est autorisé par des preuves bien claires, et qu'on sera toujours plus disposé, en cas de doute, à le récuser qu'à le recevoir; on doit à plus forte raison user de cette précaution envers une assemblée de gens, qui prétendent que le Saint-Esprit parle par leur bouche : de sorte qu'il est plus sûr et plus raisonnable, en cas de doute, de récuser que de recevoir un concile prétendu général. Car alors, si l'on s'y trompe, les choses demeurent seulement aux termes où elles étaient avant ce concile, sauf à un concile futur, plus autorisé, d'y remédier. Mais si l'on recevait un faux concile et de fausses décisions, on ferait une brèche presque irréparable à l'Eglise; parce qu'on n'ose plus révoquer en doute ce qui passe pour établi par l'Eglise universelle, qu'un tel concile représente.

Avant que de prouver ce que j'ai promis, il faut bien former l'état de la question, pour éviter l'équivoque. Je demeure d'accord que les doctrines du concile de Trente sont reçues en France; mais elles ne sont pas reçues comme des doctrines divines ni comme de foi; et ce concile n'est pas reçu en France pour règle de foi, ni par conséquent comme œcuménique. L'équivoque qui est là dedans trompe bien des gens. Quand ils entendent dire que l'Eglise de France approuve ordinairement les dogmes de Trente, ils s'imaginent qu'elle se soumet aux décisions de ce concile comme œcuménique, et qu'elle approuve aussi les anathèmes que ce concile a prononcés contre les protestants; ce qui n'est point. Moi-même, je suis du sentiment de ce concile en bien des choses; mais je ne reconnais pas pour cela son autorité ni ses anathèmes.

1 Cet Ecrit est de Bossuet. (*Edit. de Deforis.*)

Voici encore une adresse dont on s'est servi pour surprendre les gens. On a fait accroire aux ecclésiastiques qu'il est de leur intérêt de poursuivre la réception du concile de Trente ; et c'est pour cela que le clergé de France, gouverné par le cardinal du Perron, dans les Etats du royaume tenus immédiatement après l'assassinat de Henri IV, sous une reine italienne et novice au gouvernement, fit des efforts pour procurer cette réception : mais le tiers-état s'y opposant fortement, et le clergé ne pouvant obtenir son dessein dans l'assemblée des Etats, il osa déclarer, de son autorité privée, qu'il voulait tenir ce concile pour reçu; ce qui était une entreprise blâmée des personnes modérées. C'est à la nation, et non au clergé seul, de faire une telle déclaration ; et c'est suivant cette maxime que le clergé s'est laissé induire, par les partisans de Rome, d'obliger tous ceux qui ont charge d'âmes, à faire la profession de foi publiée par Pie IV, dans laquelle le concile de Trente est autorité en passant. Mais cette introduction particulière, faite par cabale et par surprise contre les déclarations publiques, ne saurait passer pour une réception légitime ; outre que ce qui se dit en passant est plutôt une supposition, où l'on se rapporte à ce qui en est, qu'une déclaration indirecte.

Après avoir prévenu ces difficultés et ces équivoques, je viens à mes preuves, et je mets en fait qu'il ne se trouvera jamais aucune déclaration du roi, ni de la nation française, par laquelle le concile de Trente soit reçu.

Au contraire, les ambassadeurs de France déclarèrent dans le concile même, qu'ils ne le tenaient point pour libre, ni ses décisions pour légitimes, et que la France ne le recevrait pas ; et là-dessus ils se retirèrent. Une déclaration si authentique devrait être levée par une autre déclaration authentique.

Par après, les nonces des Papes sollicitant toujours la réception du concile en France, la reine Catherine de Médicis, qui était une princesse éclairée, répondit que cela n'était nullement à propos; parce que cette réception rendrait le schisme des protestants irrémédiable : ce qui fait voir que ce n'est pas sur la discipline seulement, mais encore sur la foi qu'on a refusé de reconnaître ce concile.

Pendant les troubles, la Ligue résolut la réception du concile de Trente; mais le parti fidèle au roi s'y opposa hautement.

J'ai remarqué un fait fort notable, que les auteurs ont passé sous silence. Henri IV se réconciliant avec l'Eglise de France, et faisant son abjuration à Saint-Denis, demanda que l'archevêque de Bourges, et autres prélats assemblés pour son instruction, lui dressassent un formulaire de la foi. Cette assemblée lui prescrivit la profession susdite du pape Pie IV; mais après y avoir rayé exprès les deux endroits, où il est parlé du concile de Trente : ce qui fait voir incontestablement que cette assemblée ecclésiastique ne tenait pas ce concile pour reçu en France, et comme la règle de la foi; puisqu'elle le raya, lorsqu'il s'agissait d'en prescrire une au roi de France.

Après la mort de Henri le Grand, le tiers-état s'opposa à la réception, comme j'ai déjà dit, nonobstant que le clergé eût assuré qu'on ne recevrait pas une discipline contraire aux libertés de l'Eglise gallicane. Et comme les autres réglements de Trente étaient déjà reçus en France par des ordonnances particulières, on voit qu'il ne s'agissait plus de discipline, qui était ou déjà reçue ou non recevable; mais qu'il s'agissait de faire reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, c'est-à-dire, pour règle de la foi.

Les auteurs italiens soutiennent hautement que l'ordonnance publiée en France sur la nullité des mariage des enfants, sans demander le consentement de père et de mère, est contraire à ce que le concile de Trente a décidé comme de droit divin; et ils soutiennent qu'il n'appartient pas aux lois séculières de changer ce qui est de l'essence d'un sacrement : mais l'ordonnance susdite est toujours demeurée en vigueur.

Je pourrais alléguer encore bien des choses sur ce point, si je n'aimais la brièveté, et si je ne croyais pas que ce que j'ai dit peut suffire. Je tiens ainsi que les cours souveraines et les procureurs généraux du roi n'accorderont jamais que le concile de Trente a été reçu en France pour œcuménique; et s'il y a eu un temps où le clergé de France s'est assez laissé gouverner par des intrigues étrangères, pour solliciter ce point, je crois que maintenant que ce clergé a de grands hommes à sa tête, qui entendent mieux les intérêts de l'Eglise gallicane, ou plutôt de l'Eglise universelle, il en est bien éloigné : et ce qui me confirme dans cette opinion, c'est qu'on a proposé à des nouveaux convertis une profession de foi, où il n'était pas fait mention du concile de Trente.

Je ne dis point tout cela par un mépris pour ce concile, dont les décisions, pour la plupart, ont été faites avec beaucoup de sagesse; mais parce qu'étant sûr que les protestants ne le reconnaîtront pas, il importe, pour conserver l'espérance de la paix de l'Eglise universelle, que l'Eglise de France demeure dans l'état qui la rend plus propre à moyenner cette paix, laquelle serait sans doute une des plus souhaitables choses du monde, si elle pouvait être obtenue sans faire tort aux consciences, et sans blesser la charité. Je suis avec dévotion, Madame, de votre Altesse Sérénissime, le très-humble et très-fidèle serviteur, LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 2 juillet 1694.

P. S. Le cardinal Pallavicin, qui fait valoir le concile de Trente autant qu'il peut, et marque les lieux où il a été reçu, ne dit point qu'il ait été reçu en France, ni pour règle de la foi, ni pour la discipline; et même cette distinction n'est point approuvée à Rome.

LETTRE XXVIII.

DU MÊME A BOSSUET.

MONSEIGNEUR,

VOTRE dernière[1] a fait revivre nos espérances. M. l'abbé de Lokkum travaille fort et ferme à une espèce de liquidation des controverses qu'il y a entre Rome et Augsbourg, et il le fait par ordre de l'empereur. Mais il a affaire à des gens qui demeurent

1. On n'a point la lettre de M. de Meaux, à laquelle répond Leibnitz, disaient les éditeurs de Versailles, et c'est à tort que depuis on a cru l'avoir retrouvée. (C.-I.)

d'accord du grand principe de la réunion, qui est la base de toute la négociation : et c'est sur cela qu'une convocation de nos théologiens avait fait solennellement et authentiquement ce pas que vous savez, qui est le plus grand qu'on ait fait depuis la Réforme. Voici l'échantillon de quelques articles de cette liquidation, que je vous envoie, Monseigneur, de sa part. Il y en a jusqu'à cinquante qui sont déjà prêts. Ce qu'il avait projeté sur votre excellent Ecrit, entre maintenant dans sa liquidation, qui lui a fait prendre les choses de plus haut, et les traiter plus à fond; ce qui servira aussi à vous donner plus de satisfaction un jour. Cependant je vous envoie aussi la préface de ce qu'il vous destinait dès lors, et des passages où il s'expliquait à l'égard du concile de Trente : et rien ne l'a arrêté que la difficulté qu'il voyait naître chez vous sur ce concile, jugeant que si l'on voulait s'y attacher, ce serait travailler sans fruit et sans espérance, et même se faire tort de notre côté, et s'éloigner des mesures prises dans la convocation, et du fondement qu'on y a jeté. Il espère toujours de vous une déclaration sur ce grand principe, qui le mette en état de se joindre à vous dans ce grand et pieux dessein de la réunion, avec cette ouverture de cœur qui est nécessaire. Il me presse fort là-dessus, et il est le plus étonné du monde de voir qu'on y fait difficulté; ceux qui ont fait la proposition de votre côté, et qui ont fait naître la négociation, ayant débuté par cette condescendance, et ayant très-bien reconnu que sans cela il n'y aurait pas moyen d'entrer seulement en négociation.

Le grand article qu'on accorde de notre côté, est qu'on se soumette aux conciles œcuméniques et à l'unité hiérarchique; et le grand article réciproque qu'on attend de votre côté, est que vous ne prétendiez pas que pour venir à la réunion, nous devions reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, ni ses procédures pour légitimes. Sans cela M. Molanus croit qu'il ne faut pas seulement songer à traiter, et que les théologiens de ce pays n'auraient pas donné leur déclaration; et qu'ainsi lui-même ne peut guère avancer non plus, de peur de s'écarter des principes de cette convocation, où il a eu tant de part. Il s'agit de savoir si Rome, en cas de disposition favorable à la réunion, et supposé qu'il ne restât que cela à faire, ne pourrait pas accorder aux peuples du nord de l'Europe, à l'égard du concile de Trente, ce que l'Italie et la France s'accordent mutuellement sur les conciles de Constance, de Bâle, et sur le dernier de Latran, et ce que le Pape avec le concile de Bâle ont accordé aux Etats de Bohême, *sub utrâque*, à l'égard des décisions de Constance. Il me semble, Monseigneur, que vous ne sauriez nier, *in thesi*, que la chose est possible ou licite. Mais si les affaires sont déja assez disposées, *in hypothesi*, c'est une autre question. Cependant il faut toujours commencer par le commencement, et convenir des principes, afin de pouvoir travailler sincèrement et utilement.

Puisque vous demandez, Monseigneur, où j'ai trouvé l'acte en forme, passé entre les députés du concile de Bâle et les Bohémiens, par lequel ceux-ci doivent être reçus dans l'Eglise sans être obligés de se soumettre aux décisions du concile de Constance, je vous dirai que c'est chez un auteur très-catholique que j'ai trouvé, savoir, dans les *Miscellanea Bohemica* du révérend P. Balbinus, jésuite des plus savants de son ordre pour l'histoire, qui a enrichi ce grand ouvrage de beaucoup de pièces authentiques, tirées des archives du royaume, dont il a eu l'entrée. Il n'est mort que depuis peu. Il donne aussi la lettre du pape Eugène, qui est une espèce de gratulation sur cet accord; car le pape et le concile n'avaient pas rompu alors[1]. . . . . .

N'ayant pas maintenant le livre du Père Balbinus, j'ai cherché si la pièce dont il s'agit ne se trouverait pas dans le livre de Goldastus *de Regno Bohemiæ*. Je l'y ai donc trouvée, et l'ai fait copier telle qu'il la donne : mais il sera toujours à propos de recourir à Balbinus. Les *compactata* mêmes se trouvent aussi dans Goldastus, qui disent la même chose et dans les mêmes termes, quant au point *de præcepto*. Peut-être que dans les archives de l'église de Coutances en Normandie, dont l'évêque a été le principal entre les légats du concile, ou parmi les papiers d'autres prélats et docteurs français, qui ont été au concile de Bâle, on trouverait plus de particularités sur toute cette négociation. Je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et obéissant serviteur, LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 12 juillet 1694.

LETTRE XXIX.

DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

VOILA enfin la réponse de M. l'abbé de Lokkum que je vous envoie, Monseigneur; Dieu veuille qu'elle soit telle que nous la devons désirer : j'espère que vous nous ferez voir la vôtre en français. Madame de Maubuisson, qui n'a plus de sœur que madame la duchesse d'Hanovre, désire beaucoup que vous fassiez de tout votre mieux pour contribuer à cette réunion, que je crois qui ne sera pas bien aisée; à moins que la pureté de vos bonnes intentions n'attire sur ce parti plus de vues droites qu'il n'y en a présentement parmi les luthériens, qui ne sont gouvernés que par leur politique, et non par l'esprit de Dieu. Madame la duchesse de Brunswick, qui les voit de près présentement, me mande qu'elle n'a jamais tant senti la vérité de notre religion, que depuis qu'elle est parmi ces personnes, qui sont, à ce qu'il lui paraît, chacun les arbitres de leur foi, ne croyant que ce qu'il leur plaît de croire. Cependant le livre de l'Eucharistie de notre illustre mort[2] y fait des merveilles en quelque façon. M. Leibnitz l'a lu en deux jours; il le loue et l'admire. Le prince Christian, neveu de madame de Maubuisson, ne se peut lasser de l'entendre lire chez madame la duchesse d'Hanovre sa mère, qui le faisait lire; et lui il disputait, quoique luthérien, en notre faveur, avouant que tout ce qu'on y disait du luthéranisme était vrai.

Quand de tout ce que vous avez fait, Monseigneur, et notre cher ami M. Pelisson, il n'en résulterait que la conversion d'une âme, Dieu vous en tiendrait aussi bon compte, que si vous aviez

1. On n'a point imprimé la suite de cette lettre, qui traite de la dynamique, parce que cette matière, sur laquelle Leibnitz avait des idées particulières, ne regarde point le projet de conciliation (*Edit. de Paris.*)
2. Pelisson.

changé toute l'Allemagne; puisque vous avez assez travaillé pour que tous les hérétiques se rendent catholiques. Mais Dieu seul, qui peut ruiner leur orgueil qui les empêche de se soumettre à l'Eglise, et à laquelle ils demandent des conditions onéreuses pour s'y rejoindre, peut donner l'accroissement à tout ce que vous avez semé. Ne vous rebutez donc pas, Monseigneur; au contraire, roidissez-vous contre le découragement, s'il vous en prenait quelque envie. Madame la duchesse d'Hanovre mande à madame sa sœur que M. l'abbé de Lokkum et M. Leibnitz veulent de bonne foi la réunion; et madame la duchesse de Brunswick me le confirme. Quoique M. Leibnitz ait un caractère fort différent de l'autre; cependant il me paraît qu'il ne veut pas quitter la partie : il a trop d'esprit, pour ne se pas apercevoir qu'on le met plus dehors que dedans cette affaire; mais il tâche de s'y raccrocher. Il ne m'a point écrit cette fois, et j'ai reçu uniquement le paquet que je vous envoie par la poste, n'ayant point d'autre voie. Si vous me faites l'honneur de me communiquer quelque chose de tout cela, et que le paquet soit gros, je vous supplie, Monseigneur, de l'adresser à M. Desmarais, rue Cassette, faubourg Saint-Germain, notre correspondant.

Comme cette affaire me tient au cœur, j'ai demandé le sentiment d'un docteur de Sorbonne, de mes amis, sur ce qu'ils demandent de tenir indécise l'autorité du concile de Trente, jusqu'à ce que l'Eglise en ait décidé par un nouveau concile. L'on m'a répondu que pourvu qu'ils crussent la réalité de la présence de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, de la manière que nous la croyons; qu'ils revinssent à l'Eglise avec un esprit de soumission pour tout ce qu'elle déclarerait dans le concile futur qu'ils demandent; qu'on ne doute pas que pour un si grand bien que la réunion, l'on ne leur accorde ce qu'ils désirent, pourvu que cette réunion fût sincère et du fond du cœur, et qu'elle ne fût pas un nouveau sujet de nous désapprouver dans les pratiques de notre religion. L'on dit même que tous les gens de bien, qui ont quelque autorité dans l'Eglise, s'emploieraient à leur obtenir ce qu'ils désirent, s'ils revenaient, comme je leur ai mandé autrefois, comme l'enfant prodigue, se jeter tête baissée entre les bras de leur mère, en confessant qu'ils ont péché. Mais c'est en cet endroit un coup de Dieu qu'il faut lui demander, l'humilité ne se trouvant guère dans un parti d'hérétiques; puisqu'elle est le caractère des vrais enfants de Dieu et de l'Eglise. J'espère, Monseigneur, que vous ferez de votre part tout ce qu'on doit attendre de votre zèle, de votre douceur, et de votre charité.

Ce 18 juillet 1694.

LETTRE XXX.

DE LA MÊME AU MÊME.

VOILA une lettre, Monseigneur, de M. Leibnitz, qui se réveille de temps en temps sur un sujet qui devrait l'empêcher de dormir. L'objection qu'il fait sur le concile de Trente, ne me paraît pas malaisée à résoudre : car les évêques qui ont fait faire l'abjuration à Henri IV, pourraient avoir manqué en 'y voulant pas comprendre le concile de Trente, pour ne le pas effaroucher : cela ne prouverait pas qu'il ne fût pas reçu en France sur les dogmes de la foi, comme il ne l'est pas sur quelques points de discipline. Ce n'est point à moi, Monseigneur, à entamer ces questions, ni à répondre à ce que m'en écrit M. Leibnitz; cela regarde Votre Grandeur. Je voudrais pourtant bien voir ce qu'il vous en écrit, et ce que vous lui répondrez, pour le lire à madame de Maubuisson, qui est pleine de bonnes lumières, et qui voit d'un coup d'œil le bien et le mal des choses.

Je crois, Monseigneur, que vous ne sauriez trop relever les bons desseins de M. de Lokkum, pour l'encourager à poursuivre la réunion, et à venir des bonnes paroles aux bons effets. Car écrire et discourir toute la vie sur une chose qui ne peut plus se faire après la mort, et de laquelle dépend le salut, c'est ce que je ne puis comprendre; et je doute toujours qu'il y ait un commencement de foi dans l'âme des personnes qui veulent persuader qu'elles cherchent la vérité, quand tout cela se fait si à loisir, et même avec quelque indifférence. Mais Votre Grandeur m'a déjà mandé qu'il fallait faire ce qui pouvait dépendre de vous, et attendre de Dieu ce qui dépend de lui; comme est cette réunion, qu'un intérêt temporel fait rechercher, selon toutes les apparences : mais Dieu en saura bien tirer sa gloire et l'avantage de l'Eglise, pour laquelle Votre Grandeur a tant travaillé.

J'avais mandé à mademoiselle de Scudéry, que j'avais vu un petit manuscrit que M. Pirot avait fait sur le concile de Trente, que M. Pelisson aurait bien voulu faire imprimer à la fin de son livre fait, ou peu s'en faut, sur l'Eucharistie : mais il faudrait auparavant qu'il fût rectifié, et qu'on n'y laissât aucun sujet de doute. Je l'ai lu lorsque le cher défunt me l'envoya pour le faire tenir en Allemagne : autant que je puis m'y connaître, je le trouvai bien fort. Je prie Dieu, Monseigneur, qu'il vous augmente de plus en plus ses divines lumières, et qu'il vous donne la persévérance qui vous est nécessaire, pour faire tout seul ce qui avait paru devoir être fait avec le pauvre M. Pelisson, dont le mérite se reconnaît de plus en plus. Vous m'avez promis, Monseigneur, votre bienveillance et vos prières; je vous supplie de vous en souvenir, et de croire que j'ai pour Votre Grandeur tout le respect et l'estime que doit avoir, votre très-humble et très-obéissante servante, Sr. M. DE BRINON.

Ce 25 juin 1695.

LETTRE XXXI.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

MONSEIGNEUR,

LORSQUE j'arrivai ici, il y a quelques jours, Monseigneur le duc Antoine Ulric me demanda de vos nouvelles; et quand je répondis que je n'avais point eu l'honneur d'en recevoir depuis longtemps, il me dit qu'il voulait me fournir de la matière, pour vous faire souvenir de nous. C'est qu'un abbé de votre religion, qui est de considération et de mérite, lui avait envoyé le livre que voici[1], qu'il avait donné

1. *Secretio eorum quæ de fide catholicâ, ab iis quæ non sunt de fide, in controversiis plerisque hoc sæculo motis, juxta regulam fidei ad Ex. D. Franc. Veronio Sacræ Theologiæ Doct.*

au public sur ce qui est de foi; que Son Altesse Sérénissime m'ordonna de vous communiquer pour le soumettre à votre jugement, et pour tâcher d'apprendre, Monseigneur, selon votre commodité, s'il a votre approbation, de laquelle ce prince ferait presque autant de cas que si elle venait de Rome même; m'ayant ordonné de vous faire ses compliments, et de vous marquer combien il honore votre mérite éminent.

Le dessein de distinguer ce qui est de foi, de ce qui ne l'est point, paraît assez conforme à vos vues et à ce que vous appelez la méthode de l'Exposition; et il n'y a rien de si utile pour nous décharger d'une bonne partie des controverses, que de faire connaître que ce qu'on dit de part et d'autre n'est point de foi. Cependant Son Altesse Sérénissime ayant jeté les yeux sur ce livre, y a trouvé bien des difficultés. Car premièrement, il lui semble qu'on n'a pas assez marqué les conditions de ce qui est de foi, ni les principes par lesquels on le peut connaître. De plus, il semble, en second lieu, qu'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres.

Si j'ose expliquer plus amplement ce que Son Altesse Sérénissime m'avait marqué en peu de mots, je dirai que pour ce qui est des conditions et principes, tout article de foi doit être sans doute une vérité que Dieu a révélée : mais la question est, si Dieu en a seulement révélé autrefois, ou s'il en révèle encore; et si les révélations d'autrefois sont toutes dans l'Ecriture sainte, ou sont venues du moins d'une tradition apostolique; ce que ne nient point plusieurs des plus accommodants entre les protestants.

Mais comme bien des choses passent aujourd'hui pour être de foi, qui ne sont point assez révélées par l'Ecriture, et où la tradition apostolique ne paraît pas non plus; comme, par exemple, la canonicité des livres que les protestants tiennent pour apocryphes, laquelle passe aujourd'hui pour être de foi dans votre communion, contre ce qui était cru par des personnes d'autorité dans l'ancienne Eglise : comment le peut-on savoir, si l'on n'admet de révélations nouvelles, en disant que Dieu assiste tellement son Eglise, qu'elle choisit toujours le bon parti, soit par une réception tacite ou droit non écrit, soit par une définition ou loi expresse d'un concile œcuménique? où il est encore question de bien déterminer les conditions d'un tel concile, et s'il est nécessaire que le pape prenne part aux décisions, pour ne rien dire du pape à part, ni encore de quelque particulier qui pourrait vérifier ses révélations par des miracles. Mais si l'on accorde à l'Eglise le droit d'établir de nouveaux articles de foi, on abandonnera la perpétuité, qui avait passé pour la marque de la foi catholique. J'avais remarqué autrefois que vos propres auteurs ne s'y accordent point, et n'ont point les mêmes fondements sur l'analyse de la foi, et que le Père Grégoire de Valentia, jésuite, dans un livre fait là-dessus, la réduit aux décisions du pape, avec, ou sans le concile; au lieu qu'un docteur de Sorbonne, nommé Holden, voulait, aussi dans un livre exprès, que tout devait avoir déjà été révélé aux apôtres, et puis propagé jusqu'à nous par l'entremise de l'Eglise; ce qui paraîtra le meilleur aux protestants. Mais alors il sera difficile de justifier l'antiquité de bien des sentiments, qu'on veut faire passer pour être de foi dans l'Eglise romaine d'aujourd'hui.

Et quant aux degrés de ce qui est de foi, on disputa dans le colloque de Ratisbonne de ce siècle entre Hunnius protestant, et le Père Tanner jésuite, si les vérités de peu d'importance, qui sont dans l'Ecriture sainte, comme, par exemple, celle du chien de Tobie, suivant votre canon, sont des articles de foi, comme le Père Tanner l'assura. Ce qui étant posé, il faut reconnaître qu'il y a une infinité d'articles de foi, qu'on peut, non-seulement ignorer, mais même nier impunément, pourvu qu'on croie qu'ils n'ont point été révélés : comme si quelqu'un croyait que ce passage, *Tres sunt qui testimonium dant, etc.*[1], n'est point authentique, puisqu'il manque dans les anciens exemplaires grecs. Mais il sera question maintenant de savoir s'il n'y a pas des articles tellement fondamentaux, qu'ils soient nécessaires, *necessitate medii;* en sorte qu'on ne les saurait ignorer ou nier sans exposer son salut, et comment on les peut discerner des autres.

La connaissance de ces choses paraît si nécessaire, Monseigneur, pour entendre ce que c'est que d'être de foi, que Monseigneur le Duc a cru qu'il fallait avoir recours à vous pour les bien connaître; ne sachant personne aujourd'hui dans votre Eglise, qu'on puisse consulter plus sûrement, et se flattant, sur les expressions obligeantes de votre lettre précédente, que vous aurez bien la bonté de lui donner des éclaircissements. Je ne suis maintenant que son interprète, et je ne suis pas moins avec respect, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

De Wolfenbutel, ce 11 décembre 1699.

LETTRE XXXII.

RÉPONSE DE BOSSUET.

MONSIEUR,

RIEN ne me pouvait arriver de plus agréable que d'avoir à satisfaire, selon mon pouvoir, aux demandes d'un aussi grand prince que Monseigneur le duc Antoine Ulric, et encore m'étant proposées par un homme aussi habile et que j'estime autant que vous. Elles se rapportent à deux points : le premier consiste à juger d'un livret, intitulé, *Secretio, etc.;* ce qui demande du temps, non pour le volume, mais pour la qualité des matières sur lesquelles il faut parler sûrement et juste. Je supplie donc Son Altesse de me permettre un court délai; parce que n'ayant reçu ce livre que depuis deux jours, à peine ai-je eu le loisir de le considérer.

La seconde demande a deux parties, dont la première regarde les conditions et les principes par lesquels on peut reconnaître ce qui est de foi, en le distinguant de ce qui n'en est pas : et la seconde observe qu'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres.

ant hac compilatam, ab omnibus Sorb. Doctor. in plenâ congregatione Facultatis Theologicæ approbatam, necnon an. 1645 in gen. conventu ab universo Clero Gallic. receptam, ac per Illust. et Doctis. Walemb. Episc. multum laudatam, ex ipso Concilio Tridentino et præfatâ re plâ compendiosè excerpta, an. Christi 1662, in-16, sans nom d'auteur, de ville et d'imprimeur.

1. *I. Joan.*, v. 7, 8.

Quant au premier point, vous supposez, avant toutes choses, comme indubitable, que tout article de foi doit être une vérité révélée de Dieu; de quoi je conviens sans difficulté : mais vous venez à deux questions, dont l'une est : « Si Dieu en a seulement » révélé autrefois, ou s'il en révèle encore; » et la seconde : « Si les révélations d'autrefois sont toutes » dans l'Ecriture sainte, ou sont venues du moins » d'une tradition apostolique, ce que ne nient point » plusieurs des plus accommodants entre les pro- » testants. »

Je réponds sans hésiter, Monsieur, que Dieu ne révèle point de nouvelles vérités qui appartiennent à la foi catholique, et qu'il faut suivre la règle de la perpétuité, qui avait, comme vous dites très-bien, passé pour la règle de la catholicité, de laquelle aussi l'Eglise ne s'est jamais départie.

Il ne s'agit pas ici de disputer de l'autorité des traditions apostoliques; puisque vous dites vous-même, Monsieur, que les plus accommodants, c'est-à-dire, comme je l'entends, non-seulement les plus doctes, mais encore les plus sages des protestants ne les nient pas; comme je crois en effet l'avoir remarqué dans votre savant Calixte et dans ses disciples. Mais je dois vous faire observer que le concile de Trente reconnaît la règle de la perpétuité, lorsqu'il déclare qu'il n'en a point d'autre, que « ce qui est contenu dans l'Ecriture sainte, ou » dans les traditions non écrites, qui, reçues par » les apôtres de la bouche de Jésus-Christ, ou dic- » tées aux mêmes apôtres par le Saint-Esprit, sont » venues à nous comme de main en main[1]. »

Il faut donc, Monsieur, tenir pour certain que nous n'admettons aucune nouvelle révélation; et que c'est la foi expresse du concile de Trente, que toute vérité révélée de Dieu est venue de main en main jusqu'à nous; ce qui aussi a donné lieu à cette expression qui règne dans tout ce concile, que le dogme qu'il établit a toujours été entendu comme il l'expose : *Sicut Ecclesia catholica semper intellexit*[2]. Selon cette règle, on doit tenir pour assuré que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes, mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis.

Quant à la demande que vous me faites : « S'il » faut, avec Grégoire de Valence, réduire la certi- » tude de la décision à ce que prononce le pape, » ou avec ou sans le concile; » elle me paraît assez inutile. On sait ce qu'a écrit sur ce sujet le cardinal du Perron, dont l'autorité est de beaucoup supérieure à celle de ce célèbre jésuite : et pour ne point rapporter des autorités particulières, on voit en cette matière ce qu'enseigne et ce que pratique, même de nos jours, et encore tout récemment, l'Eglise de France.

Nous donnerons donc pour règle infaillible, et certainement reconnue par les catholiques, des vérités de foi, le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise, soit assemblée en concile, soit dispersée par toute la terre, et toujours enseignée par le même Saint-Esprit. Si c'est là, pour me servir de vos expressions, ce qui est le plus agréable aux protestants; bien éloignés de les détourner de cette doctrine, nous ne craignons point de la garantir, comme incontestablement saine et orthodoxe.

« Mais alors, continuez-vous, il sera difficile de » justifier l'antiquité de bien des sentiments, qu'on » veut faire passer pour être de foi dans l'Eglise » romaine d'aujourd'hui. »

Non, Monsieur, j'ose vous répondre avec confiance que cela n'est pas si difficile que vous pensez, pourvu qu'on éloigne de cet examen l'esprit de contention, en se réduisant aux faits certains.

Vous en pouvez faire l'essai dans l'exemple que vous alléguez, et qui est aussi le plus fort qu'on puisse alléguer, « de la canonicité des livres que » les protestants tiennent pour apocryphes, laquelle » passe aujourd'hui pour être de foi dans votre » communion, contre ce qui était cru par des per- » sonnes d'autorité dans l'ancienne Eglise. » Mais, Monsieur, vous allez voir clairement, si je ne me trompe, cette question résolue par des faits entièrement incontestables.

Le premier est, que ces livres dont on dispute, ou dont autrefois on a disputé, ne sont pas des livres nouveaux ou nouvellement trouvés, auxquels on ait donné de l'autorité. La seconde lettre de saint Pierre, celle aux Hébreux, l'Apocalypse et les autres livres qui ont été contestés, ont toujours été connus dans l'Eglise, et intitulés du nom des apôtres, à qui encore aujourd'hui on les attribue. Si quelques-uns leur ont disputé ce titre, on n'a pas nié pour cela l'existence de ces livres, et qu'ils ne portassent cette intitulation, ou partout, ou dans la plupart des lieux où on les lisait, ou du moins dans les plus célèbres.

Second fait : j'en dis autant des livres de l'Ancien Testament. La Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées et les autres, ne sont pas des livres nouveaux : ce ne sont pas les chrétiens qui les ont composés : ils ont précédé la naissance de Jésus-Christ; et nos Pères les ayant trouvés parmi les Juifs, les ont pris de leurs mains, pour l'usage et pour l'édification de l'Eglise.

Troisième fait : ce n'est point non plus par de nouvelles révélations, ou par de nouveaux miracles qu'on les a reçus dans le canon. Tous ces moyens sont suspects ou particuliers, et par conséquent insuffisants à fonder une tradition et un témoignage de la foi. Le concile de Trente, qui les a rangés dans le canon, les y a trouvés, il y a plus de douze cents ans, et dès le quatrième siècle, le plus savant sans contestation de toute l'Eglise.

Quatrième fait : personne n'ignore le canon XLVII du concile III de Carthage, qui constamment est de ce siècle-là, et où les mêmes livres, sans excepter aucun, reçus dans le concile de Trente, sont reconnus comme livres « qu'on lit dans l'Eglise sous le » nom de divines Ecritures, et d'Ecritures cano- » niques : » *Sub nomine divinarum Scripturarum, etc., canonicæ Scripturæ, etc.*

Cinquième fait : c'est un fait qui n'est pas moins constant, que les mêmes livres sont mis au rang des saintes Ecritures, avec le Pentateuque, avec l'Evangile, avec tous les autres les plus canoniques, dans la réponse du pape Innocent I, à la consultation du saint évêque Exupère de Toulouse (*Cap.* VII), en l'an 405 de Notre Seigneur. Le décret du

1. *Sess.* IV. *Decret. de Can. Scrip.* — 2. *Idem.*

concile romain, tenu par le pape saint Gélase, fait le même dénombrement au cinquième siècle, et c'est là le dernier canon de l'Eglise romaine sur ce sujet, sans que ses décrets aient jamais varié. Tout l'Occident a suivi l'Eglise romaine en ce point; et le concile de Trente n'a fait que marcher sur ses pas.

Sixième fait : il y a des Eglises, que dès le temps de saint Augustin on a regardées comme plus savantes et plus exactes que toutes les autres, *doctiores ac diligentiores Ecclesiæ*[1]. On ne peut dénier ces titres à l'Eglise d'Afrique, ni à l'Eglise romaine, qui avait outre cela la principauté ou la primauté de la chaire apostolique, comme parle saint Augustin : *In quâ semper Apostolicæ Cathedræ viguit principatus*, et dans laquelle on convenait, dès le temps de saint Irénée, que la tradition des apôtres s'était toujours conservée avec plus de soin.

Septième fait : saint Augustin a pris séance dans ce concile, du moins il était de ce temps-là, et il en a suivi la tradition dans le livre de la doctrine chrétienne, où nous lisons ces paroles : « Tout le » canon des Ecritures contient ces livres, cinq de Moïse, etc....... » où sont nommés en même rang, « Tobie, Judith, deux des Machabées, la Sagesse, » l'Ecclésiastique, quatorze Epîtres de saint Paul, » et notamment celle aux Hébreux, » ainsi qu'elles sont comptées, tant dans le canon de Carthage, que dans saint Augustin : « deux Lettres de saint » Pierre, trois de saint Jean, et l'Apocalypse[2]. »

Huitième fait : ces anciens canons n'ont pas été une nouveauté introduite par ces conciles et par ces papes; mais une déclaration de la tradition ancienne, comme il est expressément porté dans le canon déjà cité du concile III de Carthage : « Ce » sont les livres, dit-il, que nos Pères nous ont appris à lire dans l'Eglise, sous le titre d'Ecritures » divines et canoniques, » comme marque le commencement du canon.

Neuvième fait : la preuve en est bien constante par les remarques suivantes. Saint Augustin avait cité, contre les Pélagiens, ce passage du livre de la Sagesse : « Il a été enlevé de la vie, de crainte » que la malice ne corrompît son esprit[3]. » Les semi-pélagiens avaient contesté l'autorité de ce livre, comme n'étant point canonique; et saint Augustin[4] répond « qu'il ne fallait point rejeter le livre de la » Sagesse, qui a été jugé digne depuis une si lon» gue antiquité, *tam longâ annositate*, d'être lu » dans la place des lecteurs, et d'être ouï par tous » les chrétiens, depuis les évêques jusqu'aux der» niers des laïques, fidèles, catéchumènes et péni» tents, avec la vénération qui est due à l'autorité » divine. » A quoi il ajoute, « que ce livre doit être » préféré à tous les docteurs particuliers; parce » que les docteurs particuliers les plus excellents » et les plus proches du temps des apôtres, se le » sont eux-mêmes préféré, et que produisant ce » livre à témoin, ils ont cru ne rien alléguer de » moins qu'un témoignage divin : » *Nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt*; répétant encore à la fin le grand nombre d'années, *tantâ annorum numerositate*, où ce livre a eu cette autorité. On pourrait montrer à peu près la même chose des autres livres, qui ne sont ni plus ni moins contestés que celui-là, et en faire remonter l'autorité jusqu'aux temps les plus voisins des apôtres, sans qu'on en puisse montrer le commencement.

Dixième fait : en effet, si l'on voulait encore pousser la tradition plus loin, et nommer ces excellents docteurs et si voisins du temps des apôtres, qui sont marqués dans saint Augustin, on peut assurer qu'il avait en vue le livre des Témoignages de saint Cyprien, qui est un recueil des passages de l'Ecriture, où, à l'ouverture du livre, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les Machabées se trouveront cités en plusieurs endroits, avec la même autorité que les livres les plus divins; et après avoir promis deux ou trois fois très-expressément dans les préfaces, de ne citer dans ce livre que des Ecritures prophétiques et apostoliques.

Onzième fait : l'Afrique et l'Occident n'étaient pas les seuls à reconnaître pour canoniques les livres que les Hébreux n'avaient pas mis dans leur canon. On trouve partout dans saint Clément d'Alexandrie et dans Origène, pour ne point parler des autres Pères plus nouveaux, les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique cités avec la même autorité que ceux de Salomon, et même ordinairement sous le nom de Salomon même; afin que le nom d'un écrivain canonique ne leur manquât pas, et à cause aussi, dit saint Augustin, qu'ils en avaient pris l'esprit.

Douzième fait : quand Julius Africanus rejeta dans le prophète Daniel l'histoire de Susanne, et voulut défendre les Hébreux contre les chrétiens, on sait comme il fut repris par Origène. Lorsqu'il s'agira de l'autorité et du savoir, je ne crois pas qu'on balance entre Origène et Julius Africanus. Personne n'a mieux connu l'autorité de l'hébreu qu'Origène, qui l'a fait connaître aux Eglises chrétiennes, et sans plus de discussion, sa Lettre à Africanus, dont on nous a depuis peu donné le grec, établit le fait constant, que ces livres, que les Hébreux ne lisaient point dans leurs synagogues, étaient lus dans les églises chrétiennes, sans aucune distinction d'avec les autres livres divins.

Treizième fait : il faut pourtant avouer que plusieurs Eglises ne les mettaient point dans leur canon; parce que dans les livres du Vieux Testament, elles ne voulaient que copier le canon des Hébreux, et compter simplement les livres que personne ne contestait, ni Juif ni chrétien. Il faut aussi avouer que plusieurs savants, comme saint Jérôme, et quelques autres grands critiques, ne voulaient point recevoir ces livres pour établir les dogmes : mais leur avis particulier n'était pas suivi; et n'empêchait pas que les plus sublimes et les plus solides théologiens de l'Eglise ne citassent ces livres en autorité, même contre les hérétiques, comme l'exemple de saint Augustin vient de le faire voir, pour ne point entrer ici dans la discussion inutile des autres auteurs. D'autres ont remarqué, avant moi, que saint Jérôme lui-même a souvent cité ces livres en autorité avec les autres Ecritures; et qu'ainsi les opinions particulières des docteurs étaient, dans leurs propres livres, souvent empor-

1 *De doct. Christ.*, *lib.* II, *cap.* XV, *n.* 22; *tom.* III, *col.* 28. — 2 *De doct. Christ.*, *lib.* II, *cap.* VIII, *n.* 13; *col.* 23. — 3. *Sap.* IV. 11. — 4. *De præd. sanct.*, *cap.* XIV, *n.* 27; *tom.* X, *col.* 808.

tées par l'esprit de la tradition, et par l'autorité des Eglises.

Quatorzième fait : je n'ai pas besoin de m'étendre ici sur le canon des Hébreux, ni sur les diverses significations du mot d'apocryphe, qui, comme on sait, n'est pas toujours également désavantageux. Je ne dirai pas non plus quelle autorité parmi les Juifs, après leur canon fermé par Esdras, pouvaient avoir sous un autre titre que celui de canonique, ces livres qu'on ne trouve point dans l'hébreu. Je laisserai encore à part l'autorité que leur peuvent concilier les allusions secrètes qu'on remarque aux sentences de ces livres, non-seulement dans les auteurs profanes, mais encore dans l'Evangile. Il me semble que le savant évêque d'Avranches[1], dont le nom est si honorable dans la littérature, n'a rien laissé à dire sur cette matière; et pour moi, Monsieur, je me contente d'avoir démontré, si je ne me trompe, que la définition du concile de Trente sur la canonicité des Ecritures, loin de nous obliger à reconnaître de nouvelles révélations, fait voir au contraire que l'Eglise catholique demeure toujours inviolablement attachée à la tradition ancienne, venue jusqu'à nous de main en main.

Quinzième fait : que si enfin vous m'objectez que du moins cette tradition n'était pas universelle, puisque de très-grands docteurs et des Eglises entières ne l'ont pas connue : c'est, Monsieur, une objection que vous avez à résoudre avec moi. La démonstration en est évidente : nous convenons tous ensemble, protestants ou catholiques, également des mêmes livres du Nouveau Testament; car je ne crois pas que personne voulût suivre encore les emportements de Luther contre l'Epître de saint Jacques. Passons donc une même canonicité à tous ces livres, contestés autrefois ou non contestés : après cela, Monsieur, permettez-moi de vous demander, si vous voulez affaiblir l'autorité ou de l'Epître aux Hébreux, si haute, si théologique, si divine; ou celle de l'Apocalypse, où reluit l'esprit prophétique avec autant de magnificence que dans Isaïe ou dans Daniel? Ou bien dira-t-on peut-être que c'est une nouvelle révélation qui les a fait reconnaître? Vous êtes trop ferme dans les bons principes pour les abandonner aujourd'hui. Nous dirons donc, s'il vous plaît, tous deux ensemble, qu'une nouvelle reconnaissance de quelque livre canonique, dont quelques-uns auront douté, ne déroge point à la perpétuité de la tradition, que vous voulez bien avouer pour marque de la vérité catholique. Pour être constante et perpétuelle, la vérité catholique ne laisse pas d'avoir ses progrès : elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, en un temps plus qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Il suffit, pour établir la succession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, comme de toute autre vérité, qu'elle soit toujours reconnue; qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison; qu'elle le soit dans les Eglises les plus éminentes, les plus autorisées et les plus révérées; qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne et qu'elle se répande d'elle-même, jusqu'à tant que le Saint-Esprit, la force de la tradition, et le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Eglise, la fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente.

Seizième fait : ajoutons, si vous l'avez agréable, que la foi qu'on a en ces livres nouvellement reconnus, a toujours eu dans les Eglises un témoignage authentique, dans la lecture qu'on en a faite dès le commencement du christianisme, sans aucune marque de distinction d'avec les livres reconnus divins : ajoutons l'autorité qu'on leur donne partout naturellement dans la pratique, comme nous l'avons remarqué : ajoutons enfin que le terme de canonique n'ayant pas toujours une signification uniforme, nier qu'un livre soit canonique en un sens, ce n'est pas nier qu'il ne le soit en un autre; nier qu'il soit, ce qui est très-vrai, dans le canon des Hébreux, ou reçu sans contradiction parmi les chrétiens, n'empêche pas qu'il ne soit au fond dans le canon de l'Eglise, par l'autorité que lui donne la lecture presque générale, et par l'usage qu'on en faisait par tout l'univers. C'est ainsi qu'il faut concilier, plutôt que commettre ensemble les Eglises et les auteurs ecclésiastiques, par des principes communs à tous les divers sentiments, et par le retranchement de toute ambiguïté.

Dix-septième fait : il ne faut pas oublier le fait que saint Jérôme raconte à tout l'univers, sans que personne l'en ait démenti, qui est que le livre de Judith avait reçu un grand témoignage par le concile de Nicée. On n'aura point de peine à croire que cet infatigable lecteur de tous les livres et de tous les actes ecclésiastiques ait pu voir par ses curieuses et laborieuses recherches, auxquelles rien n'échappait, quelque mémoire de ce concile, qui se soit perdu depuis. Ainsi, ce savant critique, qui ne voulait pas admettre le livre dont nous parlons, ne laisse pas de lui donner le plus grand témoignage qu'il pût jamais recevoir, et de nous montrer en même temps, que, sans le mettre dans le canon, les Pères et les conciles les plus vénérables s'en servaient dans l'occasion, comme nons venons de le dire, et le consacraient par la pratique.

Dix-huitième fait : quoique je commence à sentir la longueur de cette lettre, qui devient un petit livre, contre mon attente, le plaisir de m'entretenir par votre entremise avec un prince qui aime si fort la religion, qu'il daigne même m'ordonner de lui en parler de si loin, me fera encore ajouter un fait qu'il approuvera. C'est, Monsieur, que la diversité des canons de l'Ecriture, dont on usait dans les Eglises, ne les empêchait pas de concourir dans la même théologie, dans les mêmes dogmes, dans la même condamnation de toutes les erreurs, et non-seulement de celles qui attaquaient les grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Grâce; mais encore de celles qui blessaient les autres vérités révélées de Dieu, comme faisaient les montanistes, les novatiens, les donatistes, et ainsi du reste. Par exemple, la province de Phrygie, qui, assemblée dans le concile de Laodicée, ne recevait point en autorité, et semblait même ne vouloir pas lire dans l'Eglise quelques-uns des livres dont il s'agit, contre la coutume presque universelle des autres Eglises, entre autres de celle d'Occident, n'en condamnait pas moins, avec elles, toutes les erreurs qu'on vient de marquer; de sorte qu'en vérité il ne leur manquait aucun dogme, encore qu'il

1. Huet.

manquât dans leur canon quelques-uns des livres qui servaient à les convaincre.

Dix-neuvième fait : c'est pour cela qu'on se laissait les uns aux autres une grande liberté, sans se presser d'obliger toutes les Eglises au même canon ; parce qu'on ne voyait naître de là aucune diversité, ni dans la foi ni dans les mœurs : et la raison en était, que les fidèles, qui ne cherchaient pas les dogmes de foi dans ces livres non canonisés en quelques endroits, les trouvaient suffisamment dans ceux qui n'avaient jamais été révoqués en doute; et que même ce qu'on ne trouvait pas dans les Ecritures en général, on le recouvrait dans les traditions perpétuelles et universelles.

Vingtième fait : sur cela même nous lisons dans saint Augustin, et dans l'un de ses plus savants écrits, cette sentence mémorable[1] : « L'homme » qui est affermi dans la foi, dans l'espérance et » dans la charité, et qui est inébranlable à les con- » server, n'a besoin des Ecritures que pour ins- » truire les autres; ce qui fait aussi que plusieurs » vivent sans aucun livre dans les solitudes. » On sait d'ailleurs qu'il y a eu des peuples qui, sans avoir l'Ecriture, qu'on n'avait pu encore traduire en leurs langues barbares et irrégulières, n'en étaient pas moins chrétiens que les autres : par où aussi l'on peut entendre que la concorde dans la foi, loin de dépendre de la réception de quelques livres de l'Ecriture, ne dépend pas même de toute l'Ecriture en général; ce qui pourrait se prouver encore par Tertullien et par tous les autres auteurs, si cette discussion ne nous jetait trop loin de notre sujet.

Vingt et unième fait : que si enfin on demande pourquoi donc le concile de Trente n'a pas laissé sur ce point la même liberté que l'on avait autrefois, et défend sous peine d'anathème de recevoir un autre canon que celui qu'il propose, session IV; sans vouloir rien dire d'amer, je laisserai seulement à examiner aux protestants modérés, si l'Eglise romaine a dû laisser ébranler par les protestants le canon, dont, comme on a vu, elle était en possession avec tout l'Occident, non-seulement dès le quatrième siècle, mais encore dès l'origine du christianisme : canon qui s'était affermi depuis par l'usage de douze cents ans, sans aucune contradiction : canon enfin dont on prenait occasion de la calomnier, comme falsifiant les Ecritures; ce qui faisait remonter l'accusation jusqu'aux siècles les plus purs : je laisse, dis-je, à examiner, si l'Eglise a dû tolérer ce soulèvement, ou bien le réprimer par ses anathèmes.

Vingt-deuxième fait : il n'est donc rien arrivé ici que ce que l'on a vu arriver à toutes les autres vérités, qui est d'être déclarées plus expressément, plus authentiquement, plus fortement par le jugement de l'Eglise catholique, lorsqu'elles ont été plus ouvertement, et, s'il est permis de dire une fois ce mot, plus opiniâtrément contredites; en sorte qu'après ce décret, le doute ne soit plus permis.

Vingt-troisième fait : je n'ai point ici à rendre raison pourquoi nous donnons le nom d'Eglise catholique à la communion romaine, ni le nom de concile œcuménique à celui qu'elle reconnaît pour tel. C'est une dispute à part, où l'on ne doit pas entrer ici; et il me suffit d'avoir remarqué les faits constants, d'où résultent l'antiquité et la perpétuité du canon dont nous usons.

Vingt-quatrième fait : après tout, quelque inviolable que soit la certitude que nous y trouvons, il sera toujours véritable que les livres qui n'ont jamais été contestés ont dès là une force particulière pour la conviction; parce qu'encore que nul esprit raisonnable ne doive douter des autres, après la décision de l'Eglise, les premiers ont cela de particulier, que procédant *ad hominem et ex concessis*, comme l'on parle, ils sont plus propres à fermer la bouche aux contredisants.

Voilà, Monsieur, un long discours, encore que je n'aie fait que proposer les principes. C'est à Dieu à ouvrir les cœurs de ceux qui le liront. Ce dont je vous prie, c'est de le présenter à votre grand prince, de prendre les moments heureux où son oreille sera plus libre, et enfin de le lui faire regarder comme un effet de mon très-humble respect. Le reste se dira une autre fois, et bientôt, s'il plaît à Dieu. Je suis cependant, et serai toujours avec une estime et une affection cordiale, Monsieur, votre très, etc.

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

A Meaux, ce 9 janvier 1700.

LETTRE XXXIII.

AUTRE RÉPONSE DE BOSSUET.

Monsieur,

Des deux difficultés que vous m'avez proposées dans votre lettre du 11 décembre 1699, de la part de votre grand et habile prince, la seconde regardait les degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres; et c'est celle-là sur laquelle il faut tâcher aujourd'hui de le satisfaire.

Vous l'expliquez en ces termes : « Quant au » degré de ce qui est de foi, on disputa dans le col- » loque de Ratisbonne de ce siècle; entre Hunnius, » protestant, et le Père Tanner, jésuite, si les vé- » rités de peu d'importance, qui sont dans l'Ecri- » ture sainte, comme, par exemple, celle du chien » de Tobie, sont des articles de foi, comme le Père » Tanner l'assura; ce qui étant posé, il faut re- » connaître qu'il y a une infinité d'articles de foi, » qu'on peut non-seulement ignorer, mais même » nier impunément, pourvu qu'on croie qu'ils n'ont » point été révélés; comme si quelqu'un croyait » que ce passage, *Tres sunt qui testimonium per-* » *hibent, etc.*, n'est point authentique, puisqu'il » manque dans les anciens exemplaires grecs. Il » sera question maintenant de savoir s'il y a des ar- » ticles tellement fondamentaux qu'ils soient né- » cessaires, *necessitate medii;* en sorte qu'on ne » les saurait ignorer ou nier sans exposer son sa- » lut, et comment on les peut discerner d'avec les » autres. »

Il me semble premièrement, Monsieur, que si j'avais assisté à quelque colloque semblable à celui de Ratisbonne, et qu'il m'eût fallu répondre à la question du chien de Tobie; sans savoir ce que dit alors le Père Tanner, j'aurais cru devoir user de distinction. En prenant le terme d'article de foi selon la signification moins propre et plus étendue, j'aurais dit que toutes les choses révélées de Dieu dans les Ecritures canoniques, importantes ou non

1. *De doct. Christ.*, *lib.* I, *n.* 13, *tom.* III, *part.* I, *col.* 1[illegible]

importantes, sont en ce sens articles de foi; mais qu'en prenant ce terme d'article de foi dans sa signification étroite et propre, pour des dogmes théologiques immédiatement révélés de Dieu, tous ces faits particuliers ne méritent pas ce titre.

Je n'ai pas besoin de vous dire que je compte ici parmi les dogmes révélés de Dieu, certaines choses de fait sur lesquelles roule la religion, comme la Nativité, la mort et la résurrection de Notre Seigneur. Les faits dont nous parlons ici, sont, comme je viens de le marquer, les faits particuliers. Il y en a de deux sortes : les uns servent à établir les dogmes par des exemples plus ou moins illustres, comme l'histoire d'Esther et les combats de David : les autres, pour ainsi parler, ne font que peindre et décrire une action, comme seraient, par exemple, la couleur des pavillons qui étaient tendus dans le festin d'Assuérus, et les autres menues circonstances de cette fête royale; et de ce genre serait aussi le chien de Tobie, aussi bien que le bâton de David, et si l'on veut la couleur de ses cheveux. Tout cela de soi est tellement indifférent à la religion, qu'on peut ou le savoir, ou l'ignorer sans qu'elle en souffre pour peu que ce soit. Les autres faits, qui sont proposés pour appuyer les dogmes divins, comme sont la justice, la miséricorde et la providence divine, quoique bien plus importants, ne sont pas absolument nécessaires, parce qu'on peut savoir d'ailleurs ce qu'ils nous apprennent de Dieu et de la religion.

Pour ce qui est de nier ces faits, la question se réduit à celle de la canonicité des livres dont ils sont tirés. Par exemple, si l'on niait ou le bâton de David, ou la couleur de ses cheveux, et les autres choses de cette sorte, la dénégation en pourrait devenir très-importante; parce qu'elle entraînerait celle du livre des Rois, où ces circonstances sont racontées.

Tout cela n'a point de difficulté, et je ne l'ai rapporté que pour toucher tous les points de votre lettre. Mais pour les difficultés qui regardent les vrais articles de foi, et les dogmes théologiques, immédiatement révélés de Dieu; encore que la discussion en demande plus d'étendue, il est aisé d'en sortir.

Je rappelle tout à trois propositions : la première, qu'il y a des articles fondamentaux et des articles non fondamentaux; c'est-à-dire, des articles dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, et des articles dont la connaissance et la foi expresse n'est pas nécessaire au salut.

La seconde, qu'il y a des règles pour les discerner les uns des autres.

La troisième, que les articles révélés de Dieu, quoique non fondamentaux, ne laissent pas d'être importants, et de donner matière de schisme, surtout après que l'Eglise les a définis.

La première proposition, qu'il y a des articles fondamentaux, c'est-à-dire, dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, n'est pas disputée entre nous. Nous convenons tous du Symbole attribué à saint Athanase, qui est l'un des trois reconnus dans la Confession d'Augsbourg, comme parmi nous, et on y lit à la tête ces paroles : *Quicumque vult salvus esse, etc.*, et au milieu : *Qui vult ergo salvus esse, etc*, et à la fin : *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque, etc..... absque dubio in æternum peribit.*

Savoir maintenant si les articles contenus dans ce Symbole y sont reconnus nécessaires, *necessitate medii*, ou *necessitate præcepti ;* c'est, à mon avis, en ce lieu une question assez inutile, et il suffira peut-être d'en dire un mot à la fin.

La seconde proposition, qu'il y a des règles pour discerner ces articles, n'est pas difficile entre nous; puisque nous supposons tous qu'il y a des premiers principes de la religion chrétienne qu'il n'est permis à personne d'ignorer; tels que sont, pour descendre dans un plus grand détail, le Symbole des apôtres, l'Oraison dominicale, et le Décalogue avec son abrégé nécessaire dans les deux préceptes de la charité, dans lesquels consistent, selon l'Evangile, toute la Loi et les Prophètes.

C'est de quoi nous convenons tous catholiques et protestants également, et nous convenons encore que le Symbole des apôtres doit être entendu comme il a été exposé dans le Symbole de Nicée, et dans celui qu'on attribue à saint Athanase.

On se peut réduire à un principe plus simple, en disant, que ce dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, est cela même sans quoi on ne peut avoir aucune véritable idée du salut qui nous est donné en Jésus-Christ; Dieu voulant nous y amener par la connaissance, et non par un instinct aveugle, comme on ferait des bêtes brutes.

Dans ce principe, si clair et si simple, tout le monde voit d'abord qu'il faut connaître la personne du Sauveur, qui est Jésus-Christ Fils de Dieu; qu'il faut aussi connaître son Père, qui l'a envoyé, avec le Saint-Esprit, de qui il a été conçu, et par lequel il nous sanctifie; quel est le salut qu'il nous propose, ce qu'il a fait pour nous l'acquérir, et ce qu'il veut que nous fassions pour lui plaire : ce qui ramène naturellement l'un après l'autre les Symboles dont nous avons parlé, l'Oraison dominicale et le Décalogue; et tout cela réduit en peu de paroles, est ce que nous avons nommé les premiers principes de la religion chrétienne.

La troisième proposition a deux parties : la première, que ces articles non fondamentaux, encore que la connaissance et la foi expresse n'en soit pas absolument nécessaire à tout le monde, ne laissent pas d'être importants. C'est ce qu'on ne peut nier; puisqu'on suppose ces articles révélés de Dieu, qui ne révèle rien que d'important à la piété, et dont aussi il est écrit : « Je suis le Seigneur ton Dieu, » qui t'enseigne des choses utiles[1]. »

Ce fondement supposé, il y a raison et nécessité de noter ceux qui s'opposent à ces dogmes utiles, et qui manquent de docilité à les recevoir, quand l'Eglise les leur propose. La pratique universelle de l'ancienne Eglise confirme cette seconde partie de la proposition. Elle a mis au rang des hérétiques, non-seulement les ariens, les sabelliens, les paulianistes, les macédoniens, les nestoriens, les eutychiens, et ceux en un mot qui rejetaient la Trinité et les autres dogmes également fondamentaux; mais encore les novatiens ou cathares, qui ôtaient aux ministres de l'Eglise le pouvoir de remettre les péchés, les montanistes ou cataphrygiens, qui im-

1. *Is.*, XLVIII. 17.

prouvaient les secondes noces ; les ariens qui niaient l'utilité des oblations pour les morts, avec la distinction de l'épiscopat et de la prêtrise ; Jovinien et ses sectateurs, qui, à l'injure du Fils de Dieu, niaient la virginité perpétuelle de sa sainte Mère, et jusqu'aux quatordécimants, qui, aimant mieux célébrer la pâque avec les Juifs qu'avec les chrétiens, tâchaient de rétablir le judaïsme et ses observances, contre l'ordonnance des apôtres. Les auteurs opiniâtres de ces dogmes pervers ont été frappés par les Pères, par les conciles, quelques-uns même par le grand concile de Nicée, le premier et le plus vénérable des œcuméniques ; parce qu'encore que les articles qu'ils combattaient ne fussent pas de ce premier rang qu'on appelle fondamentaux, l'Eglise ne devait pas souffrir qu'on méprisât aucune partie de la doctrine céleste que Jésus-Christ et les apôtres avaient enseignée.

Si messieurs de la Confession d'Augsbourg ne convenaient de ce principe, ils n'auraient pas mis au nombre des hérétiques, sous le nom de sacramentaires, Bérenger et ses sectateurs, puisque la présence réelle, qui fait leur erreur, n'est pas comptée parmi les articles fondamentaux.

L'Eglise fait néanmoins une grande différence entre ceux qui ont combattu ces dogmes utiles et nécessaires à leur manière, quoique d'une nécessité inférieure et seconde, avant ou depuis ses définitions. Avant qu'elle eût déclaré la vérité et l'antiquité, ou plutôt la perpétuité de ces dogmes, par un jugement authentique, elle tolérait les errants, et ne craignait point d'en mettre même quelques-uns au rang de ses saints : mais depuis sa décision, elle ne les a plus soufferts ; et sans hésiter, elle les a rangés au nombre des hérétiques. C'est, Monsieur, comme vous savez, ce qui est arrivé à saint Cyprien et aux donatistes. Ceux-ci convenaient avec ce saint martyr dans le dogme pervers, qui rejetait le baptême administré par les hérétiques : mais leur sort a été bien différent ; puisque saint Cyprien est demeuré parmi les saints, et les autres sont rangés parmi les hérétiques : ce qui fait dire au docte Vincent de Lérins, dans ce livre tout d'or, qu'il a intitulé, *Commonitorium*, ou Mémoire sur l'antiquité de la foi : « O changement étonnant ! » Les auteurs d'une opinion sont catholiques, les » sectateurs sont condamnés comme hérétiques : » les maîtres sont absous, les disciples sont réprou- » vés : ceux qui ont écrit les livres erronés sont les » enfants du royaume, pendant que leurs défen- » seurs sont précipités dans l'enfer. » Voilà des paroles bien terribles pour la damnation de ceux qui avaient opiniâtrément soutenu les dogmes que les saints avaient proposés de bonne foi, dont on voit bien que la différence consiste précisément à avoir erré avant que l'Eglise se fût expliquée, ce qui se pouvait innocemment ; et avoir erré contre ses décrets solennels, ce qui ne peut plus être imputé qu'à orgueil et irrévérence.

C'est aussi ce que saint Augustin ne nous laisse point ignorer, lorsque comparant saint Cyprien avec les donatistes : « Nous-mêmes, dit-il, nous » n'oserions pas enseigner une telle chose, » contre un aussi grand docteur que saint Cyprien ; c'est-à-dire, la sainteté et la validité du baptême administré par les hérétiques, « si nous n'étions appuyés » sur l'autorité de l'Eglise universelle, à laquelle il » aurait très-certainement cédé lui-même, si la vé- » rité éclaircie avait été confirmée dès lors par un » concile universel : » *Cui et ille procul dubio cederet ; si quæstionis hujus veritas, eliquata et declarata per plenarium concilium, solidaretur*[1].

Telle est donc la différence qu'on a toujours mise entre les dogmes non encore entièrement autorisés par le jugement de l'Eglise, et ceux qu'elle a déclarés authentiquement véritables : et cela est fondé sur ce que la soumission à l'autorité de l'Eglise, étant la dernière épreuve où Jésus-Christ a voulu mettre la docilité de la foi, on n'a plus, quand on méprise cette autorité, à attendre que cette sentence : « S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il vous soit » comme un païen et un publicain[2]. »

Il ne s'agit pas ici de prouver cette doctrine, mais seulement d'exposer à votre grand prince la méthode de l'Eglise catholique, pour distinguer, parmi les articles non fondamentaux, les erreurs où l'on peut tomber innocemment, d'avec les autres. La racine et l'effet de la distinction se tirent principalement de la décision de l'Eglise. Nous n'avançons rien de nouveau en cet endroit, non plus que dans toutes les autres parties de notre doctrine. Les plus célèbres docteurs du quatrième siècle parlaient et pensaient comme nous. Il n'est pas permis de mépriser des autorités si révérées dans tous les siècles suivants : et d'ailleurs, quand saint Augustin assure que saint Cyprien aurait cédé à l'autorité de l'Eglise universelle, si sa foi s'était déclarée de son temps par un concile de toute la terre, il n'a parlé de cette sorte que sur les paroles expresses de ce saint martyr, qui, interrogé par Antonien son collègue dans l'épiscopat, quelles étaient les erreurs de Novatien : « Sachez premièrement, lui di- » sait-il[3], que nous ne devons pas même être cu- » rieux de ce qu'il enseigne, puisqu'il est hors de » l'Eglise : quel qu'il soit, et quelque autorité qu'il » s'attribue, il n'est pas chrétien, puisqu'il n'est pas » dans l'Eglise de Jésus-Christ : » *Christianus non est, qui in Christi Ecclesiâ non est.* Saint Augustin n'a pas tort de dire qu'un homme qui ne souffre pas qu'on juge digne d'examen une doctrine qu'on enseigne hors de l'Eglise, mais qui veut qu'on la rejette à ce seul titre, n'aurait eu garde de se soustraire lui-même à une autorité si inviolable.

Il n'est pas même toujours nécessaire, pour mériter d'être condamné, d'avoir contre soi une expresse décision de l'Eglise, pourvu que d'aileurs sa doctrine soit bien connue et constante. C'est aussi pour cette raison que le même saint Augustin, en parlant du baptême des petits enfants, a prononcé ces paroles : « Il faut, dit-il, souffrir les » contredisants dans les questions qui ne sont pas » encore bien examinées, ni pleinement décidées » par l'autorité de l'Eglise : » *In quæstionibus nondum plenâ Ecclesiæ auctoritate firmatis*[4]. « C'est » là, continue ce Père, que l'erreur se peut tolérer ; » mais elle ne doit pas entreprendre d'ébranler le » fondement de l'Eglise » : *Ibi ferendus est error, non usque adeò progredi debet, ut fundamentum ipsum Ecclesiæ quatere moliatur.*

1. *Aug., de Bapt., lib.* II, *cap.* IV, *n.* 5, *t.* IX, *col.* 98. — 2. *Matth.*, XVIII, 17. — 3. *Cypr., Ep.* LII, *p.* 73. — 4. *August., Serm.* XIV *de verb. Ap. nunc. Serm.* CCXCIV, *n.* 20 ; *tom.* V, *col.* 1191.

On n'avait encore tenu aucun concile pour y traiter expressément la question du baptême des petits enfants ; mais parce que la pratique en était constante et universelle, en sorte qu'il n'y avait aucun moyen de la contester, loin de permettre de la révoquer en doute, saint Augustin la prêche hautement comme une vérité toujours établie, et dit que ce doute seul emporte le renversement du fondement de l'Eglise.

C'est à cause que ceux qui nient cette autorité sont proprement ces *esprits contentieux*, que l'Apôtre ne souffre pas dans les Eglises[1]. Ce sont ces frères, qui *marchent désordonnément*, et non pas selon la règle qu'il leur a donnée, dont le même apôtre veut qu'on *se retire*[2]. On ne se doit retirer d'eux qu'à cause qu'ils se retirent les premiers de l'autorité de l'Eglise et de ses décrets, et se rangent au nombre de ceux qui *se séparent eux-mêmes*[3] : d'où l'on doit conclure qu'encore que la matière de leur dispute ne soit peut-être pas fondamentale, et du rang de celles dont la connaissance est absolument nécessaire à chaque particulier ; ils ne laissent pas, par un autre endroit, d'ébranler le fondement de la foi, en se soulevant contre l'Eglise, et en attaquant directement un article du Symbole aussi important que celui-ci : Je crois l'Eglise catholique.

S'il faut maintenant venir à la connaissance nécessaire, *necessitate medii*, la principale de ce genre est celle de Jésus-Christ ; puisqu'il est établi de Dieu comme l'unique moyen du salut, sans la foi duquel on est déjà jugé[4], et la colère de Dieu demeure sur nous. Il n'est pas dit qu'elle y tombe, mais qu'elle y demeure ; parce qu'étant, comme nous le sommes, dans une juste damnation par notre naissance, Dieu ne fait point d'injustice à ceux qu'il y laisse. C'est peut-être à cet égard qu'il est écrit : « Qui ignore sera ignoré[5] : » et quoi qu'il en soit, qui ne connaît pas Jésus-Christ n'en est pas connu ; et il est de ceux à qui il sera dit au jugement : Je ne vous connais pas[6]. »

On pourrait ici considérer cette parole de Notre Seigneur : « La vie éternelle est de vous connaître, » vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ » que vous avez envoyé[7]. » Cependant, à parler correctement, il semble qu'on ne doit pas dire que la connaissance de Dieu soit nécessaire, *necessitate medii*, mais plutôt d'une nécessité d'un plus haut rang, *necessitate finis* ; parce que Dieu est la fin unique de la vie humaine, le terme de notre amour, et l'objet où consiste le salut : mais ce serait inutilement que nous nous étendrions ici sur cette expression, puisqu'elle ne fait aucune sorte de controverse parmi nous.

Pour le livre intitulé, *Secretio, etc.*, il est très-bon dans le fond. On en pourrait retrancher encore quelques articles : il y en aurait quelques autres à éclaircir un peu davantage. Pour entrer dans un plus grand détail, il faudrait traiter tous les articles de controverse ; ce que je pense avoir assez fait, et avec toutes les marques d'approbation de l'Eglise, dans mon livre de l'*Exposition*.

Je me suis aussi expliqué sur cette matière dans ma Réponse latine à M. l'abbé de Lokkum. Si néanmoins votre sage et habile prince souhaite que je m'explique plus précisément, j'embrasserai avec joie toutes les occasions d'obéir à Son Altesse Sérénissime.

Rien n'est plus digne de lui que de travailler à guérir la plaie qu'a faite au christianisme le schisme du dernier siècle. Il trouvera en vous un digne instrument de ses intentions ; et ce que nous avons tous à faire, dans ce beau travail, est, en fermant cette plaie, de ne donner pas occasion au temps à venir d'en rouvrir une plus grande.

J'avoue au reste, Monsieur, ce que vous dites des anciens exemplaires grecs sur le passage, *Tres sunt, etc.* : mais vous savez aussi bien que moi, que l'article contenu dans ce passage ne doit pas être pour cela révoqué en doute, étant d'ailleurs établi non-seulement par la tradition des Eglises, mais encore par l'Ecriture très-évidemment. Vous savez aussi, sans doute, que ce passage se trouve reçu dans tout l'Occident ; ce qui paraît manifeste, sans même remonter plus haut, par la production qu'en fait saint Fulgence dans ses Ecrits, et même dans une excellente Confession de foi présentée unanimement au roi Hunéric par toute l'Eglise d'Afrique. Ce témoignage produit par un aussi grand théologien, et par cette savante Eglise, n'ayant point été reproché par les hérétiques, et au contraire étant confirmé par le sang de tant de martyrs, et encore par tant de miracles, dont cette Confession de foi fut suivie, est une démonstration de la tradition, du moins de toute l'Eglise d'Afrique, l'une des plus illustres du monde. On trouve même dans saint Cyprien une allusion manifeste à ce passage, qui a passé naturellement dans notre Vulgate, et confirme la tradition de tout l'Occident. Je suis, etc.

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

A Versailles, ce 30 juin 1700.

LETTRE XXXIV.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

Monseigneur,

Il y a plus de deux mois que j'ai écrit deux lettres très-amples pour répondre distinctement à deux des vôtres, que j'avais eu l'honneur de recevoir, sur ce qui est de foi en général, et sur l'application des principes généraux à la question particulière des livres canoniques de la Bible. J'avais laissé le tout alors à Wolfenbutel, pour être mis au net et expédié ; mais j'ai trouvé en y arrivant présentement, que la personne qui s'en était chargée, ne s'est point acquittée de sa promesse. C'est ce qui me fait prendre la plume pour vous écrire ceci par avance, et pour m'excuser de ce délai, que j'aurai soin de réparer.

Je suis fâché cependant de ne pouvoir pas vous donner cause gagnée, Monseigneur, sans blesser ma conscience : car, après avoir examiné la matière avec attention, il me paraît incontestable que le sentiment de saint Jérôme a été celui de toute l'Eglise, jusqu'aux innovations modernes qui se sont faites dans votre parti, principalement à Trente ; et que les papes Innocent et Gélase, le concile de Carthage et saint Augustin ont pris le terme d'Ecriture canonique et divine largement, pour ce

1. *I. Cor.*, XI. 16. — 2. *II. Thess.*, III. 6. — 3. *Jud.*, 19. — 4. *Joan.*, III. 18. 36. — 5. *I. Cor.*, XIV. 38. — 6. *Matth.*, VII. 23. — 7. *Joan.*, XVII. 3.

que l'Eglise a autorisé comme conforme aux Ecritures inspirées, ou immédiatement divines; et qu'on ne saurait les expliquer autrement, sans les faire aller contre le torrent de toute l'antiquité chrétienne; outre que saint Augustin favorise lui-même avec d'autres cette interprétation. Ainsi, à moins qu'on ne donne encore avec quelques-uns une interprétation de pareille nature aux paroles du concile de Trente, que je voudrais bien le pouvoir souffrir, la conciliation par voie d'exposition cesse ici; et je ne vois pas moyen d'excuser ceux qui ont dominé dans cette assemblée, du blâme d'avoir osé prononcer anathème contre la doctrine de toute l'ancienne Eglise. Je suis bien trompé si cela passe jamais, à moins que par un étrange renversement on ne retombe dans la barbarie, ou qu'un terrible jugement de Dieu ne fasse régner dans l'Eglise quelque chose de pire que l'ignorance; car la vérité me semble ici trop claire, je l'avoue. Il me paraît fort supportable qu'on se trompe en cela à Trente ou à Rome, pourvu qu'on raye les anathématismes, qui sont la plus étrange chose du monde, dans un cas où il me paraît impossible que ceux qui ne sont point prévenus très-fortement se puissent rendre de bonne foi.

C'est avec cette bonne foi et ouverture de cœur que je parle ici, Monseigneur, suivant ma conscience. Si l'affaire était d'une autre nature, je ferais gloire de vous rendre les armes; cela me serait honorable et avantageux de toutes les manières. Je continuerai d'entrer dans le détail avec toute la sincérité, application et docilité possibles : mais en cas que, procédant avec soin et ordre, nous ne trouvions pas le moyen de convenir sur cet article, quand même il n'y en aurait point d'autre, quoiqu'il n'y en ait que trop, il faudra ou renoncer aux pensées *iréniques* là-dessus, ou recourir à la voix de l'exemple que je vous ai allégué autrefois, auquel vous n'avez jamais satisfait, et où vous n'avez voulu venir qu'après avoir épuisé les autres moyens; j'entends ceux de douceur : car quant aux voies de fait et guerres, je suppose que, suivant le véritable esprit du christianisme, vous ne les conseilleriez pas; et que l'espérance qu'on peut avoir dans votre parti de réussir un jour par ces voies, laquelle, quelque spécieuse qu'elle soit, peut tromper, ne sera pas ce qui vous empêchera de donner les mains à tout ce qui paraîtra le plus propre à refermer la plaie de l'Eglise.

Monseigneur le duc a pris garde à un endroit de votre lettre, où vous dites que cela ne se doit point faire d'une manière où il y ait danger que cette plaie se pourrait rouvrir davantage, et devenir pire : mais il n'a point compris en quoi consiste ce danger, et il a souhaité de le pouvoir comprendre; car, non plus que vous, nous ne voulons pas des cures palliatives qui fassent empirer le mal. Je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 30 avril 1700.

LETTRE XXXV.

RÉPONSE DE BOSSUET.

MONSIEUR,

VOTRE lettre du 30 avril m'a tiré de peine sur les deux miennes, en m'apprenant non-seulement que vous les avez reçues, mais encore que vous avez pris la peine d'y répondre, et que je puis espérer bientôt cette réponse. Il ne servirait de rien de la prévenir; et encore que dès à présent je pusse peut-être vous expliquer l'équivoque du mot de *canonique*, qui à la fin se tournera contre vous, il vaut mieux attendre que vous ayez traité à fond ce que vous n'avez dit encore qu'en passant. Mais je ne puis tarder à vous expliquer l'endroit de ma lettre, sur lequel Monseigneur le duc veut être éclairci. J'ai donc dit que l'on tenterait vainement des pacifications sur les controverses, en présupposant qu'il fallût changer quelque chose dans aucun des jugements portés par l'Eglise. Car comme nos successeurs croiraient avoir le même droit de changer ce que nous ferions, que nous aurions eu de changer ce que nos ancêtres auraient fait, il arriverait nécessairement qu'en pensant fermer une plaie, nous en rouvririons une plus grande. Ainsi la religion n'aurait rien de ferme; et tous ceux qui en aiment la stabilité doivent poser avec nous pour fondement, que les décisions de l'Eglise, une fois données, sont infaillibles et inaltérables. Voilà, Monsieur, ce que j'ai dit, et ce qui est très-véritable. Au reste, à Dieu ne plaise que je sois capable de compter la guerre parmi les moyens de finir le schisme : à Dieu ne plaise, encore un coup, qu'une telle pensée ait pu m'entrer dans l'esprit; et je ne sais à quel propos vous m'en parlez.

Quant à l'endroit où vous dites que je n'ai pas répondu, ou que j'ai différé de répondre; j'avoue que je ne l'entends pas. Je soupçonne seulement que vous voulez parler d'un acte du concile de Bâle, que vous m'avez autrefois envoyé. Mais assurément j'y ai répondu si démonstrativement dans mon Ecrit à M. l'abbé de Lokkum, que je n'ai rien à y ajouter. Je vous supplie donc, Monsieur, encore un coup, comme je crois l'avoir déjà fait, de repasser sur cette réponse, si vous l'avez, et de marquer les endroits où vous croyez que je n'aie pas répondu, afin que je tâche de vous satisfaire; ne désirant rien tant au monde que de contenter ceux qui cherchent le royaume de Dieu.

Permettez-moi de vous prier encore une fois, en finissant cette lettre, d'examiner sérieusement devant Dieu, si vous avez quelque bon moyen d'empêcher l'état de l'Eglise de devenir éternellement variable, en présupposant qu'elle peut errer et changer ses décrets sur la foi. Trouvez bon que je vous envoie une Instruction pastorale que je viens de publier sur ce sujet-là[1]; et si vous la jugez digne d'être présentée à votre grand et habile prince, je me donnerai l'honneur de lui en faire le présent dans les formes, avec tout le respect qui lui est dû. J'espère que la lecture ne lui en sera pas désagréable, ni à vous aussi; puisque cet Ecrit comprend la plus pure tradition du christianisme sur les promesses de l'Eglise. Continuez-moi l'honneur de votre

1. *Première instruction past. sur les promesses de l'Eglise*

amitié, comme je suis de mon côté avec toute sorte d'estime, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

A Versailles, ce 1er juin 1700.

LETTRE XXXVI.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

MONSEIGNEUR,

Vos deux grandes et belles lettres n'étant pas tant pour moi, que pour Monseigneur le duc Antoine Ulric, je n'ai point manqué d'en faire rapport à Son Altesse Sérénissime, qui même a eu la satisfaction de les lire. Il vous en est fort obligé; et comme il honore extrêmement votre mérite éminent, il en attend aussi beaucoup pour le bien de la chrétienté; jugeant, sur ce qu'il a appris de votre réputation et autorité, que vous y pourriez le plus contribuer. Il serait fâché de vous avoir donné de la peine, s'il ne se félicitait de vous avoir donné en même temps l'occasion d'employer de nouveau vos grands talents à ce qu'il croit le plus utile, et même très-conforme à la volonté du roi, suivant ce que M. le marquis de Torcy avait fait connaître.

I. Comme vous entrez dans le détail, j'avais supplié ce prince de charger un théologien de la discussion des points qui le demandent : mais il a eu ses raisons pour vouloir que je continuasse de vous proposer les considérations qui se présenteraient, et dont une bonne partie a été fournie par Son Altesse même : et pour moi, j'ai tâché d'expliquer et de fortifier ses sentiments par des autorités incontestables.

II. Il trouve fort bon que vous ayez choisi une controverse particulière, agitée entre les tridentins et les protestants : car s'il se trouve un seul point, tel que celui dont il s'agit ici, où il est visible que nous avons contre certains anathématismes prononcés chez vous, des raisons qui, après un examen fait avec soin et avec sincérité, nous paraissent invincibles, on est obligé chez vous, suivant le droit, et suivant les exemples pratiqués autrefois, de les suspendre à l'égard de ceux qui ne s'éloignent point pour cela de l'obéissance due à l'Eglise catholique.

III. Mais pour venir au détail de vos lettres, dont la première donne les principes qui peuvent servir à distinguer ce qui est de foi de ce qui ne l'est pas, et dont la seconde explique les degrés de ce qui est de foi; je m'arrêterai principalement à la première, où vous accordez d'abord, Monseigneur, que Dieu ne révèle point de nouvelles vérités qui appartiennent à la foi catholique; que la règle de la perpétuité est aussi celle de la catholicité; que les conciles œcuméniques ne proposent point de nouveaux dogmes; enfin, que la règle infaillible des vérités de la foi est le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise. J'avais dit que les protestants ne reconnaissent pour un article de la foi chrétienne, que ce que Dieu a révélé d'abord par Jésus-Christ et ses apôtres, et je suis bien aise d'apprendre par votre déclaration, que ce sentiment est encore ou doit être celui de votre communion.

IV. J'avoue cependant que l'opinion contraire, ce semble d'une infinité de vos docteurs, me fait de la peine : car on voit que, selon eux, l'analyse de la foi revient à l'assistance du Saint-Esprit, qui autorise les décisions de l'Eglise universelle; ce qui étant posé, l'ancienneté n'est point nécessaire, et encore moins la perpétuité.

V. Le concile de Trente ne dit pas aussi qu'elles sont nécessaires, quoiqu'il dise, sur quelques dogmes particuliers, que l'Eglise l'a toujours entendu ainsi; car cela ne tire point à conséquence pour tous les autres dogmes.

VI. Encore depuis peu George Bullus, savant prêtre de l'Eglise anglicane, ayant accusé le Père Petau d'avoir attribué aux Pères de la primitive Eglise des erreurs sur la Trinité, pour autoriser davantage les conciles à pouvoir établir et manifester, *constituere et patefacere*, de nouveaux dogmes; le curateur de la dernière édition des *Dogmes théologiques* de ce Père, qui est apparemment de la même Société, répond dans la préface : *Est quidem hoc dogma catholicæ rationis, ab Ecclesiâ constitui Fidei capita; sed propterea minimè sequitur Petavium malis artibus ad id confirmandum usum.*

VII. Ainsi le Père Grégoire de Valentia a bien des approbateurs de son *Analyse de la foi;* et je ne sais si le sentiment du cardinal du Perron, que vous lui opposez, prévaudra à celui de tant d'autres docteurs. Le cardinal d'ailleurs n'est pas toujours bien sûr; et je doute que l'Eglise de France d'aujourd'hui approuve la harangue qu'il prononça dans l'assemblée des Etats, un peu après la mort de Henri IV, et qu'il n'aurait osé prononcer dans un autre temps que celui d'une minorité; car il passe pour un peu politique en matière de foi.

VIII. De plus, suivant votre maxime, il ne serait pas dans le pouvoir du Pape ni de toute l'Eglise, de décider la question de la conception immaculée de la sainte Vierge. Cependant le concile de Bâle entreprit de le faire : et il n'y a pas encore longtemps qu'un roi d'Espagne envoya exprès au pape, pour le solliciter à donner une décision là-dessus; ce qu'on entendait sans doute sous anathème. On croyait donc en Espagne que cela n'excède point le pouvoir de l'Eglise. Le refus aussi, ou le délai du pape, n'était pas fondé sur son impuissance d'établir de nouveaux articles de foi.

IX. J'en dirai autant de la question, *de auxiliis gratiæ*, qu'on dit que le pape Clément VIII avait dessein de décider pour les thomistes contre les molinistes : mais la mort l'en ayant empêché, ses successeurs trouvèrent plus à propos de laisser la chose en suspens.

X. Il semble que vous-même, Monseigneur, laissez quelque porte de derrière ouverte, en disant, que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes; mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis. Car si la déclaration contient quelque proposition qui ne peut pas être tirée, par une conséquence légitime et certaine, de ce qui était déjà reçu auparavant, et par conséquent n'y est point comprise virtuellement; il faudra avouer que la décision nouvelle établit en effet un article nouveau, quoiqu'on veuille couvrir la chose sous le nom de déclaration.

XI. C'est ainsi que la décision contre les monothélites établissait en effet un article nouveau, comme je crois l'avoir marqué autrefois : et c'est ainsi que la transsubstantiation a été décidée bien tard dans l'Eglise d'Occident; quoique cette manière de la présence réelle et du changement ne fût pas une conséquence nécessaire de ce que l'Eglise avait toujours cru auparavant.

XII. Il y a encore une autre difficulté, sur ce que c'est que d'avoir été cru auparavant. Car voulez-vous, Monseigneur, qu'il suffise que le dogme que l'Eglise déclare être véritable et de foi ait été cru en un temps par quelques-uns, quels qu'ils puissent être, c'est-à-dire, par un petit nombre de personnes, et par des gens peu considérés; ou bien faut-il qu'il ait toujours été cru par le plus grand nombre, ou par les plus accrédités? Si vous voulez le premier, il n'y aura guère d'opinions qui n'aient toujours eu quelques sectateurs, et qui ne puissent ainsi s'attribuer une manière d'ancienneté et de perpétuité; et par conséquent cette marque de vérité, qu'on fait tant valoir chez vous, sera fort affaiblie.

XIII. Mais si vous voulez que l'Eglise ne manque jamais de prononcer pour l'opinion qui a toujours été la plus commune ou la plus accréditée, vous aurez de la peine à justifier ce sentiment par les exemples. Car outre qu'il y a, *opiniones communes contra communes*, et que souvent le grand nombre et les personnes les plus accréditées ne s'accordent pas; le mal est que des opinions qui étaient communes et accréditées cessent de l'être avec le temps; et celles qui ne l'étaient pas, le deviennent. Ainsi, quoiqu'il arrive naturellement qu'on prononce pour l'opinion qui est la plus en vogue, lorsqu'on prononce; néanmoins il arrive ordinairement que ce qui est *endoxe* dans un temps était *paradoxe*, auparavant, *et vice versâ*.

XIV. Comme, par exemple, le règne de mille ans était en vogue dans la primitive Eglise, et maintenant il est rebuté. On croit maintenant que les anges sont sans corps, au lieu que les anciens Pères leur donnaient des corps animés, mais plus parfaits que les nôtres. On ne croyait pas que les âmes qui doivent être sauvées parviennent si tôt à la parfaite béatitude; sans parler de quantité d'autres exemples.

XV. D'où il s'ensuit que l'Eglise ne saurait prononcer en faveur de l'incorporalité des anges, ou de quelqu'autre opinion semblable; ou, si elle le faisait, cela ne s'accorderait pas avec la règle de la perpétuité, ni avec celle de Vincent de Lérins, du *semper et ubique*, ni avec votre règle des vérités de foi, que vous dites être le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise, soit assemblée en concile, soit dispersée par toute la terre. En effet, cela est beau et magnifique à dire, tant qu'on demeure en termes généraux; mais quand on vient au fait, on se trouve loin de son compte, comme il paraîtra dans l'exemple de la controverse des livres canoniques.

XVI. Enfin, on peut demander si, pour décider qu'une doctrine est de foi, il suffit qu'elle ait été simplement crue ou reçue auparavant, et s'il ne faut pas aussi qu'elle ait été reçue comme de foi? Car à moins qu'on ne veuille se fonder sur de nouvelles révélations, il semble que pour faire qu'une doctrine soit un article de foi, il faut que Dieu l'ait révélée comme telle, et que l'Eglise, dépositaire de ses révélations, l'ait toujours reçue comme étant partie de la foi; puisqu'on ne saurait savoir que par révélation si une doctrine est de foi ou non.

XVII. Ainsi il ne semble pas qu'une opinion qui a passé pour philosophique auparavant, quelque reçue qu'elle ait été, puisse être proposée légitimement sous anathème; comme, par exemple, si quelque concile s'avisait de prononcer pour le repos de la terre contre Copernic, il semble qu'on aurait droit de ne lui point obéir.

XVIII. Et il paraît encore moins qu'une opinion, qui a passé longtemps pour problématique, puisse enfin devenir un article de foi par la seule autorité de l'Eglise; à moins qu'on ne lui attribue une nouvelle révélation, en vertu de l'assistance infaillible du Saint-Esprit : autrement, l'Eglise aurait d'elle-même un pouvoir sur ce qui est de droit divin.

XIX. Mais si nous refusons à l'Eglise la faculté de changer en article de foi ce qui passait pour philosophique ou problématique auparavant, plusieurs décisions de Trente doivent tomber, quand même on accorderait que ce concile est tel qu'il faut; ce qui va paraître particulièrement, à mon avis, à l'égard des livres que ce concile a déclarés canoniques contre le sentiment de l'ancienne Eglise.

XX. Venons donc maintenant à l'examen de la question de ces livres, de la Bible, contredits de tout temps, à qui le concile de Trente donne une autorité divine, comme s'ils avaient été dictés mot à mot par le Saint-Esprit, à l'égal du Pentateuque, des Evangiles, et autres livres reconnus pour canoniques du premier rang, ou *proto-canoniques :* au lieu que les protestants tiennent ces livres contestés, pour bons et utiles, mais pour ecclésiastiques seulement; c'est-à-dire, dont l'autorité est purement humaine, et nullement infaillible.

XXI. J'étais surpris, Monseigneur, de vous voir dire que je verrais cette question clairement résolue par des faits incontestables, en faveur de votre doctrine; et je fus encore plus surpris, en lisant la suite de votre lettre : car j'étais comme enchanté pendant la lecture; et vos expressions et manières belles, fortes et plausibles, s'emparaient de mon esprit. Mais quand le charme de la lecture était passé, et quand je comparais de sang-froid les raisons et autorités de part et d'autre, il me semble que je voyais clair comme le jour, non-seulement que la canonicité des livres en question n'a jamais passé pour article de foi; mais plutôt que l'opinion commune, et celle encore des plus habiles, a été toujours à l'encontre.

XXII. Il y a même peu de dogmes si approuvés de tout temps dans l'Eglise, que celui des protestants sur ce point; et on pourrait écrire en sa faveur un livre de la perpétuité de la foi à cet égard, qui serait surtout incontestable par rapport à l'Eglise grecque, depuis l'Eglise primitive jusqu'au temps présent : mais on la pourrait encore prouver dans l'Eglise latine.

XXIII. J'avoue que cette évidence me fait de la peine; car il me serait véritablement glorieux d'être vaincu, Monseigneur, par une personne comme vous êtes. Ainsi, si j'avais les vues du monde, et cette

vanité qui y est jointe, je profiterais d'une défaite qui me serait avantageuse de toutes les manières; et on ne me dirait pas pour la troisième fois : *Æneæ magni dextrâ cadis.* Mais le moyen de le faire ici sans blesser sa conscience? outre que je suis interprète en partie des sentiments d'un grand prince. Je suivrai donc les vingt-quatre paragraphes de votre première lettre, qui regardent ce sujet, et puis j'y ajouterai quelque chose du mien; quoique je ne me fonde que sur des autorités que Chemnice, Gérard, Calixte, Rainold, et autres théologiens protestants ont déjà apportées, dont j'ai choisi celles que j'ai crues les plus efficaces.

XXIV. Comme il ne s'agit que des livres de l'Ancien Testament, qu'on n'a point en langue originale hébraïque, et qui ne se sont jamais trouvés dans le canon des Hébreux, je ne parlerai point des livres reçus également chez vous et chez nous. J'accorde donc que, suivant votre § 1, les livres en question ne sont point nouveaux, et qu'ils ont toujours été connus et lus dans l'Eglise chrétienne, suivant les titres qu'ils portent; et § 2, que particulièrement la Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie et les Machabées ont précédé la naissance de Notre Seigneur.

XXV. Mais je n'accorde pas ce qui est dans le § 3, que le concile de Trente les a trouvés dans le canon, ce mot pris en rigueur, depuis 1200 ans. Et quant à la preuve contenue dans le § 4, je crois que je ferai voir clairement ci-dessous, que le concile III de Carthage, saint Augustin qui y a été présent, à ce qu'on croit, et quelques autres, qui ont parlé quelquefois comme eux, et après eux, se sont servis des mots *canoniques* et *divins* d'une manière plus générale, et dans une signification fort inférieure; prenant *canonique* pour ce que les canons de l'Eglise autorisent, et qui est opposé à l'*apocryphe* ou caché, pris dans un mauvais sens; et *divin*, pour ce qui contient des instructions excellentes sur les choses divines, et qui est reconnu conforme aux livres immédiatement divins.

XXVI. Et puisque le même saint Augustin s'explique fort nettement en d'autres endroits, où il marque précisément, après tant d'autres, l'infériorité de ces livres; je crois que les règles de la bonne interprétation demandent que les passages, où l'on parle d'une manière plus vague, soient expliqués par ceux où l'auteur s'explique avec distinction.

XXVII. On doit donner la même interprétation, § 5, à la lettre du pape Innocent I, écrite à Exupère, évêque de Toulouse, en 405, et au décret du pape Gélase ; leur but ayant été de marquer les livres autorisés ou canoniques, pris largement, ou opposés aux apocryphes, pris en un mauvais sens ; puisque ces livres autorisés se trouvaient joints aux livres véritablement divins, et se lisaient aussi avec eux.

XXVIII. Cependant ces auteurs ou canons n'ont point marqué ni pu marquer en aucune manière, contre le sentiment reçu alors dans l'Eglise, que les livres contestés sont égaux à ceux qui sont incontestablement canoniques, ou du premier degré; et ils n'ont point parlé de cette infaillibilité de l'inspiration divine, que les Pères de Trente se sont hasardés d'attribuer à tous les livres de la Bible, en haine seulement des protestants, et contre la doctrine constante de l'Eglise.

XXIX. On voit en cela, par un bel échantillon, comment les erreurs prennent racine, et se glissent dans les esprits. On change premièrement les termes par une facilité innocente en elle-même, mais dangereuse par la suite; et enfin on abuse de ces termes pour changer même les sentiments, lorsque les erreurs favorisent les penchants populaires, et que d'autres passions y conspirent.

XXX. Je ne sais si avec le § 6, on peut dire que les Eglises de Rome et d'Afrique, favorables en apparence, comme on vient d'entendre, aux livres contestés, étaient censées du temps de saint Augustin *doctiores et diligentiores Ecclesiæ*, et que saint Augustin les a eues en vue, livre II, chapitre XV *de Doctrinâ Christianâ*, en disant, que lorsqu'il s'agit d'estimer l'autorité des livres sacrés, il faut préférer ceux qui sont approuvés par les Eglises où il y a plus de doctrine et plus d'exactitude.

XXXI. Car les Africains étaient à l'extrémité de l'empire, et n'avaient leur doctrine ou érudition que des Latins, qui ne l'avaient eux-mêmes que des Grecs. Ainsi on peut bien assurer que *doctiores Ecclesiæ* n'étaient pas la romaine ni les autres Eglises occidentales, et encore moins celles d'Afrique.

XXXII. L'on sait que les Pères latins de ce temps n'étaient ordinairement que des copistes des auteurs grecs, surtout quand il s'agissait de la sainte Ecriture. Il n'y a eu que saint Jérôme et saint Augustin à la fin, qui aient mérité d'être exceptés de la règle; l'un par son érudition, l'autre par son esprit pénétrant.

XXXIII. Ainsi l'Eglise grecque l'emportait sans doute du côté de l'érudition; et je ne crois pas non plus que l'Eglise romaine de ce temps-là puisse être comptée *inter Ecclesias diligentiores.* Le faste mondain, *typhus sæculi*, le luxe et la vanité y ont régné de bonne heure, comme l'on voit par le témoignage d'Ammien Marcellin, païen, qui, en blâmant ce qui se faisait alors à Rome, rend en même temps un bon témoignage aux Eglises éloignées des grandes villes; ce qui marque son équité sur ce point.

XXXIV. Cette vanité, jointe au mépris des études, excepté celle de l'éloquence, n'était guère propre à rendre les gens diligents et industrieux. Il n'y a presque point d'auteur latin d'alors qui ait écrit quelque chose de tolérable sur les sciences, surtout de son chef. La jurisprudence même, qui était la véritable science des Romains, et presque la seule, avec celle de la guerre, où ils aient excellé, suivant le bon mot de Virgile :

> Tu regere imperio populos, Romane, memento :
> Hæ tibi erunt artes,

était tombée, aussi bien que l'art militaire, avec la translation du siége de l'empire. On négligeait à Rome l'histoire ecclésiastique et les anciens monuments de l'Eglise; et sans Eusèbe et quelques autres Grecs, nous n'en aurions presque rien. Ainsi, avant l'irruption des Barbares, la Barbarie était à demi formée dans l'Occident.

XXXV. Cette ignorance, jointe à la vanité, faisait que la superstition, vice des femmes et des riches ignorants, aussi bien que la vanité, prenait peu à

peu le dessus, et qu'on donna par après, en Italie principalement, dans les excès sur le culte surtout des images; lorsque la Grèce balançait encore, et que les Gaules, la Germanie et la Grande-Bretagne étaient plus exemptes de cette corruption. On reçut la mauvaise marchandise d'un Isidorus Mercator; et on tomba enfin en Occident dans une barbarie de théologie, pire que la barbarie qui y était déjà à l'égard des mœurs et des arts.

XXXVI. Encore présentement, s'il s'agissait de marquer dans votre communion, *Ecclesias doctiores et diligentiores*, il faudrait nommer sans doute celles de France et des Pays-Bas, et non pas celles d'Italie : tant il est vrai qu'on s'était relâché depuis longtemps à Rome et aux environs à l'égard de l'érudition et de l'application aux vérités solides. Ce défaut des Romains n'empêche point cependant que cette capitale n'ait eu la primatie et la direction dans l'Eglise, après celle qu'elle avait eue dans l'empire. L'érudition et l'autorité sont des choses qui ne se trouvent pas toujours jointes, non plus que la fortune et le mérite.

XXXVII. Mais quand on accorderait que saint Augustin avait voulu parler des Eglises de Rome et d'Afrique, j'ai déjà fait voir que ces Eglises ne nous étaient pas contraires; et de plus, saint Augustin ne parlait pas alors des livres véritablement canoniques, dont l'autorité ne dépend pas de si faibles preuves.

XXXVIII. Pour ce qui est dit de l'autorité de saint Augustin, § 7, j'y ai déjà répondu, comme aussi au texte du concile de Carthage, § 8 : mais je le ferai encore plus distinctement en son lieu, c'est-à-dire, dans la lettre suivante. Il est vrai aussi, § 9, que saint Augustin ayant cité contre les pélagiens ce passage de la Sagesse : « Il a été enlevé de la » vie, de crainte que la malice ne corrompît son es- » prit; » et que des prêtres de Marseille ayant trouvé étrange qu'il eût employé un livre non canonique dans une matière de controverse, il défendit sa citation : mais je ferai voir plus bas que son sentiment n'était pas éloigné du nôtre dans le fond.

XXXIX. Et quant aux citations de ces livres, qui se trouvent chez Clément Alexandrin, Origène, saint Cyprien et autres, § 10 et 11, elles ne prouvent point ce qui est en question : les protestants en usent de même bien souvent. Saint Cyprien, saint Ambroise, et le canon de la messe ont cité le quatrième livre d'Esdras, qui n'est pas même dans votre canon; et le livre du *Pasteur* a été cité par Origène, et par le grand concile de Nicée, sans parler d'autres : et s'il y a des allusions secrètes que l'Evangile fait aux sentences des livres contestés entre nous, § 14, peut-être en pourra-t-on trouver qui se rapportent encore au quatrième livre d'Esdras, sans parler de la prophétie d'Enoch citée dans l'Epître de saint Jude.

XL. Il est sûr qu'Origène a mis expressément les livres contestés hors du canon; et s'il a été plus favorable aux fragments de Daniel dans une lettre écrite à Julius Africanus, que vous m'apprenez, § 12, avoir été publiée depuis peu en grec, c'est quelque chose de particulier.

XLI. Vous reconnaissez, Monseigneur, § 13, 15, que plusieurs Eglises et plusieurs savants, comme saint Jérôme, par exemple, ne voulaient point recevoir ces livres pour établir les dogmes; mais vous dites, *que leur avis particulier n'a point été suivi*. Je montrerai bientôt que leur doctrine là-dessus était reçue dans l'Eglise; mais quand cela n'aurait point été, il suffirait que des Eglises entières et des Pères très-estimés ont été d'un sentiment, pour en conclure que le contraire ne pouvait être cru de foi de leur temps, et ne le saurait être encore présentement, à moins qu'on n'accorde à l'Eglise le pouvoir d'en établir de nouveaux articles.

XLII. Mais vous objectez, § 15, que par la même raison on pourrait encore combattre l'autorité de l'Epître aux Hébreux, et de l'Apocalypse de saint Jean; et qu'ainsi il faudra que je reconnaisse aussi, ou que leur autorité n'est point de foi, ou qu'il y a des articles de foi qui ne l'ont pas été toujours. Il y a plusieurs choses à répondre. Car premièrement les protestants ne demandent pas que les vérités de foi aient toujours prévalu, ou qu'elles aient toujours été reçues généralement : et puis il y a bien de la différence aussi entre la doctrine constante de l'Eglise ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament, qui sont hors du canon des Hébreux, et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'Epître aux Hébreux, ou contre l'Apocalypse; outre qu'on peut nier qu'elles sont de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines.

XLIII. Mais quand on accorderait chez nous qu'on n'est pas obligé, sous peine d'anathème, de reconnaître ces deux livres pour divins et infaillibles, il n'y aurait pas grand mal. Le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur.

XLIV. Vous essayez dans le même endroit, § 15, de donner une solution conforme à vos principes; mais il semble qu'elle les renverse en partie. Après avoir dit, par forme d'objection contre vous-même, « que du moins cette tradition n'était pas univer- » selle, puisque de très-grands docteurs et des » Eglises entières ne l'ont pas connue; » vous répondez, « qu'une nouvelle reconnaissance de quel- » ques livres canoniques, dont quelques-uns au- » ront douté, ne déroge point à la perpétuité de la » tradition, qui doit être la marque de la vérité » catholique, laquelle, dites-vous, pour être cons- » tante et perpétuelle, ne laisse pas d'avoir ses » progrès. Elle est connue en un lieu plus qu'en » un autre, plus clairement, plus distinctement, » plus universellement. Il suffit pour établir la suc- » cession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, » comme de toute autre vérité, qu'elle soit toujours » reconnue, qu'elle le soit dans le plus grand nom- » bre sans comparaison, qu'elle le soit dans les » Eglises les plus éminentes et les plus autorisées, » les plus révérées, qu'elle s'y soutienne, qu'elle » gagne et qu'elle se répande d'elle-même jusqu'au » temps que le Saint-Esprit, la force de la tradi- » tion, le goût, non celui des particuliers, mais » l'universel de l'Eglise, la fasse enfin prévaloir, » comme elle a fait au concile de Trente. »

XLV. J'ai été bien aise, Monseigneur, de répéter tout au long vos propres paroles. Il n'était pas possible de donner un meilleur tour à la chose. Cependant où demeurent maintenant ces grandes et magnifiques promesses qu'on a coutume de faire du *toujours et partout*, SEMPER ET UBIQUE, des vérités

qu'on appelle catholiques, et ce que vous aviez dit vous-même ci-dessus, que la règle infaillible des vérités de la foi est le consentement *unanime* et *perpétuel* de toute l'Eglise? Le *toujours* ou la *perpétuité* se peut sauver en quelque façon et à moitié, comme je vais dire; mais le *partout* ou l'*unanime* ne saurait subsister, suivant votre propre aveu.

XLVI. Je ne parle pas d'une unanimité parfaite; car j'avoue que l'exception des sentiments extraordinaires de quelques particuliers ne déroge point à celle dont il s'agit : mais je parle d'une unanimité d'autorité, à laquelle déroge le combat d'autorité contre autorité, quand on peut opposer Eglises à Eglises, et des docteurs accrédités les uns aux autres; surtout lorsque ces Eglises et ces docteurs ne se blâmaient point pour être de différente opinion, et ne contestaient et ne disputaient pas même : ce qui paraît une marque certaine, ou qu'on tenait la question pour problématique et nullement de foi, ou qu'on était dans le fond du même sentiment; comme en effet saint Augustin, à mon avis, n'était point d'un autre sentiment que saint Jérôme.

XLVII. Or ce que nous venons de dire étant vrai, la perpétuité même reçoit une atteinte. Car elle subsiste, à la vérité, à l'égard du dogme considéré comme une doctrine humaine; mais non pas à l'égard de sa qualité, pour être cru un article de foi divine. Et il n'est pas possible de concevoir comment la tradition continuelle sur un dogme de foi puisse être plus claire, onze ou douze siècles après, qu'elle ne l'était dans le troisième ou quatrième siècle de l'Eglise; puisqu'un siècle ne la peut recevoir que de tous les siècles précédents.

XLVIII. Il se peut, je l'avoue, que quelquefois elle se conserve tacitement, sans qu'on s'avise d'y prendre garde, ou d'en parler : mais quand une question est traitée expressément, en simple problème, entre les Eglises et entre les principaux docteurs, il n'est plus soutenable qu'elle ait été enseignée alors comme un article de foi, connue par une tradition apostolique. Une doctrine peut avoir pour elle plus d'Eglises et plus de docteurs, ou des Eglises plus révérées et des docteurs plus estimés; cela la rendra plus considérable : mais l'opinion contraire ne laissera pas que d'être considérable aussi, et elle sera hors d'atteinte, au moins pour lors, et selon la mesure de la révélation qu'il y a alors dans l'Eglise; et même absolument, si l'on exclut les nouvelles révélations, ou inspirations en matière de foi. Car toutes ces Eglises, quoique partagées sur la question, convenaient alors qu'il n'y a aucune révélation divine là-dessus; puisque même les Eglises qui étaient les plus révérées et que vous faites contraires à d'autres, non-seulement n'exerçaient point de censures contre les autres, et ne les blâmaient point; mais ne travaillaient pas même à les désabuser, quoiqu'elles sussent bien leur sentiment, qui était public et notoire.

XLIX. De sorte que si une doctrine combattue par des autorités si considérables, et reconnue dans un temps pour n'être pas de foi, se soutient pourtant, se répand et gagne enfin le dessus, de telle sorte que le Saint-Esprit et le goût présent universel de l'Eglise la font prévaloir, jusqu'à être déclarée enfin article de foi par une décision légitime; il faut dire que c'est par une révélation nouvelle du Saint-Esprit, dont l'assistance infaillible fait naître et gouverne ce goût universel, et les décisions des conciles œcuméniques; ce qui est contre votre système.

L. J'ai parlé ici suivant votre supposition, que les livres en question ont eu pour eux la plus grande partie des chrétiens, et les plus considérables Eglises et docteurs : mais en effet je crois que c'était tout le contraire; ce qui ne s'accommode pas avec le principe du grand nombre, sur lequel certains auteurs ont voulu fonder depuis peu la perpétuité de leur croyance, contre le sentiment des antérieurs, tel qu'Alphonsus Tostatus, qui a dit[1] : *Manet Ecclesia universalis in partibus illis quæ non errant, sive ille sint plures numero quàm errantes, sive non*; où il suppose que le plus grand nombre peut tomber dans l'erreur.

LI. Mais il y a plus ici, et nous verrons par après, dans la lettre suivante, que non-seulement la plupart et les plus considérables, mais tous en effet étaient du sentiment des protestants, qui pouvait passer alors pour œcuménique.

LII. Il est vrai, suivant votre § 16, que ces livres ont toujours été lus dans les Eglises, tout comme les livres véritablement divins : mais cela ne prouve pas qu'ils étaient du même rang. On lit des prières et on chante des hymnes dans l'Eglise, sans égaler ces prières et ces hymnes aux Evangiles et aux Epîtres. Cependant j'avoue que ces livres que vous recevez, ont eu ce grand avantage sur quelques autres livres, comme sur celui du *Pasteur*, et sur les Epîtres de Clément aux Corinthiens et autres, qu'ils ont été lus dans toutes les Eglises; au lieu que ceux-ci n'ont été lus que dans quelques-unes : et c'est ce qui paraît avoir été entendu et considéré par ces anciens, qui ont enfin canonisé ces livres, qu'ils trouvaient autorisés universellement; et c'est à quoi saint Augustin paraît avoir butté, en voulant qu'on estime davantage les livres reçus *apud Ecclesias doctiores et diligentiores*.

LIII. Peut-être pourrait-on encore dire qu'il en est, en quelque façon, comme de la version Vulgate, que votre Eglise tient pour authentique, et, pour ainsi dire, pour canonique, c'est-à-dire, autorisée par vos canons : mais je ne crois pas qu'on pense lui donner une autorité divine infaillible, à l'égard de l'original, comme si elle avait été inspirée. En la faisant authentique, on déclare que c'est un livre sûr et utile; mais non pas qu'elle est d'une autorité infaillible pour la preuve des dogmes, non plus que les livres qu'on avait mêlés parmi ceux de la sainte Ecriture divinement inspirée.

LIV. Il ne paraît pas qu'on puisse concilier les anciens, qui semblent se contrarier sur notre question, en disant, avec le § 16, que ceux qui mettent les livres de Judith, de Tobie, des Machabées, etc., hors du canon, l'entendent seulement du canon des Hébreux, et non pas du canon des chrétiens. Car ces auteurs marquent, en termes formels, que l'Eglise chrétienne ne reçoit rien du Vieux Testament dans son canon, que l'Eglise du Vieux Testament n'ait déjà reçu dans le sien. J'en apporterai les passages dans la lettre suivante.

LV. Il faut donc recourir à la conciliation expli-

1. *Prolog.* II. *in Matth.*, *Quæst.* IV.

quée ci-dessus, savoir, que ceux qui ont reçu ces livres dans le canon, l'ont entendu d'un degré inférieur de canonicité : et cette conciliation, outre qu'elle peut seule avoir lieu, et est fondée en raison, est encore rendue incontestable; parce que quelques-uns de ces mêmes auteurs s'expliquent ainsi, comme je le ferai encore voir.

LVI. Je croirai volontiers, sur la foi de saint Jérôme, que le grand concile de Nicée a parlé avantageusement du livre de Judith : mais dans le même concile on a encore cité le livre du *Pasteur* d'Hermas[1], qui n'était guère moins estimé par plusieurs que celui de Judith. Le cardinal Baronius, trompé par le passage de saint Jérôme, crut que le concile de Nicée avait dressé un canon pour le dénombrement des saintes Ecritures, où le livre de Judith s'était trouvé : mais il se rétracta dans une autre édition, et reconnut que ce ne devait avoir été qu'une citation de ce livre.

LVII. Au reste, vous soutenez vous-même, Monseigneur, § 18, que les Eglises de ces siècles reculés étaient partagées sur l'autorité des livres de la Bible, *sans que cela les empêchât de concourir dans la même théologie*; et vous jugez bien que *cette remarque plaira à Monseigneur le Duc*, comme en effet rien ne lui saurait plaire davantage que ce qui marque de la modération. Ils avaient raison aussi; puisqu'ils reconnaissaient, comme vous le remarquez, § 19, que cette diversité du canon, mais qui, à mon avis, n'était qu'apparente, ne faisait naître aucune diversité dans la foi ni dans les mœurs. Or je crois qu'on peut dire qu'encore à présent la diversité du canon de vos Eglises et de la nôtre ne fait aucune diversité des dogmes. Et comme nous nous servirions de vos versions et vous des nôtres en un besoin, nous pourrions bien en user de même, sans rien hasarder, à l'égard des livres apocryphes que vous avez canonisés. Donc il semble que l'assemblée de Trente aurait bien fait d'imiter cette sagesse et cette modération des anciens, que vous recommandez.

LVIII. J'avoue aussi, suivant ce qui est dit § 20, que non-seulement la connaissance du canon, mais même de toute l'Ecriture sainte, n'est point nécessaire absolument; qu'il y a des peuples sans Ecriture, et que l'enseignement oral ou la tradition peut suppléer à son défaut. Mais il faut avouer aussi que, sans une assistance toute particulière de Dieu, les traditions de bouche ne sauraient aller dans des siècles éloignés sans se perdre, ou sans se corrompre étrangement, comme les exemples de toutes les traditions qui regardent l'histoire profane, et les lois et coutumes des peuples, et même les arts et sciences le montrent incontestablement.

LIX. Ainsi la Providence se servant ordinairement des moyens naturels, et n'augmentant pas les miracles sans raison, n'a pas manqué de se servir de l'Ecriture sainte, comme du moyen plus propre à garantir la pureté de la religion contre les corruptions des temps : et les anathèmes prononcés dans l'Ecriture même contre ceux qui y ajoutent ou qui en retranchent, en font encore voir l'importance, et le soin qu'on doit prendre à ne rien admettre dans le canon principal, qui n'y ait été d'abord. C'est pourquoi, s'il y avait des anathèmes à prononcer sur cette matière, il semble que ce serait à nous de le faire, avec bien plus de raison que les Grecs n'en avaient de censurer les Latins, pour avoir ajouté leur *Filioque* dans le Symbole.

LX. Mais comme nous sommes plus modérés, au lieu d'imiter ceux qui portent tout aux extrémités, nous les blâmons; et par conséquent nous sommes en droit de demander, comme vous faites enfin vous-même, § 21, « pourquoi le concile de Trente » n'a pas laissé sur ce point la même liberté que » l'on avait autrefois, et pourquoi il a défendu, » sous peine d'anathème, de recevoir un autre ca- » non que celui qu'il propose[1]. » Nous pourrions même demander comment cette assemblée a osé condamner la doctrine constante de l'antiquité chrétienne. Mais voyons ce que vous direz au moins à votre propre demande.

LXI. La réponse est, § 21, que l'Eglise romaine, avec tout l'Occident, était en possession du canon approuvé à Trente, depuis douze cents ans, et même depuis l'origine du christianisme, et ne devait point se laisser troubler dans sa possession, sans se maintenir par des anathèmes. Il n'y aurait rien à répliquer à cette réponse, si cette même Eglise avait été depuis tant de temps en possession de ce canon, comme certain et de foi; mais c'était tout le contraire : et si, selon votre propre sentiment, l'Eglise était autrefois en liberté là-dessus, comme en effet rien ne lui avait encore fait perdre cette liberté; les protestants étaient en droit de s'y maintenir avec l'Eglise, et d'interrompre une manière d'usurpation contraire, qui enfin pouvait dégénérer en servitude, et faire oublier l'ancienne doctrine, comme il n'est arrivé que trop. Mais, qui plus est, il y avait non-seulement une faculté libre, mais même une obligation ou nécessité de séparer les livres ecclésiastiques des livres divinement inspirés : et ce que les protestants faisaient, n'était pas seulement pour maintenir la liberté et le droit de faire une distinction juste et légitime entre ces livres; mais encore pour maintenir ce qui est du devoir, et pour empêcher une confusion illégitime.

LXII. Mais vous ajoutez, § 22, qu'il n'est rien arrivé ici que ce que l'on a vu arriver à toutes les autres vérités, qui est d'être déclarées plus expressément, plus authentiquement, plus fortement par le jugement de l'Eglise catholique, lorsqu'elles ont été plus ouvertement et plus opiniâtrément contredites. Mais les protestants ont-ils marqué leur sentiment plus ouvertement, ou plutôt est-il possible de le marquer plus ouvertement et plus fortement que de la manière que l'ont fait saint Méliton, évêque de Sardes, et Origène, et Eusèbe, qui rapporte et approuve les autorités de ces deux; et saint Athanase, et saint Cyrille de Jérusalem, et saint Epiphane, et saint Chrysostome, et le synode de Laodicée, et Amphilochius, et Rufin, et saint Jérôme, qui a mis un gardien ou suisse armé d'un casque à la tête des livres canoniques; c'est son *Prologus Galeatus*, à qui il dit avoir donné ce nom exprès pour empêcher les livres apocryphes et les ecclésiastiques de se fourrer parmi eux : et après cela, est-il possible d'accuser les protestants d'opiniâtreté ? Ou plutôt est-il possible de ne pas accuser d'opiniâtreté et de quelque chose de pis ceux qui, à

1. *Epist. pro Nicæn. Syn. decret.*

1. *Sess.* IV.

la faveur de quelques termes équivoques de certains anciens, ont eu la hardiesse d'établir dans l'Eglise une doctrine nouvelle et entièrement contraire à la sacrée antiquité, et de prononcer même anathème contre ceux qui maintiennent la pureté de la vérité catholique? Si nous ne connaissions pas la force de la prévention et du parti, nous ne comprendrions point comment des personnes éclairées et bien intentionnées peuvent soutenir une telle entreprise.

LXIII. Mais si nous ne pouvons pas nous empêcher d'en être surpris, nous ne le sommes nullement de ce qu'on donne chez vous à votre communion le nom d'Eglise catholique; et je demeure d'accord de ce qui est dit, § 23, que ce n'est pas ici le lieu d'en rendre raison. Les protestants en donnent autant à leur communion. On connaît la confession catholique de notre Gérard, et le catholique orthodoxe de Morton, anglais. Et il est clair au moins que notre sentiment, sur le canon des livres divinement inspirés, a toutes les marques d'une doctrine catholique; au lieu que la nouveauté introduite par l'assemblée de Trente a toutes les marques ici d'un soulèvement schismatique. Car que des novateurs prononcent anathème contre la doctrine constante de l'Eglise catholique, c'est la plus grande marque de rébellion et de schisme qu'on puisse donner. Je vous demande pardon, Monseigneur, de ces expressions indispensables, que vous connaissez mieux que personne ne pouvoir point passer pour téméraires, ni pour injurieuses dans une telle occasion.

LXIV. Je ne vois donc pas moyen d'excuser la décision de Trente, à moins que vous ne vouliez, Monseigneur, approuver l'explication de quelques-uns qui croient pouvoir encore la concilier avec la doctrine des protestants; et qui, malgré les paroles du concile, prétendent qu'on peut encore les expliquer comme saint Augustin a expliqué les siennes. En ce cas, il ne faudrait pas seulement donner aux livres incontestablement canoniques un avantage *ad hominem*, comme vous faites, § 24, mais absolument, en disant que le canon de Trente, comme celui d'Afrique, comprend également les livres infaillibles ou divinement inspirés, et les livres ecclésiastiques aussi, c'est-à-dire, ceux que l'Eglise a déclarés authentiques et conformes aux livres divins. Je n'ose point me flatter que vous approuviez une explication qui paraît si contraire à ce que vous venez de soutenir avec tant d'esprit et d'érudition. Cependant il ne paraît pas qu'il y ait moyen de sauver autrement l'honneur des canons de Trente sur cet article.

Me voilà maintenant au bout de votre lettre, Monseigneur, dont je n'ai pu faire une exacte analyse, qu'en m'étendant bien plus qu'elle. Je suis bien fâché de cette prolixité; mais je n'y vois point de remède; et cependant je ne suis pas encore au bout de ma carrière : car j'ai promis plus d'une fois de montrer en abrégé, autant qu'il sera possible, la perpétuité de la foi catholique conforme à la doctrine des protestants sur ce sujet. C'est ce que je ferai, avec votre permission, dans la lettre suivante, que je me donnerai l'honneur de vous écrire; et cependant je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 14 mai 1700.

LETTRE XXXVII.

DU MÊME AU MÊME.

MONSEIGNEUR,

Vous aurez reçu ma lettre précédente, laquelle, tout ample qu'elle est, n'est que la moitié de ce que je dois faire. J'ai tâché d'approfondir l'éclaircissement que vous avez bien voulu donner sur ce que c'est que d'être de foi, et surtout sur la question, si l'Eglise en peut faire de nouveaux articles : et comme j'avais douté s'il était possible de concilier avec l'antiquité tout ce qu'on a voulu définir dans votre communion depuis la Réformation, et que j'avais proposé particulièrement l'exemple de la question de la canonicité de certains livres de la Bible, ce qui vous avait engagé à examiner cette matière; j'étais entré, avec toute la sincérité et docilité possible, dans tout ce que vous aviez allégué en faveur du sentiment moderne de votre parti. Mais ayant examiné non-seulement les passages qui vous paraissaient favorables, mais encore ceux qui vous sont opposés, j'ai été surpris de me voir dans l'impossibilité de me soumettre à votre sentiment, et après avoir répondu à vos preuves dans ma précédente, j'ai voulu maintenant représenter, selon l'ordre des temps, un abrégé de la perpétuité de la doctrine catholique sur le canon des livres du Vieux Testament, conforme entièrement au canon des Hébreux. C'est ce qui fera le sujet de cette seconde lettre, qui aurait pu être bien plus ample, si je n'avais eu peur de faire un livre; outre que je ne puis presque rien dire ici, qui n'ait déjà été dit. Mais j'ai tâché de le mettre en vue, pour voir s'il n'y a pas moyen de faire en sorte que des personnes appliquées et bien intentionnées puissent vider entre elles un point de fait, où il ne s'agit ni de mystère ni de philosophie, soit en s'accordant, ou en reconnaissant au moins qu'on doit s'abstenir de prononcer anathème là-dessus.

LXII[1]. Je commence par l'antiquité de l'Eglise judaïque. Rien ne me paraît plus solide que la remarque que fit d'abord Monseigneur le Duc, que nous ne pouvons avoir les livres divins de l'Ancien Testament, que par le témoignage et la tradition de l'Eglise de l'Ancien Testament. Car il n'y a pas la moindre trace ni apparence que Jésus-Christ ait donné un nouveau canon là-dessus à ses disciples; et plusieurs anciens ont dit en termes formels, que l'Eglise chrétienne se tient à l'égard du Vieux Testament au canon des Hébreux.

LXIII. Or cela posé, nous avons le témoignage incontestable de Josèphe, auteur très-digne de foi sur ce point, qui dit, dans son premier livre contre Appion, que les Hébreux n'ont que vingt-deux livres de pleine autorité; savoir, les cinq livres de Moïse, qui contiennent l'histoire et les lois, treize livres qui contiennent ce qui s'est passé depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, où il comprend Job et les Prophètes, et quatre livres d'hymnes et admonitions, qui sont sans doute les Psaumes de David, et les trois livres canoniques de Salomon, le Cantique, les Paraboles et l'Ecclésiaste.

1. Leibnitz a voulu suivre les numeros de sa Lettre précédente: mais il s'est trompe; car ce N° devrait être LXV, au lieu de LXII. Comme cette erreur est peu importante, nous laissons les numéros tels qu'ils sont dans son manuscrit original, parce que Bossuet les cite ainsi dans sa Réponse. (*Edit. de Paris.*)

LXIV. Josèphe ajoute que personne n'y a rien osé ajouter ni retrancher ou changer, et que ce qui a été écrit depuis Artaxerxès n'est pas si digne de foi. Et c'est dans le même sens qu'Eusèbe dit[1], « que depuis le temps de Zorobabel jusqu'au Sau- » veur, il n'y a aucun volume sacré. »

LXV. C'est aussi ce que confessent unanimement les Juifs, que depuis l'auteur du premier livre des Machabées jusqu'aux modernes, l'inspiration divine ou l'esprit prophétique a cessé alors. Car il est dit, dans le livre des Machabées, « qu'il n'y a jamais eu » une telle tribulation depuis qu'on n'a plus vu de » prophète en Israël[2]. » Le Seder Olam, ou la Chronique des Juifs, avoue que la prophétie a cessé depuis l'an 52 des Mèdes et Perses ; et Aben-Ezra sur Malachie, dit que dans la mort de ce prophète, la prophétie a quitté le peuple d'Israël. Cela a passé jusqu'à saint Augustin, qui dit « qu'il n'y a point » eu de prophète depuis Malachie jusqu'à l'avéne- » ment de Notre Seigneur[3]. » Et conférant ces témoignages avec celui de Josèphe et d'Eusèbe, on voit bien que ces auteurs entendent toute inspiration divine, dont aussi l'esprit prophétique est la plus évidente preuve.

LXVI. On a remarqué que ce nombre de vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament, que nous avons tous dans la langue originale des Hébreux, se rapportait au nombre des lettres de la langue hébraïque. L'allusion est de peu de considération; mais elle prouve pourtant que les chrétiens qui s'en sont servis, étaient entièrement dans le sentiment des protestants sur le canon; comme Origène, saint Cyrille de Jérusalem, et saint Grégoire de Nazianze, dont il y a des vers, où le sens d'un des distiques est :

> Fœderis antiqui duo sunt librique viginti.
> Hebrææ quot habent nomina litterulæ.

LXVII. Ces vingt-deux livres se comptent ainsi chez les Juifs, suivant ce que rapporte déjà saint Jérôme dans son *Prologus Galeatus :* cinq de Moïse, huit prophétiques, qui sont Josué, Juges avec Ruth, Samuël, Rois, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, et les douze petits Prophètes; et neuf hagiographes, qui sont Psaumes, Paraboles, Ecclésiaste, et Cantique de Salomon, Job, Daniel, Esdras et Néhémie pris ensemble; enfin Esther et les Chroniques. Et l'on croit que les mots de Notre Seigneur chez saint Luc se rapportent à cette division ; car il y a : « Il faut que » tout ce qui est écrit dans la loi de Moïse, dans les » Prophètes et dans les Psaumes, s'accomplisse[4]. »

LXVIII. Il est vrai que d'autres ont compté vingt-quatre livres; mais ce n'était qu'en séparant en deux ce que les autres avaient pris ensemble. Ceux qui ont fait ce dénombrement l'ont encore voulu justifier par des allusions, soit aux six ailes des quatre animaux d'Ezéchiel, comme Tertullien; soit aux vingt-quatre anciens de l'Apocalypse, comme le rapporte saint Jérôme dans le même Prologue, disant : *Nonnuli Ruth et Cinoth,* (les Lamentations de Jérémie détachées de sa Prophétie,) *inter hagiographa putant esse computandos, ac hos esse priscos legis libros viginti quatuor, quos sub numero viginti quatuor Seniorum Apocalypsis Joannes inducit adorantes Agnum.* Quelques Juifs devaient compter de même; puisque saint Jérôme dit, dans son Prologue sur Daniel : *In tres partes à Judæis omnis Scriptura dividitur, in Legem, in Prophetas et in hagiographa; hoc est, in quinque, et in octo, et in undecim libros.* Ainsi il paraît que l'allusion aux six ailes des quatre animaux venait des Juifs, qui avaient coutume de chercher leurs plus grands mystères cabalistiques dans les animaux d'Ezéchiel; comme l'on voit dans Maimonide.

LXIX. Venons maintenant de l'Eglise du Vieux Testament à celle du Nouveau, quoiqu'on voie déjà que les chrétiens ont suivi le canon des Hébreux; mais il sera bon de le montrer plus distinctement. Le plus ancien dénombrement des livres divins qu'on ait, est celui de Méliton, évêque de Sardes, qui a vécu du temps de Marc-Aurèle, qu'Eusèbe nous a conservé dans son *Histoire ecclésiastique*[1]. Cet évêque en écrivant à Onésimus, dit qu'il lui envoie les livres de la sainte Ecriture, et il ne nomme que ceux qui sont reçus par les protestants, savoir, ces mêmes vingt-deux livres, le livre d'Esther paraissant avoir été omis par mégarde, et par la négligence des copistes.

LXX. Le même Eusèbe nous a conservé au même endroit un passage du grand Origène, qui est de la préface qu'il avait mise dans son *Commentaire sur les Psaumes*, où il fait le même dénombrement : le livre des douze petits Prophètes ne pouvant avoir été omis que par une faute contraire à l'intention de l'auteur; puisqu'il dit qu'il y a vingt-deux livres, savoir, autant que les Hébreux ont de lettres.

LXXI. On ne peut point douter que l'Eglise latine de ces premiers siècles n'ait été du même sentiment. Car Tertullien, qui était d'Afrique, et vivait à Rome, en parle ainsi dans ses vers[2] contre Marcion :

> Ast quater alæ sex veteris præconia verbi
> Testificantis ea quæ postea facta docemur :
> His alis volitant cœlestia verba per orbem.
> . . . .
> Alarum numerus antiqua volumina signat, etc.

LXXII. On ne trouve pas que dans ces siècles d'or de l'Eglise, qui ont précédé le grand Constantin, on ait compté autrement. Plusieurs mettent le synode de Laodicée avant celui de Nicée; et quoiqu'il paraisse postérieur, néanmoins il en a été assez proche, pour que son jugement soit cru celui de cette primitive Eglise. Or, vous avez remarqué vous-même, Monseigneur, § 18, que ce synode de Laodicée, dont l'autorité a été reçue généralement dans le code des canons de l'Eglise universelle, et ne doit pas être prise pour un sentiment particulier des Eglises de Phrygie, ne compte qu'avec les protestants, c'est-à-dire, les vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament.

LXXIII. De cela il est aisé de juger que les Pères du concile de Nicée ne pouvaient avoir été d'un autre sentiment que les protestants, sur le nombre des livres canoniques; quoiqu'on y ait

1. *Démonst. Evang., lib.* VIII. — 2. I. *Mach.*, IX, 27. — 3. *De Civit. Dei, lib.* XVIII, *cap.* XLV, *n.* 1, *tom.* VII, *col.* 527. — 4. *Luc.*, XXIV, 44.

1. *Eus., Hist. eccl., lib.* IV, *cap.* V.
2. Ces vers ne sont point de Tertullien, mais d'un écrivain bien inférieur à ce grand génie. *Voyez* les Remarques de Rigault. *Edit. de Deforis.*

cité, comme les protestants font souvent aussi, le livre de Judith, de même que le livre du *Pasteur*. Les évêques assemblés à Laodicée ne se seraient jamais écartés du sentiment de ce grand concile; et, s'ils avaient osé le faire, jamais leur canon n'aurait été reçu dans le code des canons de l'Eglise universelle. Mais cela se confirme encore davantage par les témoignages de saint Athanase, le meilleur témoin sans doute qu'on puisse nommer à l'égard de ce temps-là.

LXXIV. Il y a dans ses œuvres une synopse ou abrégé de la sainte Ecriture, qui ne nomme aussi que vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament : mais l'auteur de cet ouvrage n'étant pas trop assuré, il nous peut suffire d'y ajouter le fragment d'une lettre-circulaire aux Eglises, qui est sans doute de saint Athanase, où il a le même catalogue que celui de la synopse, qu'il obsigne, s'il m'est permis de me servir de ce terme, par ces mots : *Nemo his addat, nec his auferat quicquam.* Et que cette opinion était également des orthodoxes ou homoousiens, et de ceux qu'on ne croyait pas être de ce nombre, cela paraît par Eusèbe, dans l'endroit cité ci-dessus de son *Histoire ecclésiastique*, où il rapporte et approuve les autorités des plus anciens.

LXXV. Ceux qui sont venus bientôt après, ont dit uniformément et unanimement la même chose. L'ouvrage catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem a toujours passé pour très-considérable. Or il spécifie justement les mêmes livres que nous, et ajoute qu'on doit lire les divines Ecritures, savoir, les vingt-deux livres du Vieux Testament, que les soixante et douze interprètes ont traduits.

LXXVI. On a déjà cité[1] un distique tiré du poème que saint Grégoire de Nazianze a fait exprès sur le dénombrement des véritables livres de l'Ecriture divinement inspirée : περὶ τῶν γνησίων Βιβλίων τῆς θεοπνευςου γραφῆς. Ce dénombrement ne rapporte que les livres que les protestants reconnaissent, et dit expressément qu'ils sont au nombre de vingt-deux.

LXXVII. Saint Amphiloche, évêque d'Iconie, était du même temps et de pareille autorité. Il a aussi fait des vers, mais ïambiques, sur le même sujet, adressés à Séleucus. Outre qu'il nomme les mêmes livres, il parle encore fort distinctement de la différence des livres qu'on faisait passer sous le nom de la sainte Ecriture. Il dit qu'il y en a d'adultérins, qu'on doit éviter et qu'il compare avec de la fausse monnaie; qu'il y en a de moyens ἐρρέσους et comme il dit, approchant de la parole de la vérité, γείτονας, voisins; mais qu'il y en a aussi de divinement inspirés, dont il dit vouloir nommer chacun, pour les discerner des autres.

Ego Theopneustos singulos dicam tibi.

Et là-dessus il ne nomme du Vieux Testament, que ceux qui sont reçus par les Hébreux; ce qu'il dit être le plus assuré canon des livres inspirés.

LXXVIII. Saint Epiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, a fait un livre des poids et des mesures, où il y a encore un dénombrement tout semblable des livres du Vieux Testament, qu'il dit être vingt et deux en nombre; et il pousse la comparaison avec les lettres de l'alphabet si loin, qu'il dit, que comme il y a des lettres doubles de l'alphabet, il y a aussi des livres de la sainte Ecriture du Vieux Testament, qui sont partagés en d'autres livres. On trouve la même conformité avec le canon des Hébreux dans ses hérésies 5 et 76.

LXXIX. Saint Chrysostome n'était guère de ses amis : cependant il était du même sentiment; et il dit, dans sa quatrième homélie sur la Genèse, que « tous les livres divins, πᾶσαι ἅι θειοι Βιβλοι, du » Vieux Testament ont été écrits originairement en » langue hébraïque; et tout le monde, ajoute-t-il, » le confesse avec nous : » marque que c'était le sentiment unanime et incontestable de l'Eglise de ce temps-là.

LXXX. Et afin qu'on ne s'imagine point que c'était seulement le sentiment des Eglises d'Orient, voici un témoignage de saint Hilaire, qui, dans la préface de ses explications des Psaumes, où il paraît avoir suivi Origène, comme ailleurs, dit que le Vieux Testament consiste en vingt-deux livres.

LXXXI. Jusqu'ici, c'est-à-dire, jusqu'au commencement du cinquième siècle, pas un auteur d'autorité ne s'est avisé de faire un autre dénombrement. Car bien que saint Cyprien et le concile de Nicée, et quelques autres aient cité quelques-uns des livres ecclésiastiques parmi les livres divins, l'on sait que ces manières de parler confusément, en passant, *et in sensu laxiore*, sont assez en usage, et ne sauraient être opposées à tant de passages formels et précis, qui distinguent les choses.

LXXXII. Je ne pense pas aussi que personne veuille appuyer sur le passage d'un recueil des coutumes et doctrines de l'ancienne Eglise, fait par un auteur inconnu, sous le nom des Canons des Apôtres, qui met les trois livres des Machabées parmi les livres du Vieux Testament, et les deux Epîtres de Clément écrites aux Corinthiens, parmi ceux du Nouveau. Car outre qu'il peut parler largement, on voit qu'il flotte entre deux, comme un homme mal instruit; excluant du canon, *Sapientiam eruditissimi Siracidis*, qu'il dit être *extra hos;* mais dont il recommande la lecture à la jeunesse.

LXXXIII. Voici maintenant le premier auteur connu et d'autorité, qui, traitant expressément cette matière, semble s'éloigner de la doctrine constante que l'Eglise avait eue jusqu'ici sur le canon du Vieux Testament. C'est le pape Innocent Ier, qui, répondant à la consultation d'Exupère, évêque de Toulouse, l'an 405, paraît avoir été du sentiment catholique dans le fond : mais son expression équivoque et peu exacte, a contribué à la confusion de quelques autres après lui, et enfin à l'erreur des Latins modernes; tant il est important d'éviter le relâchement, même dans les manières de parler.

LXXXIV. Ce pape est le premier auteur qui ait nommé canoniques les livres que l'Eglise romaine d'aujourd'hui tient pour divinement inspirés, et que les protestants, comme les anciens, ne tiennent que pour ecclésiastiques. Mais en considérant ses paroles, on voit clairement son but, qui est de faire un canon des livres que l'Eglise reconnaît pour authentiques, et qu'elle fait lire publiquement comme faisant partie de la Bible. Ainsi ce canon devait comprendre tant les livres théopneustes ou divinement inspirés, que les livres ecclésiastiques, pour

1. *Sup.*, n. LXX.

les distinguer tous ensemble des livres apocryphes, plus spécialement nommés ainsi; c'est-à-dire, de ceux qui doivent être cachés et défendus comme suspects. Ce but paraît par les paroles expresses, où il dit : *Si qua sunt alia, non solùm repudianda, verùm etiam noveris esse damnanda.*

LXXXV. Non-seulement l'appellation de canoniques, mais encore de saintes et divines Ecritures était alors employée abusivement; et c'était l'usage de ces temps-là, de donner dans un excès étrange sur les titres et sur les épithètes. Un évêque était traité de *Votre Sainteté* par ceux qui l'accusaient, et parlaient de le déposer. Un empereur chrétien disait : *Nostrum numen*, et ne laissait presque rien à Dieu, pas même l'éternité. Il ne faut donc pas s'étonner des termes du concile III de Carthage, que d'autres croient avoir été le cinquième, ni les prendre à la rigueur, lorsque ce concile dit : *Placuit, ut præter Scripturas canonicas nihil in Ecclesiâ legatur sub nomine divinarum Scripturarum.*

LXXXVIII. Cela fait voir qu'on avait accoutumé déjà d'appeler abusivement du nom d'Ecritures divines tous les livres qui se lisaient dans l'Eglise, parmi lesquels étaient le livre du *Pasteur*, et je ne sais quelle doctrine des apôtres διδαχὴ καλουμένη τῶν 'Αποστολων, dont parle saint Athanase dans l'Epître citée ci-dessus : *item*, les Epîtres de saint Clément aux Corinthiens, qu'on lisait dans plusieurs Eglises, et particulièrement dans celle de Corinthe, surtout la première, suivant Eusèbe, et suivant Denis, évêque de Corinthe, chez Eusèbe[1]. C'est pourquoi elle se trouvait aussi jointe aux livres sacrés dans l'ancien exemplaire de l'Eglise d'Alexandrie, que le patriarche Cyrille Lucaris envoya au roi de la Grande-Bretagne, Charles Ier, sur lequel elle a été ressuscitée et publiée.

LXXXIX. Tout cela fait voir qu'on se servait quelquefois de ces termes d'une manière peu exacte; et même Origène compte en quelque endroit le livre du *Pasteur* parmi les livres divins : ce qu'il n'entendait pas sans doute dans le sens excellent et rigoureux. C'est sur le chapitre XVI, verset 14, aux Romains, où il dit : « Je crois que cet Hermas est » l'auteur du livre qu'on appelle le *Pasteur*, qui » est fort utile, et me semble divinement inspiré. »

XC. On peut encore moins nous opposer la liste des livres de l'Ecriture, qu'on dit que le pape Gélase a faite dans un synode romain, au commencement du cinquième siècle, où il en fait aussi le dénombrement d'une manière large, qui comprend les livres ecclésiastiques aussi bien que les livres canoniques par excellence : et l'on voit clairement que ces deux papes, et ces synodes de Carthage et de Rome voulaient nommer tout ce qu'on lisait publiquement dans toute l'Eglise, et tout ce qui passait pour être de la Bible, et qui n'était pas suspect ou apocryphe, pris dans le mauvais sens.

XCI. Cependant il est remarquable que le pape Gélase et son synode, n'ont mis dans leur liste que le premier des Machabées, qu'on sait avoir été toujours plus estimé que l'autre; saint Jérôme ayant remarqué que le style même trahit le second des Machabées et le livre de la Sagesse, et fait connaître qu'ils sont originairement grecs.

1. *Eus., Hist. Eccl.*, lib. III, c. XII, lib. IV, c. XXII

XCII. Je ne vois pas qu'il soit possible qu'une personne équitable et non prévenue puisse douter du sens que je donne au canon des deux papes et du concile de Carthage. Car autrement il faudrait dire qu'ils se sont séparés ouvertement de la doctrine constante de l'Eglise universelle, du concile de Laodicée, et de tous ces grands et saints docteurs de l'Orient et de l'Occident que je viens de citer; en quoi il n'y a point d'apparence. Les erreurs ordinairement se glissent insensiblement dans les esprits, et elles n'entrent guère ouvertement par la grande porte. Ce divorce aurait été fait très-mal à propos, et aurait fait du bruit et fait naître des contestations.

XCIII. Mais rien ne prouve mieux le sens de la lettre du pape Innocent I, et de l'Eglise romaine de ce temps, que la doctrine expresse, précise et constante de saint Jérôme, qui fleurissait à Rome en ce temps-là même, et qui cependant a toujours soutenu que les livres proprement divins et canoniques du Vieux Testament, ne sont que ceux du canon des Hébreux. Est-il possible de s'imaginer que ce grand homme aurait osé s'opposer à la doctrine de l'Eglise de son temps, et que personne ne l'en aurait repris, pas même Rufin, qui était aussi du même sentiment que lui, et tant d'autres adversaires qu'il avait; et qu'il n'eût jamais fait l'apologie de son procédé, comme il fait pourtant en tant d'autres rencontres de moindre importance? Il est sûr que l'ancienne Eglise latine n'a jamais eu de Père plus savant que lui, ni de meilleur interprète critique ou littéral de la sainte Ecriture, surtout du Vieux Testament, dont il connaissait la langue originale : ce qui a fait dire à Alphonse Tostatus, qu'en cas de conflit, il faut plutôt croire à saint Jérôme qu'à saint Augustin, surtout quand il s'agit du Vieux Testament et de l'Histoire, en quoi il a surpassé tous les docteurs de l'Eglise.

XCIV. C'est pourquoi, bien que j'aie déjà parlé plus d'une fois des passages de saint Jérôme, entièrement conformes au sentiment des protestants, il sera bon d'en parler encore ici. J'ai déjà cité son *Prologus Galeatus*, qui est la préface des livres des Rois; mais qu'on met, suivant l'intention de l'auteur, au-devant des livres véritablement canoniques du Vieux Testament, comme une espèce de sentinelle pour défendre l'entrée aux autres. Voici les paroles de l'auteur : *Hic Prologus Scripturarum quasi Galeatum Principium omnibus libris, quos de hebræo vertimus in latinum, convenire potest.* Il semble que ce grand homme prévoyait que l'ignorance des temps, et le torrent populaire forcerait la digue du véritable canon, et qu'il travailla à s'y opposer. Mais la sentinelle qu'il y mit avec son casque, n'a pas été capable d'éloigner la hardiesse de ceux qui ont travaillé à rompre cette digue, qui séparait le divin de l'humain.

XCV. Or, comme j'ai dit ci-dessus[1], il comptait tantôt vingt-deux, tantôt vingt-quatre livres du Vieux Testament; mais en effet toujours les mêmes. Et ce qu'il écrit dans une lettre à Paulin, qu'on avait coutume de mettre au-devant des Bibles avec le *Prologus Galeatus*, marque toujours le même sentiment. Il s'explique encore particulièrement dans ses préfaces sur Tobie, sur Judith, et ailleurs :

1. N. LXVII, LXVIII

Quod talium auctoritas ad roboranda ea quæ in contentionem veniunt minùs idonea judicatur[1]. Et parlant du livre de Jésus, fils de Sirach, et du livre nommé faussement la Sagesse de Salomon, il dit[2] : *Sicut Judith et Tobiæ et Machabæorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos in canonicas Scripturas non recipit; sic et hæc duo volumina legit ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.*

XCVI. Rien ne saurait être plus précis; et il est remarquable qu'il ne parle pas ici de son sentiment particulier, ni de celui de quelques savants, mais de celui de l'Eglise : *Ecclesia*, dit-il, *non recipit.* Pouvait-il ignorer le sentiment de l'Eglise de son temps? ou pouvait-il mentir si ouvertement et si impudemment, comme il aurait fait sans doute, si elle avait été d'un autre sentiment que lui? Il s'explique encore plus fortement dans la préface sur Esdras et Néhémie : *Quæ non habentur apud Hebræos, nec de viginti quatuor senibus sunt*, (on a expliqué cela[3]) *procul abjiciantur ;* c'est-à-dire, loin du canon des livres véritablement divins et infaillibles.

XCVII. Je crois qu'après cela on peut être persuadé du sentiment de saint Jérôme et de l'Eglise de son temps : mais on le sera encore davantage, quand on considérera que Rufin son grand adversaire, homme savant, et qui cherchait occasion de le contredire, n'aurait point manqué de se servir de celle-ci, s'il avait cru que saint Jérôme s'éloignait du sentiment de l'Eglise. Mais bien loin de cela, il témoigne d'être lui-même du même sentiment, lorsqu'il parle ainsi dans son exposition du Symbole, après avoir fait le dénombrement des livres divins ou canoniques, tout comme saint Jérôme : « Il faut savoir, dit-il, qu'il y a des livres » que nos anciens ont appelés, non pas canoniques, » mais ecclésiastiques, comme la Sagesse de Salo» mon, et cette autre Sagesse du fils de Sirach, » qu'il semble que les Latins ont appelée pour cela » même du nom général d'Ecclésiastique; en quoi » on n'a pas voulu marquer l'auteur, mais la qua» lité du livre. Tobie encore, Judith et les Macha» bées sont du même ordre ou rang : et dans le » Nouveau Testament, le livre pastoral d'Hermas » appelé *les deux voies* et *le jugement de Pierre :* » livres qu'on a voulu faire lire dans l'Eglise, » mais qu'on n'a pas voulu laisser employer pour » confirmer l'autorité de la foi. Les autres Ecri» tures ont été appelées apocryphes, dont on n'a » pas voulu permettre la lecture publique dans les » Eglises. »

XCVIII. Ce passage est fort précis et instructif; et il faut le conférer avec celui d'Amphilogius cité ci-dessus[4], afin de mieux distinguer les trois espèces d'Ecritures; savoir, les divines ou les canoniques de la première espèce, les moyennes ou ecclésiastiques qui sont canoniques, selon le style de quelques-uns, de la seconde espèce, ou bien apocryphes selon le sens le plus doux; et enfin les apocryphes dans le mauvais sens, c'est-à-dire, comme dit saint Athanase ou l'auteur de la Synopse, qui sont plus dignes d'être cachées, ἀποκρυφῆς, que d'être lues, et desquelles saint Jérôme dit, Ep. VII ad Lætam : *Caveat apocrypha ;* et sur Isaïe, LIV, 4, *Apocryphorum deliramenta conficiant.*

Voici la représentation de ces degrés ou espèces :

Canoniques.		
Proprement, ou du premier rang.	Improprement, ou d'un rang inférieur.	
Divins, ou infaillibles.	*Ecclésiastiques*, ou moyens.	*Défendus*, quant à la lecture publique.
	Apocryphes.	
	Improprement, ou dans le sens plus doux.	Plus proprement, ou dans le mauvais sens.

XCIX. Mais on achèvera d'être persuadé que la doctrine de l'Eglise de ce temps était celle des protestants d'aujourd'hui, quand on verra que saint Augustin, qui parle aussi comme le pape Innocent I, et le synode III de Carthage, où l'on croit qu'il a été, s'explique pourtant fort précisément, en d'autres endroits, tout comme saint Jérôme et tous les autres. En voici quelques passages : « Cette Ecri» ture, dit-il[1], qu'on appelle des Machabées, n'est » pas chez les Juifs comme la Loi, les Prophètes et » les Psaumes, à qui Notre Seigneur a rendu témoi» gnage comme à ses témoins. Cependant l'Eglise » l'a reçue avec utilité, pourvu qu'on la lise sobre» ment ; ce qu'on a fait principalement à cause de » ces Machabées, qui ont souffert en vrais martyrs » pour la loi de Dieu, etc. »

C. Et dans la *Cité de Dieu*[2] : « Les trois livres de » Salomon ont été reçus dans l'autorité canonique ; » savoir les Proverbes, l'Ecclésiaste, et le Cantique » des cantiques. Mais les deux autres, qu'on appelle » la Sagesse et l'Ecclésiastique, et qui, à cause de » quelque ressemblance du style, ont été attribués » à Salomon, (quoique les savants ne doutent point » qu'ils ne soient point de lui,) ont pourtant été » reçus anciennement dans l'autorité par l'Eglise » occidentale principalement..... Mais ce qui n'est » pas dans le canon des Hébreux n'a pas cette force » contre les contredisants, que ce qui y est. » On voit par là qu'il y a selon lui des degrés dans l'autorité ; qu'il y a une autorité canonique dans le sens plus noble, qui n'appartient qu'aux véritables livres de Salomon, compris dans le canon des Hébreux ; mais qu'il y a aussi une autorité inférieure, que l'Eglise occidentale surtout avait accordée aux livres qui ne sont pas dans le canon hébraïque, et qui consiste dans la lecture publique pour l'édification du peuple; mais non pas dans l'infaillibilité, qui est nécessaire pour prouver les dogmes de la foi contre les contredisants.

CI. Et encore dans le même ouvrage[3] : « La » supputation du temps, depuis la restitution du » temple, ne se trouve pas dans les saintes Ecritures » qu'on appelle canoniques ; mais dans quelques » autres, que, non les Juifs, mais l'Eglise tient » pour canoniques, à cause des admirables souf» frances des martyrs, » etc. On voit combien saint Augustin est flottant dans ses expressions ; mais c'est toujours le même sens. Il dit que les Macha-

1. *Præf. in Judith.* — 2. *Præf. in Lib. Salom.* — 3. *Sup.*, n. LXXVIII. — 4. N. LXXVIII.

1. *Cont. Gaudent.*, *lib.* I, *cap.* XXXI, *n.* 38, *tom.* IX, *col.* 655.
2. *De civ. Dei*, *lib.* XVII, *cap.* XX, *tom.* VII, *col.* 483 *et seq.*
3. *Ibid.*, *lib.* XVIII, *cap.* XXXVI, *col.* 519.

bées ne se trouvent pas dans les saintes Ecritures qu'on appelle canoniques; et puis il dit que l'Eglise les tient pour canoniques. C'est donc dans un autre sens inférieur, que la raison qu'il ajoute fait connaître : car les admirables exemples de la souffrance des martyrs, propres à fortifier les chrétiens durant les persécutions, faisaient juger que la lecture de ces livres serait très-utiles. C'est pour cela que l'Eglise les a reçus dans l'autorité, et dans une manière de canon, c'est-à-dire, comme ecclésiastiques ou utiles; mais non pas comme divins ou infaillibles : car cela ne dépend pas de l'Eglise; mais de la révélation de Dieu, faite par la bouche de ses prophètes ou apôtres.

CII. Enfin saint Augustin, dans son livre de *la Doctrine chrétienne*, raisonne sur les livres canoniques dans un sens fort ample et général, entendant tout ce qui était autorisé dans l'Eglise. C'est pourquoi il dit que pour en juger, il faut en faire estime selon le nombre et l'autorité des Eglises : puis il vient au dénombrement[1] : *Totus autem canon Scripturarum in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur, etc.;* et il nomme les mêmes que le pape Innocent Ier : ce qui fait visiblement connaître qu'en parlant du canon, il n'entendait pas seulement les livres divins incontestables; mais encore ceux qu'on regardait diversement, et qui avaient leur autorité de l'Eglise seulement, ou des Eglises, et nullement d'une révélation divine.

CIII. Après cela, le passage de saint Augustin, où, dans la chaleur de l'apologie de sa citation, il semble aller plus loin, ne saurait faire de la peine. Vous aviez remarqué, Monseigneur, § 9, qu'il avait cité contre les pélagiens ce passage de la Sagesse : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus.* Quelques savants Gaulois avaient trouvé mauvais qu'il eût employé ce livre, lorsqu'il s'agissait de prouver des dogmes de foi : *Tanquam non canonicum definiebant omittendum.* Saint Augustin se défend dans son livre de *la Prédestination des Saints*[2]. Il ne dit pas que la Sagesse est égale en autorité aux autres; ce qu'il aurait fallu dire, s'il avait été dans les sentiments Tridentins : mais il répond que quand elle ne dirait rien de semblable, la chose est assez claire en elle-même; qu'elle doit cependant être préférée à tous les auteurs particuliers : *Omnibus tractatoribus debere anteponi;* parce que tous ces auteurs, même les plus proches des temps des apôtres, avaient eu cette déférence pour ce livre : *Qui eum testum adhibentes, nihil se adhiberi nisi divinum testimonium crediderunt.* Et un peu auparavant : *Meruisse in Ecclesiâ Christi tam longâ annositate recitari, et ab omnibus Christianis cum veneratione divinæ auctoritatis audiri.*

CIV. Ces paroles de saint Augustin paraîtraient étranges, d'autant qu'elles semblent contraires à la doctrine reçue dans l'Eglise, si l'on n'était déjà instruit de son langage par tous les passages précédents. Donc, puisque aussi il n'est pas croyable que ce grand homme ait voulu s'opposer à lui-même et à tant d'autres, il faut conclure que cette autorité divine dont il parle, ne peut être autre chose que le témoignage que l'Eglise a rendu au livre de la Sagesse, qu'il n'y a rien là que de conforme aux Ecritures immédiatement divines ou inspirées; puisqu'il avait reconnu lui-même, dans son livre de la *Cité de Dieu*[1], que ce livre n'a reçu son autorité que par l'Eglise, surtout en Occident; mais qu'il n'a pas assez de force contre les contredisants, parce qu'il n'est pas dans le canon originaire du Vieux Testament. Et le même saint Augustin, citant un livre de pareille nature[2], qui est celui du fils de Sirach, n'y insiste point, et se contente de dire, que si on contredit à ce livre, parce qu'il n'est pas dans le canon des Hébreux, il faudra au moins croire au Deutéronome et à l'Evangile qu'il cite après.

CV. Ce qu'on a dit du sens de saint Augustin, doit être encore entendu de ceux qui ont copié ses expressions par après, comme Isidore et Rabanus Maurus, et autres, lorsqu'ils parlaient d'une manière plus confuse. Mais quand ils parlaient distinctement, et traitaient la question de l'égalité ou inégalité de l'autorité des livres de la Bible, ils continuaient à parler comme l'Eglise avait toujours parlé; en quoi l'Eglise grecque n'a jamais biaisé. Et l'autorité de saint Jérôme a toujours servi de préservatif dans l'Eglise d'Occident, malgré la barbarie qui s'en était emparée. On a toujours été accoûtumé de mettre son *Prologus Galeatus*, et sa lettre à Paulin, à la tête de la sainte Ecriture, et ses autres Préfaces devant les livres de la Bible qu'elles regardent; où il s'explique aussi nettement qu'on a vu, sans que personne ait jamais osé, je ne dis pas condamner, mais critiquer même cette doctrine, jusqu'au concile de Trente, qui l'a frappée d'anathème par une entreprise des plus étonnantes.

CVI. Il sera à propos de particulariser tant soit peu cette conservation de la saine doctrine; car pour rapporter tout ce qui se pourrait dire, il faudrait un ample volume. Cassiodore, dans ses *Institutions*, a donné les deux catalogues, tant le plus étroit de saint Jérôme et de l'Eglise universelle, qui n'est que les livres immédiatement divins, que la liste plus large de saint Augustin et des Eglises de Rome et d'Afrique, qui comprend aussi les livres ecclésiastiques.

CVII. Junilius, évêque d'Afrique, fait parler un maître avec son disciple[3]. Ce maître s'explique fort nettement, et sert très-bien à faire voir qu'on donnait abusivement le titre de livres divins à ceux qui, à parler proprement, ne le devaient point avoir. — DISCIPULI. *Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas?* — MAGISTER. *Quia quidam perfectæ auctoritatis sunt, quidam mediæ, quidam nullius.* Après cela on ne s'étonnera pas, si quelques-uns, surtout les Africains, ont donné le nom de *divines Ecritures* aux livres qui, dans la vérité, n'étaient qu'ecclésiastiques.

CVIII. Grégoire le Grand, quoique pape du siége de Rome, et successeur d'Innocent I et de Gélase, n'a pas laissé de parler comme saint Jérôme; et il a montré par là, que les sentiments de ses prédécesseurs devaient être expliqués de même. Car il

1. *De doct. Christ., lib.* II, *cap.* VIII, *n.* 13; *tom* III, *part. I, col.* 23. — 2. *De Præd. SS., cap.* XIV, *n.* 27, 28, *tom.* X, *col.* [illegible]

1. *De Civit. Dei*, *l.* XVII, *c.* XX, *n.* 1 *seq.* — 2. *Lib. de cura pro Mortuis*, *c.* XV, *tom.* VI, *col.* [illegible] — 3. *Lib. de part. div. legis*, *c.* VII.

dit positivement que les livres des Machabées ne sont point canoniques, *licet non canonicos*[1]*;* mais qu'ils servent à l'édification de l'Eglise.

CIX. Il sera bon de revoir un peu les Grecs avant que de venir aux Latins postérieurs. Léontius, auteur du sixième siècle, parle comme les plus anciens. Il dit qu'il y a vingt-deux livres du Vieux Testament, et que l'Eglise n'a reçu dans le canon que ceux qui sont reçus chez les Hébreux[2].

CX. Mais sans s'amuser à beaucoup d'autres, on peut se contenter de l'autorité de Jean de Damas, premier auteur d'un système de théologie, qui a écrit dans le huitième siècle, et que les Grecs plus modernes, et même les scholastiques latins ont suivi. Cet auteur, dans son liure IV de la *foi orthodoxe*[3], imitant, comme il semble, le passage allégué ci-dessus du livre d'Epiphane *des poids et des mesures*, ne nomme que vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament; et il ajoute que les livres des deux Sagesses, de celle qu'on attribue à Salomon, et de celle du fils de Sirach, quoique beaux et bons, ne sont pas du nombre des canoniques, et n'ont pas été gardés dans l'arche, où il croit que les livres canoniques ont été enfermés.

CXI. Pour retourner aux Latins, Strabus, auteur de la Glose ordinaire, qui a écrit dans le neuvième siècle, venant à la préface de saint Jérôme, mise devant le livre de Tobie, où il y a ces paroles : *Librum Tobiæ Hebræi de catalogo divinarum Scripturarum secantes, iis quæ hagiographa memorant, manciparunt;* remarque ceci, *potius et verius dixisset apocrypha, vel largè accepit hagiographa, quasi Sanctorum scripta, et non de numero illorum novem, etc.*

CXII. Radulphus Flaviacensis, bénédictin du dixième siècle, dit au commencement de son livre quatorzième sur le Lévitique : « Quoiqu'on lise » Tobie, Judith et les Machabées pour l'instruction, » ils n'ont pas pourtant une parfaite autorité. »

CXIII. Rupert, abbé de Tuits, parlant de la Sagesse : « Ce livre, dit-il[4], n'est pas dans le canon, » et ce qui en est pris n'est pas tiré de l'Ecriture » canonique. »

CXIV. Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, écrivant une lettre contre certains, nommés Pétrobrusiens, qu'on disait ne recevoir de l'Ecriture que les seuls Evangiles, leur prouve, en supposant l'autorité des Evangiles, qu'il faut donc recevoir encore les autres livres canoniques.

Sa preuve ne s'étend qu'à ceux que les protestants reconnaissent aussi. Et quant aux ecclésiastiques, il en parle ainsi : « Après les livres authen» tiques de la sainte Ecriture, restent encore six, » qui ne sont pas à oublier, la Sagesse, Jésus fils » de Sirach, Tobie, Judith et les deux des Macha» bées, qui n'arrivent pas à la sublime autorité des » précédents; mais qui, à cause de leur doctrine » louable et nécessaire, ont mérité d'être reçus par » l'Eglise. Je n'ai pas besoin de vous le recomman» der; car si vous avez quelque considération pour » l'Eglise, vous recevrez quelque chose sur son au» torité. » Ce qui fait voir que cet auteur ne considère ces livres que comme seulement ecclésiastiques.

CXV. Hugues de Saint-Victor, auteur du commencement du douzième siècle, dans son livre *des Ecritures et écrivains sacrés*[1], fait le dénombrement des vingt-deux livres du vieux Testament, et puis il ajoute : « Il y a encore d'autres livres, comme » la Sagesse de Salomon, le livre de Jésus, fils de » Sirach, Judith, Tobie et les Machabées qu'on lit, » mais qu'on ne met pas dans le canon; » et ayant parlé des écrits des Pères, comme de saint Jérôme, saint Augustin, etc., il dit que ces livres des Pères ne sont pas du texte de l'Ecriture sainte, « de même » qu'il y a des livres du Vieux Testament qu'on lit, » mais qu'on ne met pas dans le canon, comme la » Sagesse et quelques autres. »

CXVI. Pierre Comestor, auteur de l'*Histoire scolastique*, contemporain de Pierre Lombard, fondateur de la théologie scolastique, va jusqu'à corriger en critique le texte du passage de saint Jérôme, dans sa préface de Judith, où il y a que Judith est entre les *hagiographes* chez les Hébreux, et que son autorité n'est pas suffisante pour décider des controverses. Pierre Comestor veut qu'au lieu d'*hagiographe*, on lise *apocrypha*, croyant que les copistes, prenant les apocryphes en mauvais sens, ont corrompu le texte de saint Jérôme : *Apocrypha horrentes, eo rejecto, hagiographa scripsere.* Il semble que le passage de Strabus sur Tobie a donné occasion à cette doctrine.

CXVII. Dans le treizième siècle fleurissait un autre Hugo, dominicain, premier auteur des *Concordances sur la sainte Ecriture*, c'est-à-dire, des allégations marginales des passages parallèles, fait cardinal par Innocent IV. On a de lui des vers, où, après le dénombrement des livres canoniques, suivant l'antiquité et les protestants, on trouve ceci :

Lex vetus his libris perfectè tota tenetur,
Restant apocrypha : Jesus, Sapientia, Pastor,
Et Machabæorum libri, Judith atque Tobias.
Hi quia sunt dubii sub Canone non numerantur;
Sed quia vera canunt, Ecclesia suspicit illos.

CXVIII. Nicolas de Lyre, fameux commentateur de la sainte Ecriture du siècle quatorzième, commençant d'écrire sur les livres non canoniques, débute ainsi dans sa préface sur Tobie : « Jusqu'ici » j'ai écrit, avec l'aide de Dieu, sur les livres cano» niques; maintenant je veux écrire sur ceux qui » ne sont plus dans le canon. » Et puis : « Bien que » la vérité écrite dans les livres canoniques précède » ce qui est dans les autres, à l'égard du temps dans » la plupart, et à l'égard de la dignité en tous; » néanmoins la vérité écrite dans les livres non ca» noniques est utile pour nous diriger dans le che» min des bonnes mœurs, qui mène au royaume » des cieux. »

CXIX. Dans le même siècle, le glossateur du décret, qu'on croit être Jean Semeca, dit le Teutonique, parle ainsi[2] : « La Sagesse de Salomon, et » le livre de Jésus, fils de Sirach, Judith, Tobie et le » livre des Machabées, sont apocryphes. On les lit; » mais peut-être n'est-ce pas généralement. »

CXX. Dans le quinzième siècle, Antonin, archevêque de Florence, que Rome a mis au nombre des saints, dans sa *Somme de théologie*[3], après avoir dit que la Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie

1. *Moral., lib.* XIX, *cap.* XXI, *n.* 34; *tom.* I, *col.* 622 — 2. *De Sect. Act.* II. — 3. *Cap.* XVIII. — 4. *Lib.* III, *in Gen. cap.* XXXI.

1. *Cap.* IV. — 2. *Can.* C, *dist.* 16. — 3. *Par.* III, *tit.* 18, *cap.* VI, § 2.

et les Machabées sont apocryphes chez les Hébreux, et que saint Jérôme ne les juge point propres à décider les controverses; il ajoute que « saint Thomas, *in secundâ secundæ*, et Nicolas de Lyre, » sur Tobie, en disent autant; savoir, qu'on n'en » peut pas tirer des arguments efficaces, en ce qui » est de la foi, comme des autres livres de la sainte » Ecriture. Et peut-être, ajoute Antonin, qu'ils ont » la même autorité que les paroles des saints, ap» prouvées par l'Eglise. »

CXXI. Alphonse Tostat, grand commentateur du siècle qui a précédé celui de la Réformation, dit dans son *Defensorium*[1], « que la distinction des » livres du Vieux Testament en trois classes, faite » par saint Jérôme dans son *Prologus Galeatus*, est » celle de l'Eglise universelle; qu'on l'a eue des » Hébreux avant Jésus-Christ, et qu'elle a été con» tinuée dans l'Eglise. » Il parle en quelques endroits comme saint Augustin, disant dans son Commentaire sur le *Prologus Galeatus*, que l'Eglise reçoit ces livres, exclus par les Hébreux, pour authentiques, et compris au nombre des saintes Ecritures. Mais il s'explique lui-même sur saint Matthieu : « Il y a, dit-il[2], d'autres livres que l'E» glise ne met pas dans le canon, et ne leur ajoute » pas autant de foi qu'aux autres : *Non recipientes* » *non judicat inobedientes aut infideles ;* elle ignore » s'ils sont inspirés : » et puis il nomme expressément à ce propos la Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées, Judith et Tobie, disant : *Quòd probatio ex illis sumpta sit aliqualiter efficax.* Et parlant des apocryphes, dont il n'est pas certain qu'ils ont été écrits par des auteurs inspirés, il dit[3], « qu'il suffit qu'il n'y a rien qui ne soit manifeste» ment faux ou suspect; qu'ainsi l'Eglise ne les » met pas dans son canon, et ne force personne à » les croire; cependant elle les lit, etc.; » et puis il dit expressément au même endroit, qu'il n'est pas assuré que les cinq livres susdits soient inspirés : *De auctoribus horum non constat Ecclesiæ an Spiritu sancto dictante scripserint; non tamen reperit in illis aliquid falsum aut valde suspectum de falsitate.*

CXXII. Enfin, dans le seizième siècle, immédiatement avant la Réformation, dans la préface de la Bible du cardinal Ximenès, dédiée à Léon X, il est dit que les livres du Vieux Testament, qu'on n'a qu'en grec, sont hors du canon, et sont plutôt reçus pour l'édification du peuple, que pour établir des dogmes.

CXXIII. Et le cardinal Cajétan, écrivant après la Réformation commencée, mais avant le concile de Trente, dit à la fin de son Commentaire sur l'Ecclésiaste de Salomon, publié à Rome en 1534 : « C'est » ainsi que finit l'Ecclésiaste avec les livres de Sa» lomon et de la Sagesse, mais quant aux autres » livres, à qui on donne ce nom, *qui vocantur libri* » *sapientiales;* puisque saint Jérôme les met hors » du canon qui a l'autorité de la foi, nous les omet» trons, et nous nous hâterons d'aller aux oracles » des prophètes. »

CXXIV. Après ce détail de l'autorité de tant de grands hommes de tous ces siècles, qui ont parlé formellement comme l'ancienne Eglise et comme les protestants, on ne saurait douter, ce semble, que l'Eglise a toujours fait une grande différence entre les livres canoniques ou immédiatement divins, et entre d'autres compris dans la Bible, mais qui ne sont qu'ecclésiastiques : de sorte que la condamnation de ce dogme, que le concile de Trente a publiée, est une des plus visibles et des plus étranges nouveautés qu'on ait jamais introduites dans l'Eglise.

Il est temps, Monseigneur, que je revienne à vous, et même que je finisse; car votre seconde lettre n'a rien qui nous doive arrêter, excepté ce que j'ai touché au commencement de ma première réponse. Au reste, j'y trouve presque tout assez conforme au sens des protestants : car je n'insiste point sur quelques choses incidentes; et il suffit de remarquer que ce que vous dites si bien de l'autorité et de la doctrine constante de l'Eglise catholique, est entièrement favorable aux protestants, et absolument contraire à des novateurs aussi grands que ceux qui étaient de la faction si désapprouvée en France, qui nous a produit les anathèmes inexcusables de Trente.

Je ne doute point que la postérité au moins n'ouvre les yeux là-dessus; et j'ai meilleure opinion de l'Eglise catholique et de l'assistance du Saint-Esprit, que de pouvoir croire qu'un concile de si mauvais aloi, soit jamais reçu pour œcuménique par l'Eglise universelle. Ce serait faire une trop grande brèche à l'autorité de l'Eglise et du christianisme même; et ceux qui aiment sincèrement son véritable intérêt, s'y doivent opposer. C'est ce que la France a fait autrefois avec un zèle digne de louange, dont elle ne devait pas se relâcher maintenant, qu'elle a été enrichie de tant de nouvelles lumières, parmi lesquelles on vous voit tant briller.

En tout cas, je suis persuadé que vous et tout ce qu'il y a de personnes éclairées dans votre parti qui ne sauraient encore surmonter les préventions où ils sont engagés, rendront assez de justice aux protestants, pour reconnaître qu'il ne leur est pas moins impossible d'effacer l'impression de tant de raisons invincibles, qu'ils croient avoir contre un concile, dont la matière et la forme paraissent également insoutenables. Il n'y a que la force, ou bien une indifférence peu éloignée d'une irréligion déclarée, qui ne se fait que trop remarquer dans le monde, qui puisse le faire triompher. J'espère que Dieu préservera son Eglise d'un si grand mal; et je le prie de vous conserver longtemps, et de vous donner les pensées qu'il faut avoir, pour contribuer à sa gloire, autant que les talents extraordinaires qu'il vous a confiés vous donnent moyen de le faire. Et je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 24 mai 1700.

LETTRE XXXVIII.

DU MÊME AU MÊME.

MONSEIGNEUR,

VOTRE lettre du premier juin ne m'a été rendue qu'à mon retour de Berlin, où j'ai été plus de trois mois; parce que Monseigneur l'électeur de Brandebourg m'y a fait appeler, pour contribuer à la fondation d'une nouvelle société pour les sciences, dont Son Altesse Electorale veut que j'aie soin. J'a-

1. P. II, c. XXII. — 2. *Quæst.* II. — 3. *Quæst.* III.

vais laissé ordre qu'on ne m'envoyât pas les paquets un peu gros; et comme il y avait un livre dans le vôtre, on l'a fait attendre plus que je n'eusse voulu. C'est de la communication de ce livre encore, que je vous remercie bien fort; et je trouve que par les choses et par le bon tour qu'il leur donne, il est merveilleusement propre pour le but où il est destiné, c'est-à-dire, pour achever ceux qui chancellent. Mais il ne l'est pas tant pour ceux qui sont dans une autre assiette d'esprit, et qui opposent à vos préjugés de belle prestance, d'autres préjugés qui ne le sont pas moins, et la discussion même, qui vaut mieux que tous les préjugés. Cependant il semble, Monseigneur, que l'habitude que vous avez de vaincre, vous fait toujours prendre des expressions qui y conviennent. Vous me prédisez que l'équivoque de canonique se tournera enfin contre moi. Vous me demandez à quel propos je vous parle de la force, comme d'un moyen de finir le schisme. Vous supposez toujours qu'on reconnaît que l'Eglise a décidé; et après cela, vous inférez qu'on ne doit point toucher à de telles décisions.

Mais quant aux livres canoniques, il faudra se remettre à la discussion où nous sommes; et quant à l'usage de la force et des armes, ce n'est pas la première fois que je vous ai dit, Monseigneur, que si vous voulez que toutes les opinions qu'on autorise chez vous, soient reçues partout comme des jugements de l'Eglise, dictés par le Saint-Esprit, il faudra joindre la force à la raison.

En disputant, je ne sais si on ne pourrait pas distinguer entre ce qui se dit *ad populum*, et entre ce dont pourraient convenir des personnes qui font profession d'exactitude. Il faut *ad populum, phaleras*. J'y accorderais les ornements, et je pardonnerais même les suppositions et pétitions de principe : c'est assez qu'on persuade. Mais quand il s'agit d'approfondir les choses, et de parvenir à la vérité, ne vaudrait-il pas mieux convenir d'une autre méthode, qui approche un peu de celle des géomètres, et ne prendre pour accordé que ce que l'adversaire accorde effectivement, ou ce qu'on peut dire déjà prouvé par un raisonnement exact. C'est de cette méthode que je souhaiterais de me pouvoir servir. Elle retranche d'abord tout ce qui est choquant : elle dissipe les nuages du beau tour, et fait cesser les supériorités, que l'éloquence et l'autorité donnent aux grands hommes, pour ne faire triompher que la vérité.

Suivant ce style, on dirait qu'un tel concile a décidé ceci, ou cela; mais on ne dira pas que c'est le jugement de l'Eglise, avant que d'avoir montré qu'on a observé, en donnant ce jugement, les conditions d'un concile légitime et œcuménique, ou que l'Eglise universelle s'est expliquée par d'autres marques; ou bien, au lieu de dire l'Eglise, on dirait l'Eglise romaine.

Pour ce qui est de la réponse que vous nous avez donnée autrefois, Monseigneur, voici de quoi je me souviens. Vous aviez pris la question comme si nous voulions que vous deviez renoncer vous-même aux conciles que vous reconnaissez; et c'est sur ce pied là que vous répondîtes à M. l'abbé de Lokkum. Mais je vous remontrai fort distinctement qu'il ne s'agissait pas de cela; et que les conciles, suivant vos propres maximes, n'obligent point là où de grandes raisons empêchent qu'on ne les reçoive ou reconnaisse; et c'est ce que je vous prouvai par un exemple très-considérable. Avant que d'y répondre, vous demandâtes, Monseigneur, que je vous envoyasse l'acte public qui justifiait la vérité de cet exemple. Je le fis, et après cela le droit du jeu était que vous répondissiez conformément à l'état de la question qu'on venait de former. Mais vous ne le fîtes jamais; et maintenant, par oubli sans doute, vous me renvoyez à la première réponse, dont il ne s'agissait plus.

Vous avez raison de me sommer d'examiner sérieusement devant Dieu, s'il y a quelque bon moyen d'empêcher l'état de l'Eglise de devenir éternellement variable : mais je l'entends, en supposant qu'on peut, non pas changer ses décrets sur la foi, et les reconnaître pour des erreurs, comme vous le prenez, mais suspendre ou tenir pour suspendue la force de ses décisions, en certains cas et à certains égards; en sorte que la suspension ait lieu, non pas entre ceux qui les croient émanées de l'Eglise, mais à l'égard d'autres; afin qu'on ne prononce point anathème contre ceux à qui, sur des raisons très-apparentes, cela ne paraît point croyable, surtout lorsque plusieurs grandes nations sont dans ce cas, et qu'il est difficile de parvenir autrement à l'union sans des bouleversements, qui entraînent, non-seulement une terrible effusion de sang, mais encore la perte d'une infinité d'âmes.

Eh bien, Monseigneur, employez-y plutôt vous-même vos méditations, et ce grand esprit dont Dieu vous a doué : rien ne le mérite mieux. A mon avis, le bon moyen d'empêcher les variations est tout trouvé chez vous, pourvu qu'on le veuille employer mieux qu'on n'a fait; comme personne ne le peut faire mieux que vous-même. C'est qu'il faut être circonspect; et on ne saurait l'être trop, pour ne faire passer pour le jugement de l'Eglise, que ce qui en a les caractères indubitables; de peur qu'en recevant trop légèrement certaines décisions, on n'expose et on n'affaiblisse par là l'autorité de l'Eglise universelle, plus sans doute incomparablement, que si on les rejetait comme non prononcées; ce qui ferait tout demeurer sauf et en son entier : d'où il est manifeste qu'il vaut mieux être trop réservé là-dessus que trop peu. Tôt ou tard la vérité se fera jour; et il faut craindre que lorsqu'on croira d'avoir tout gagné, quand c'est par des mauvais moyens, on aura tout gâté, et fait au christianisme même un tort difficile à réparer. Car il ne faut pas se dissimuler ce que tout le monde en France et ailleurs pense et dit sans se contraindre, tant dans les livres que dans le public. Ceux qui sont véritablement catholiques et chrétiens en doivent être touchés, et doivent encore souhaiter qu'on ménage extrêmement le nom et l'autorité de l'Eglise, en ne lui attribuant que des décisions bien avérées; afin que ce beau moyen qu'elle nous fournit d'apprendre la vérité, garde sans falsification toute sa pureté et toute sa force, comme le cachet du prince, ou comme la monnaie dans un Etat bien policé : et ils doivent compter pour un grand bonheur, et pour un coup de la Providence, que la nation gallicane ne s'est pas encore précipitée par aucun acte authentique, et qu'il y a tant de peuples qui s'opposent à certaines décisions de mauvais aloi.

Jugez vous-même, Monseigneur, je vous en conjure, lesquels sont meilleurs catholiques, ou ceux qui ont soin de la réputation solide et pureté de l'Eglise et de la conservation du christianisme, ou ceux qui en abandonnent l'honneur, pour maintenir, au péril de l'Eglise même et de tant de millions d'âmes, les thèses qu'on a épousées dans le parti. Il semble encore temps de sauver cet honneur, et personne n'y peut plus que vous. Aussi ne crois-je pas qu'il y ait personne qui y soit plus engagé par des liens de conscience; puisqu'un jour on vous reprochera peut-être, qu'il n'a tenu qu'à vous qu'un des plus grands biens ait été obtenu. Car vous pouvez beaucoup auprès du roi dans ces matières, et l'on sait ce que le roi peut dans le monde. Je ne sais si ce n'est pas encore l'intérêt de Rome même : toujours est-ce celui de la vérité.

Pourquoi porter tout aux extrémités, et pouquoi récuser les voies qui paraissent seules conciliables avec les propres et grands principes de la catholicité, et dont il y a même des exemples? Est-ce qu'on espère que son parti l'emportera de haute lutte? Mais Dieu sait quelle blessure cela fera au christianisme. Est-ce qu'on craint de se faire des affaires? Mais outre que la conscience passe toutes choses, il semble que vous savez des voies sûres et solides pour faire entrer les puissances dans les intérêts de la vérité. Enfin je crains de dire trop, quand je considère vos lumières, et pas assez, quand je considère l'importance de la matière. Il faut donc en abandonner le soin et l'effet à la Providence, et ce qu'elle fera sera le meilleur, quand ce serait de faire durer et augmenter nos maux encore pour longtemps. Cependant il faut que nous n'ayons rien à nous reprocher. Je fais tout ce que je puis; et quand je ne réussis pas, je ne laisse pas d'être très-content. Dieu fera sa sainte volonté, et moi j'aurai fait mon devoir. Je prie la divine bonté de vous conserver encore longtemps, et de vous donner des occasions, aussi bien que la pensée, de contribuer à sa gloire, autant qu'il vous en a donné les moyens. Et je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

A Brunswick, ce 3 septembre 1700.

P. S. Mon zèle et ma bonne intention ayant fait que je me suis émancipé un peu dans cette lettre, j'ai cru que je ne ménagerais pas assez ce que je vous dois, si je la faisais passer sous d'autres yeux en la laissant ouverte. J'ajoute encore seulement que toutes nos ouvertures ou propositions viennent de votre parti même. Nous n'en sommes pas les inventeurs. Je le dis, afin qu'on ne croie point qu'un point d'honneur ou de gloire m'intéresse à les pousser. C'est la raison, c'est le devoir.

LETTRE XXXIX.

DU MÊME AU MÊME.

MONSEIGNEUR,

J'AI eu l'honneur d'apprendre de Monseigneur le prince, héritier de Wolfenbutel, que vous aviez témoigné de souhaiter quelque communication avec un théologien de ces pays-ci. Son Altesse Sérénissime y a pensé, et m'a fait la grâce de vouloir aussi écouter mon sentiment là-dessus : mais on y a trouvé de la difficulté; puisque M. l'abbé de Lokkum même paraissait ne vous pas revenir[1], que nous savons être sans contredit celui de tous ces pays-ci qui a le plus d'autorité, et dont la doctrine et la modération ne sont guère moins hors du pair chez nous. Les autres qui seront le mieux disposés, n'oseront pas s'expliquer de leur chef d'une manière où il y ait autant d'avances, qu'on en peut remarquer dans ce qu'il vous a écrit. Et comme ils communiqueront avec lui auparavant, et peut-être encore avec moi, il n'y a point d'apparence que vous en tiriez quelque chose de plus avantageux que ce qu'on vous a mandé. La plupart même en seront bien éloignés, et diront des choses qui vous accommoderont encore moins incomparablement : car il faut bien préparer les esprits pour leur faire goûter les voies de modération. Outre qu'il faut, Monseigneur, que vous fassiez aussi des avances, qui marquent votre équité; d'autant qu'il ne s'agit pas proprement, dans notre communication, que vous quittiez à présent vos doctrines, mais que vous nous rendiez la justice de reconnaître que nous avons de notre côté des apparences assez fortes pour nous exempter d'opiniâtreté, lorsque nous ne saurions passer l'autorité de quelques-unes de vos décisions. Car si vous voulez exiger comme articles de foi des opinions, dont le contraire était reçu notoirement par toute l'antiquité, et tenu encore du temps du cardinal Cajétan, immédiatement avant le concile de Trente; comme est l'opinion, que vous paraissiez vouloir soutenir, d'une parfaite et entière égalité de tous les livres de la Bible, qui me paraît détruite absolument et sans réplique, par les passages que je vous ai envoyés; il est impossible qu'on vienne au but. Car vous avez trop de lumières et trop de bonnes intentions, pour conseiller des voies obliques et peu théologiques, et nos théologiens sont de trop honnêtes gens pour y donner. Ainsi je vous laisse à penser à ce que vous pourrez juger faisable; et si vous croyez pouvoir me le communiquer, j'y contribuerai sincèrement en tout ce qui dépendra de moi. Car bien loin de me vouloir approprier cette négociation, je voudrais la pouvoir étendre bien avant à d'autres; et je doute qu'on retrouve sitôt des occasions si favorables du côté des princes et des théologiens.

Vous m'aviez témoigné autrefois, Monseigneur, d'avoir pris en bonne part, que j'avais conseillé qu'on y joignît de votre côté quelque personne des conseils du roi, versée dans les lois et droits du royaume de France, qui eût toutes les connaissances et qualités requises, et qui pourrait prêter l'oreille à des tempéraments et ouvertures où votre

1. Il est difficile de deviner sur quoi Leibnitz a pu soupçonner M. de Meaux de ne vouloir pas traiter avec Molanus; puisque ce prélat a toujours au contraire témoigné une estime toute particulière pour l'abbé de Lokkum, dont le savoir et la modération étaient en effet très-estimables. Si l'on veut examiner les choses de près, je crois qu'on soupçonnera plutôt Leibnitz d'avoir écarté Molanus, et de s'être mis à sa place fort mal à propos. Car il est certain que Leibnitz ne montre pas la même candeur et la même sincérité. Il chicane sur tout; il incidente à tout propos; il repète sans cesse des objections déjà résolues, et paraît employer tout son esprit à éluder les réponses si satisfaisantes qu'on lui donnait, et à faire naître de nouvelles difficultés, au lieu que Molanus ne cherchait qu'à les aplanir. Cette lettre, ainsi que plusieurs autres qui l'ont précédée, n'est pleine, à proprement parler, que de chicanes, comme M. de Meaux le fait assez sentir dans sa Réponse. (*Edit. de Paris.*)

caractère ne vous permet pas d'entrer, quand même vous les trouveriez raisonnables; mais qui ne feraient point de peine à une personne semblable à feu M. Pelisson, ou au président Miron, qui parla pour le tiers-état en 1614. Car ces ouvertures pourraient être réconciliables avec les anciens principes et priviléges de l'Eglise et de la nation française, appuyés sur l'autorité royale, et soutenus dans les assemblées nationales et ailleurs; mais que votre clergé a tâché de renverser par une entreprise contraire à l'autorité du roi, qui ne serait point soufferte aujourd'hui. Ainsi je suis très-content, Monseigneur, que vous demandiez des théologiens, comme j'ai demandé des jurisconsultes. La différence qu'il y a, est, que votre demande ne sert point à faciliter les choses, comme faisait la mienne, et que vous avez en effet ce que vous demandez. Car ce que je vous ai mandé a été communiqué avec M. l'abbé de Lokkum, et en substance encore avec d'autres. Je suis avec tout le zèle et toute la déférence possible, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 21 juin 1701.

LETTRE XL.

DE BOSSUET A LEIBNITZ.

MONSIEUR,

JE vois dans la lettre dont vous m'honorez, du 21 juin de cette année, qu'on avait dit à Monseigneur le prince, héritier de Wolfenbutel, *que j'avais témoigné souhaiter quelque communication avec un théologien du pays où vous êtes;* et qu'on y trouvait d'autant plus de difficulté, *que M. l'abbé de Lokkum même ne semblait pas me revenir.* C'est sur quoi je suis obligé de vous satisfaire : et puisque la chose a été portée à Messeigneurs vos princes, dans la bienveillance desquels j'ai tant d'intérêt de me conserver quelque part, en reconnaissance des bontés qu'ils m'ont souvent fait l'honneur de me témoigner par vous-même; je vous supplie que cette réponse ne soit pas seulement pour vous, mais encore pour Leurs Altesses Sérénissimes.

Je vous dirai donc, Monsieur, premièrement, que je n'ai jamais proposé de communication que je désirasse avec qui que ce soit de delà, me contentant d'être prêt à exposer mes sentiments, sans affectation de qui que ce soit, à tous ceux qui voudraient bien entrer avec moi dans les moyens de fermer la plaie de la chrétienté. Secondement, quand quelqu'un de vos pays, catholique ou protestant, m'a parlé des voies qu'on pourrait tenter pour un ouvrage si désirable, j'ai toujours dit que cette affaire devait être principalement traitée avec des théologiens de la Confession d'Augsbourg, parmi lesquels j'ai toujours mis au premier rang M. l'abbé de Lokkum, comme un homme dont le savoir, la candeur et la modération le rendaient un des plus capables que je connusse pour avancer ce beau dessein.

J'ai, Monsieur, de ce savant homme la même opinion que vous en avez; et j'avoue, selon les termes de votre lettre, « que de tous ceux qui seront » le mieux disposés à s'expliquer de leur chef, aucun n'a proposé une manière où il y ait autant » d'avances qu'on en peut remarquer dans ce qu'il » m'a écrit. »

Cela, Monsieur, est si véritable, que j'ai cru devoir assurer ce docte abbé, dans la réponse que je lui fis, il y a déjà plusieurs années, par M. le comte Balati, que s'il pouvait faire passer ce qu'il appelle *ses pensées particulières*, COGITATIONES PRIVATÆ, à un consentement suffisant; je me promettais qu'en y joignant les remarques que je lui envoyais sur la Confession d'Augsbourg et les autres écrits symboliques des protestants, l'ouvrage de la réunion serait achevé dans ses parties les plus difficiles et les plus essentielles; en sorte qu'il ne faudrait, à des personnes bien disposées, que très-peu de temps pour le conclure.

Vous voyez par là, Monsieur, combien est éloigné de la vérité ce qu'on a dit comme en mon nom à Monseigneur le prince héritier; puisque bien loin de récuser M. l'abbé de Lokkum, comme on m'en accuse, j'en ai dit ce que vous venez d'entendre, et ce que je vous supplie de lire à vos princes, aux premiers moments de leur commodité que vous trouverez.

Quand j'ai parlé des théologiens nécessaires, principalement dans cette affaire, ce n'a pas été pour en exclure les laïques; puisqu'au contraire un concours de tous les ordres y sera utile, et notamment le vôtre.

En effet, quand vous proposâtes, ainsi que vous le remarquez dans votre lettre, de nommer ici des jurisconsultes, pour travailler avec les théologiens, vous pouvez vous souvenir avec quelle facilité on y donna les mains : et cela étant, permettez-moi de vous témoigner mon étonnement sur la fin de votre lettre, où vous dites *que ma demande ne sert point à faciliter les choses, comme faisait la vôtre.* Vous semblez par là m'accuser de chercher des longueurs; à quoi vous voyez bien par m n procédé, tel que je viens de vous l'expliquer, sous les yeux de Dieu, que je n'ai seulement pas pensé.

Quant à ce que vous ajoutez, que j'ai déjà ce que je demande, ou plutôt ce que je propose sans rien demander, c'est-à-dire, un théologien; cela serait vrai, si M. l'abbé de Lokkum paraissait encore dans les dernières communications que nous avons eues ensemble; au lieu qu'il me semble que nous l'avons tout à fait perdu de vue.

Vous voyez donc, ce me semble, assez clairement, que cette proposition tend plutôt à abréger qu'à prolonger les affaires; et ma disposition est toujours, tant qu'il restera la moindre lueur d'espérance dans ce grand ouvrage, de m'appliquer sans relâche à le faciliter, autant qu'il pourra dépendre de ma bonne volonté et de mes soins.

Il faudrait maintenant vous dire un mot sur les avances que vous désireriez que je fisse; *qui*, dites-vous, *marquent de l'équité et de la modération.* On peut faire deux sortes d'avances : les unes sur la discipline; et sur cela on peut entrer en composition. Je ne crois pas avoir rien omis de ce côté-là, comme il paraît par ma réponse à M. l'abbé de Lokkum. S'il y a pourtant quelque chose qu'on y puisse encore ajouter, je suis prêt à y suppléer par d'autres ouvertures, aussitôt qu'on se sera expliqué sur les premières, ce qui n'a pas encore été fait. Quant aux avances que vous semblez attendre de notre part sur

les dogmes de la foi, je vous ai répondu souvent que la constitution de l'Eglise romaine n'en souffre aucune, que par voie expositoire et déclaratoire. J'ai fait sur cela, Monsieur, toutes les avances dont je me suis avisé, pour lever les difficultés qu'on trouve dans notre doctrine, en l'exposant telle qu'elle est : les autres expositions que l'on pourrait encore attendre, dépendant des nouvelles difficultés qu'on nous pourrait proposer. Les affaires de la religion ne se traitent pas comme les affaires temporelles, que l'on compose souvent en se relâchant de part et d'autre; parce que ce sont des affaires dont les hommes sont les maîtres. Mais les affaires de la foi dépendent de la révélation, sur laquelle on peut s'expliquer mutuellement pour se faire bien entendre; mais c'est là aussi la seule méthode qui peut réussir de notre côté. Il ne servirait de rien à la chose, que j'entrasse dans les autres voies; et ce serait faire le modéré mal à propos. La véritable modération qu'il faut garder en de telles choses, c'est de dire au vrai l'état où elles sont; puisque toute autre facilité, qu'on pourrait chercher, ne servirait qu'à perdre le temps, et à faire naître dans la suite des difficultés encore plus grandes.

La grande difficulté à laquelle je vous ai souvent représenté qu'il fallait chercher un remède, c'est, en parlant de réunion, d'en proposer des moyens qui ne nous fissent point tomber dans un schisme plus dangereux et plus irrémédiable que celui que nous tâcherions de guérir. La voie déclaratoire que je vous propose évite cet inconvénient; et au contraire, la suspension que vous proposez nous y jette jusqu'au fond, sans qu'on s'en puisse tirer.

Vous vous attachez, Monsieur, à nous proposer pour préliminaire la suspension du concile de Trente, sous prétexte qu'il n'est pas reçu en France. J'ai eu l'honneur de vous dire, et je vous le répéterai sans cesse, que sans ici regarder la discipline, il était reçu pour le dogme. Tous tant que nous sommes d'évêques, et tout ce qu'il y a d'ecclésiastiques dans l'Eglise catholique, nous avons souscrit la foi de ce concile. Il n'y a dans toute la communion romaine aucun théologien qui réponde aux décrets de foi qu'on en tire, qu'il n'est pas reçu dans cette partie : tous au contraire, en France ou en Allemagne, comme en Italie, reconnaissent d'un commun accord que c'est là une autorité dont aucun auteur catholique ne se donne la liberté de se départir. Lorsqu'on veut noter, ou qualifier, comme on appelle, des propositions censurables, une des notes des plus ordinaires est, qu'elle est contraire à la doctrine du concile de Trente : toutes les facultés de théologie, et la Sorbonne comme les autres, se servent tous les jours de cette censure : tous les évêques l'emploient, et en particulier, et dans les assemblées générales du clergé; ce que la dernière a encore solennellement pratiqué. Il ne faut point chercher d'autre acceptation de ce concile quant au dogme, que des actes si authentiques et si souvent réitérés.

Mais, dites-vous, *vous ne proposez que de suspendre les anathèmes de ce concile à l'égard de ceux qui ne sont pas persuadés qu'il soit légitime.* C'est votre réponse dans votre lettre du 3 septembre 1700.

Mais au fond, et quoi qu'il en soit, on laissera libre de croire, ou de ne croire pas ses décisions; ce qui n'est rien moins, bien qu'on adoucisse les termes, que de lui ôter toute autorité. Et après tout, que servira cet expédient; puisqu'il n'en faudrait pas moins croire la transsubstantiation, le sacrifice, la primauté du Pape de droit divin, la prière des saints, et celle pour les morts, qui ont été définies dans les conciles précédents? ou bien il faudra abolir par un seul coup tous les conciles, que votre nation, comme les autres, ont tenus ensemble depuis sept à huit cents ans. Ainsi le concile de Constance, où toute la nation germanique a concouru avec une si parfaite unanimité contre Jean Wiclef et Jean Hus, sera le premier à tomber par terre : tout ce qui a été fait, à remonter jusqu'aux décrets contre Bérenger, sera révoqué en doute, quoique reçu par toute l'Eglise d'Occident, et en Allemagne comme partout ailleurs : les conciles que nous avons célébrés avec les Grecs n'auront pas plus de solidité. Le second concile de Nicée, que l'Orient et l'Occident reçoivent d'un commun accord parmi les œcuméniques, tombera comme les autres. Si vous objectez que les Français y ont trouvé de la difficulté pendant quelque temps, M. l'abbé de Lokkum vous répondra que ce fut faute de s'entendre; et cette réponse, contenue dans les Ecrits que j'ai de lui, est digne de son savoir et de sa bonne foi. Les conciles de l'âge supérieur ne tiendront pas davantage; et vous-même, sans que je puisse entendre pourquoi, vous ôtez toute autorité à la définition du concile VI, sur les deux volontés de Jésus-Christ, encore que ce concile soit reçu en Orient et en Occident sans aucune difficulté. Tout le reste s'évanouira de même, ou ne sera appuyé que sur des fondements arbitraires. Trouvez, Monsieur, un remède à ce désordre, ou renoncez à l'expédient que vous proposez.

Mais, nous direz-vous, vous vous faites vous-mêmes l'Eglise, et c'est ce qu'on vous conteste. Il est vrai; mais ceux qui nous le contestent, ou nient l'Eglise infaillible, ou ils l'avouent. S'ils la nient infaillible, qu'ils donnent donc un moyen de conserver le point fixe de la religion. Ils y demeureront courts; et dès la première dispute l'expérience les démentira. Il faudra donc avouer l'Eglise infaillible : mais déjà sans discussion, vous ne l'êtes pas, vous qui ôtez constamment cet attribut à l'Eglise. La première chose que fera le concile œcuménique que vous proposez, sans vouloir discuter ici comment on le formera, sera de repasser et comme refondre toutes les professions de foi par un nouvel examen. Laissez-nous donc en place comme vous nous y avez trouvés, et ne forcez pas tout le monde à varier ni à mettre tout en dispute : laissez sur la terre quelques chrétiens qui ne rendent pas impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion, et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible sur ces matières. C'est là l'unique espérance du christianisme.

Mais, direz-vous, quel droit pensez-vous avoir de nous obliger à changer plutôt que vous? Il est aisé de répondre. C'est que vous agissez selon vos maximes, en offrant un nouvel examen, et nous pouvons accepter l'offre[1] : mais nous, de notre côté, selon

1. Le Censeur de l'édition de D. Deforis, persuadé que ces paroles ne peuvent se concilier avec la doctrine que Bossuet sou-

nos principes, nous ne pouvons rien de semblable; et quand quelques particuliers y consentiraient, ils seraient incontinent démentis par tout le reste de l'Eglise.

Tout est donc désespéré, reprendrez-vous, puisque nous voulons entrer en traité avec avantage. C'est, Monsieur, un avantage qu'on ne peut ôter à la communion dont les autres se sont séparées, et avec laquelle on travaille à les réunir. Enfin c'est un avantage qui nous est donné par la constitution de l'Eglise où nous vivons, et, comme on a vu, pour le bien commun de la stabilité du christianisme, dont vous devez être jaloux autant que nous.

A cela, Monsieur, vous opposez la convention, ou, comme on l'appelait, le compact accordé aux calixtins dans le concile de Bâle, par une suspension du concile de Constance; et vous dites que m'en ayant proposé l'objection, je n'y ai jamais fait de réponse. C'est ce qu'on lit dans votre lettre du 3 septembre 1700. Pardonnez-moi, Monsieur, si je vous dis que par là vous me paraissez avoir oublié ce que contenait la réponse que j'envoyai à la cour de Hanovre par M. le comte Balati, sur l'Ecrit de M. l'abbé de Lokkum et sur les vôtres. Je vous prie de la repasser sous vos yeux; vous trouverez que j'ai répondu exactement à toutes vos difficultés, et notamment à celle que vous tirez du concile de Bâle. Si mon Ecrit est égaré, comme il se peut, depuis tant d'années, il est aisé de vous l'envoyer de nouveau, et de vous convaincre par vos yeux de la vérité de tout ce que j'avance aujourd'hui. Pour moi, je puis vous assurer que je n'ai pas perdu un seul papier de ceux qui nous ont été adressés, à feu M. Pelisson, et à moi, par l'entremise de cette sainte et religieuse princesse madame l'abbesse de Maubuisson, et que les repassant tous, je vois que j'ai satisfait à tout.

Vous-même, en relisant ces réponses, vous verrez en même temps, Monsieur, qu'encore que nous rejetions la voie de suspension comme impraticable, les moyens de la réunion ne manqueront pas à ceux qui la chercheront avec un esprit chrétien; puisque, bien loin que le concile de Trente y soit un obstacle, c'est au contraire principalement de ce concile que se tireront des éclaircissements qui devront contenter les protestants, et qui à la fois seront dignes d'être approuvés par la chaire de saint Pierre, et par toute l'Eglise catholique.

Vous voyez par là, Monsieur, quel usage nous voulons faire de ce concile. Ce n'est pas d'abord de le faire servir de préjugé aux protestants; puisque ce serait supposer ce qui est en question entre nous. Nous agissons avec plus d'équité. Ce concile nous servira à donner de solides éclaircissements de notre doctrine. La méthode que nous suivrons sera de nous expliquer sur les points où l'on s'impute mutuellement ce qu'on ne croit pas, et où l'on dispute, faute de s'entendre. Cela se peut pousser si avant, que M. l'abbé de Lokkum a concilié actuellement les points si essentiels de la justification et du sacrifice de l'Eucharistie; et il ne lui manque, de ce côté-là, que de se faire avouer. Pourquoi ne pas espérer de finir, par le même moyen, des disputes moins difficiles et moins importantes? Pour moi, bien certainement, je n'avance ni je n'avancerai rien dont je ne puisse très-aisément obtenir l'aveu parmi nous. A ces éclaircissements on joindra ceux qui se tireront, non des docteurs particuliers, ce qui serait infini, mais de vos livres symboliques. Vos princes trouveront sans doute qu'il n'y a rien de plus équitable que ce procédé. Si l'on avait fait attention aux solides conciliations que j'ai proposées sur ce fondement, au lieu qu'il ne paraît pas qu'on ait fait semblant de les voir, l'affaire serait peut-être à présent bien avancée. Ainsi ce n'est pas à moi qu'il faut imputer le retardement. Si l'état des affaires survenues rend les choses plus difficiles; si les difficultés semblent s'augmenter au lieu de décroître, et que Dieu n'ouvre pas encore les cœurs aux propositions de paix si bien commencées, c'est à nous à attendre les moments que notre Père céleste a mis en sa puissance, et à nous tenir toujours prêts, au premier signal, à travailler à son œuvre, qui est celle de la paix.

Je n'avais pas dessein de répondre à vos deux lettres sur le canon des Ecritures; parce que je craignais que cette réponse ne nous jetât dans des traités de controverse; au lieu que nous n'avions mis la main à la plume que pour donner des principes d'éclaircissement. Mais comme j'ai vu dans la dernière lettre dont vous m'honorez, que vous vous portez jusqu'à dire que vos objections contre le décret de Trente sont sans réplique, je ne dois pas vous laisser dans cette pensée. Vous aurez ma réponse, s'il plaît à Dieu, dès le premier ordinaire; et cependant je demeurerai avec toute l'estime possible, Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

A Germigny, ce 12 août 1701.

LETTRE XLI.

DU MÊME AU MÊME.

JE ne croyais pas avoir encore à traiter cette matière avec vous, Monsieur, après les principes que j'avais posés : car de descendre au détail de cette matière, cela n'est pas de notre dessein, et n'opérerait autre chose qu'une controverse dans les formes, ajoutée à toutes les autres. Ne nous jetons donc point dans cette discussion; et voyons par les principes communs, s'il est véritable que le décret du concile de Trente sur la canonicité des livres de la Bible, soit détruit absolument et sans réplique par vos deux lettres du 14 et du 24 mai 1700, ainsi que vous l'assurez dans votre dernière lettre, qui

tient dans cette lettre, aurait voulu qu'on les supprimât. D. Deforis crut devoir refuser cette suppression; et il semble qu'il avait raison. Cependant il ajouta au texte le correctif suivant, dont il avertit le lecteur dans une note, et présente ainsi le texte de Bossuet : *Vous agissez selon vos maximes, en nous offrant un nouvel examen, et* en pretendant que *nous pouvons accepter l'offre*. Ce correctif nous a paru inutile. En effet, il est évident que Bossuet veut dire : « Nous pouvons, sans renoncer au principe fondamental de l'autorité infaillible de l'Eglise catholique, accepter l'offre que vous faites d'examiner avec nous pour éclaircir vos doutes : mais cet examen ne suppose de notre part, ni doute, ni dessein de changer; car nos principes ne nous permettent pas de demeurer en suspens sur les articles de notre foi. » Où est la contradiction? Nous entrons en discussion avec les Juifs, les incrédules, les hérétiques, et tous les ennemis de notre religion; non pour examiner si nous devons persister dans notre croyance, mais pour leur en prouver la légitimité, et pour résoudre leurs difficultés. Nous accuse-t-on de contredire nos principes quand nous acceptons ces examens? Pourquoi reprocherait-on à Bossuet d'avoir dit qu'on pouvait accepter ce qu'on accepte réellement tous les jours? Nous pourrions ajouter que la conférence avec le ministre Claude, et la correspondance avec Leibnitz furent de vrais examens, de la nature de ceux que Bossuet offrait au corps des protestants. (*Edit. de Versailles.*)

est du 21 juin 1701. Il ne faut pas vous laisser dans cette erreur; puisqu'il est si aisé de vous donner les moyens de vous en tirer, et qu'il n'y a, en vous remettant devant les yeux les principes que vous posez, qu'à vous faire voir qu'ils sont tous évidemment contraires à la règle de la foi, et, qui plus est, de votre aveu propre.

I. Ce que vous avez remarqué comme le plus convaincant, c'est que *nous exigeons comme articles de foi des opinions, dont le contraire était reçu notoirement par toute l'antiquité, et tenu encore du temps du cardinal Cajétan, immédiatement avant le concile de Trente*[1]. Vous alléguez sur cela l'opinion de ce cardinal, qui rejette du canon des Ecritures anciennes, la Sagesse, l'Ecclésiastique, et les autres livres semblables, que le concile de Trente a reçus. Mais il ne fallait pas dissimuler que le même cardinal exclut du canon des Ecritures l'Epître de saint Jacques, celle de saint Jude, deux de saint Jean, et même l'Epître aux Hébreux, comme « n'étant ni » de saint Paul, ni certainement canonique; en sorte » qu'elle ne suffit pas à déterminer les points de la » foi par sa seule autorité. »

Il se fonde comme vous sur saint Jerôme; et il pousse si loin sa critique, qu'il ne reçoit pas dans saint Jean l'histoire de la femme adultère, comme tout à fait authentique, ni comme faisant une partie assurée de l'Evangile. Si donc l'opinion de Cajétan était un préjugé en faveur de ces exclusions, le concile n'aurait pas pu recevoir ces livres; ce qui est évidemment faux, puisque vous-même vous les recevez.

II. Vous voyez donc, Monsieur, que dans l'argument que vous croyez sans réplique, vous avez posé d'abord ce faux principe, qu'il n'est pas permis de passer pour certainement canonique un livre dont il aurait été autrefois permis de douter.

III. J'ajoute que dans tous vos autres arguments, vous tombez dans le défaut de prouver trop, qui est le plus grand où puisse tomber un théologien, et même un dialecticien et un philosophe; puisqu'il ôte toute la justesse de la preuve, et se tourne contre soi-même. J'ajoute encore que vous ne donnez en effet aucun principe certain pour juger de la canonicité des saints livres. Celui que vous proposez comme constamment reçu par toute l'ancienne Eglise pour les livres de l'Ancien Testament, qui est de ne recevoir que les livres qui sont contenus dans le canon des Hébreux, n'est rien moins que constant et universel; puisque le plus ancien canon qûe vous proposez, qui est celui de Méliton chez Eusèbe[2], ne contient pas le livre d'Esther, quoique constamment reçu dans le canon des Hébreux.

IV. Après le canon de Méliton, le plus ancien que vous produisiez est celui du concile de Laodicée[3] : mais si vous aviez marqué que ce concile a mis dans son canon Jérémie avec Baruch, les Lamentations, l'Epître de ce prophète, où l'on voit avec les Lamentations, qui sont dans l'hébreu, deux livres qui ne se trouvent que dans le grec, on aurait vu que la règle de ce concile n'était pas le canon des Hébreux.

V. Le concile de Laodicée était composé de plusieurs provinces d'Asie. On voit donc par là le principe, non pas seulement de quelques particuliers, mais encore de plusieurs Eglises, et même de plusieurs provinces.

VI. Le même concile ne reçoit pas l'Apocalypse, que nous recevons tous également, encore qu'il fût composé de tant d'Eglises d'Asie, et même de l'Eglise de Laodicée, qui était une de celles à qui cette divine révélation était adressée[1]. Nonobstant cette exclusion, la tradition plus universelle l'a emporté. Vous ne prenez donc pas pour règle le canon de Laodicée, et vous ne tirez pas à conséquence cette exclusion de l'Apocalypse.

VII. Vous produisez le dénombrement de saint Athanase dans le fragment précieux d'une de ses Lettres pascales[2], et l'Abrégé ou Synopse de l'Ecriture[3], ouvrage excellent attribué au même Père : mais si vous aviez ajouté, que dans ce fragment le livre d'Esther ne se trouve pas au rang des canoniques, le défaut de votre preuve eût sauté aux yeux.

VIII. Il est vrai que sur la fin il ajoute, que pour une plus grande exactitude, il remarquera d'autres livres qu'on lit aux catéchumènes par l'ordre des Pères, quoiqu'ils ne soient pas dans le canon, et qu'il compte parmi ces livres celui d'Esther. Mais il est vrai aussi qu'il y compte en même temps la Sagesse de Salomon, la Sagesse de Sirach, Judith et Tobie. Je ne parle pas de deux autres livres dont il fait encore mention, ni de ce qu'il dit des apocryphes inventés par les hérétiques, en confirmation de leurs erreurs.

IX. Pour la Synopse, qui est un ouvrage qu'on ne juge pas indigne de saint Athanase, encore qu'il n'en soit pas; nous y trouvons en premier lieu avec Jérémie, Baruch, les Lamentations, et la lettre qui est à la fin de Baruch[4], comme un ouvrage de Jérémie : d'où je tire la même conséquence que du canon de Laodicée.

X. En second lieu, Esther y est; mais non pas parmi les vingt-deux livres du canon. L'auteur la met à la tête des livres de Judith, de Tobie, de la Sagesse de Salomon, et de celle de Jésus, fils de Sirach[5]. Quoiqu'il ne compte pas ces livres parmi les vingt-deux livres canoniques, il les range parmi les livres du Vieux Testament qu'on lit aux catéchumènes : sur quoi je vous laisse à faire telle réflexion qu'il vous plaira. Il me suffit de vous faire voir qu'il les compte avec Esther, et leur donne la même autorité.

XI. Vous alléguez le dénombrement de saint Grégoire de Nazianze, et l'Iambique III du même saint à Séleucus, que vous attribuez à Amphiloque[6]. Vous deviez encore ajouter que saint Grégoire de Nazianze omet le livre d'Esther, comme avait fait Méliton, avec l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse, et laisse parmi les livres douteux ceux qu'il n'a pas dénommés.

XII. L'Iambique que vous donnez à Amphiloque, après le dénombrement des livres de l'Ancien Testament, remarque que quelques-uns y ajoutent le livre d'Esther; le laissant par ce moyen, en termes exprès, parmi les douteux. Quant à l'Epître aux Hébreux, il la reçoit, en observant que quelques-

1. *Lettre de Leib. du 21 juin* 1701. — 2. *Eus., Hist. Eccl., lib.* IV, *c.* XXVI. — 3. *Conc. Laod., Can.* LX. *Labb., tom.* I, *col.* 1521.

1. *Vid. Apoc.*, III. 14. — 2. *N.* LXXIV, *S. Athan., fragm., tom.* I, *part. II, p.* 963. *Epist. fest., idem, p.* 952 *et seq.* — 3. *Tom.* II, *p.* 126. — 4. *Idem, p.* 167. — 5. *Ibid., p.* 129, 168. — 6. *N.* LXXIV. *Greg. Nazianz. Carm.* XXXIII. *Ed.* 1630, *p.* 194.

uns ne l'admettent pas : mais pour ce qui est de l'Apocalypse, il dit que la plupart la rejettent.

XIII. Je vous laisse à juger vous-même de ce qu'il faut penser de l'omission du livre d'Esther, que vous dites faite par mégarde, et par la négligence des copistes dans le dénombrement de Méliton[1]. Faible dénouement s'il en fut jamais; puisque les passages de saint Athanase, de la Synopse, et de saint Grégoire de Nazianze, avec celui d'Amphiloque, font voir que cette omission avait du dessein, et ne doit pas être imputée à la méprise à laquelle vous avez recours sans fondement. Ainsi le livre d'Esther, que vous recevez pour constamment canonique, demeure, selon vos principes, éternellement douteux, et vous ne laissez aucun moyen de le rétablir.

XIV. Vous répondez, en un autre endroit, que ce qui pouvait faire difficulté sur le livre d'Esther, c'étaient les additions : sans songer que, par la même raison, il aurait fallu laisser hors du canon Daniel comme Esther.

XV. Vous faites beaucoup valoir le dénombrement de saint Epiphane[2], qui, dans les livres *des poids et des mesures*, et encore dans celui *des hérésies*, se réduit au canon des Hébreux pour les livres de l'Ancien Testament.

Mais vous oubliez dans cette même hérésie LXXVI, qui est celle des Amonéens, l'endroit où ce Père dit nettement à l'hérésiarque Aétius[3], « que s'il » avait lu les vingt-deux livres de l'Ancien Testa- » ment, depuis la Genèse jusqu'au temps d'Esther, » les quatre Evangiles, les quatorze Epîtres de » saint Paul, avec les sept Catholiques et l'Apoca- » lypse de saint Jean, ensemble les livres de la Sa- » gesse de Salomon, et de Jésus fils de Sirach, » enfin tous les livres de l'Ecriture, il se condam- » nerait lui-même » sur le titre qu'il donnait à Dieu pour ôter la divinité à son Fils unique. Il met donc dans le même rang, avec les saints livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les deux livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique; et encore qu'il ne les compte pas avec les vingt-deux qui composent le canon primitif, qui est celui des Hébreux, il les emploie également, comme les autres livres divins, à convaincre les hérétiques.

XVI. Toutes vos règles sont renversées par ces dénombrements des livres sacrés. Vous les employez à établir que la règle de l'ancienne Eglise, pour les livres de l'Ancien Testament, est le canon des Hébreux : mais vous voyez au contraire, que si on ne met dans le canon tous les livres qui sont dans l'hébreu, ni on n'en exclut tous ceux qui ne se trouvent que dans le grec; et qu'encore qu'on ne mette pas certains livres dans le canon primitif, on ne laisse pas d'ailleurs de les employer comme livres divinement inspirés, pour établir les vrais dogmes et condamner les mauvais.

XVII. Votre autre règle tombe encore, qui consiste à ne recevoir que les livres qui ont toujours été reçus d'un consentement unanime; puisque vous recevez vous-même des livres que le plus grand nombre, en certains pays, et des provinces entières avaient exclus.

XVIII. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit d'Origène, dans ma lettre du 9 janvier 1700[1], et que vous avez laissé passer sans contradiction dans votre lettre du 14 mai 1700[2], en répondant seulement que c'est là quelque chose de particulier. Mais quoi qu'il en soit, il y a ceci de général dans un auteur si ancien et si savant, que les Hébreux ne sont pas à suivre dans la suppression qu'ils ont faite de ce qui ne se trouve que dans le grec, et qu'en cela il faut préférer l'autorité des chrétiens; ce qui est décisif pour notre cause.

XIX. Pendant que nous sommes sur Origène, vous m'accusez du même défaut que je vous objecte, et qui est celui de prouver trop; et vous soutenez que les citations si fréquentes, dans les ouvrages de ce grand homme, de ces livres contestés, aussi bien que celles de saint Clément Alexandrin, de saint Cyprien et de quelques autres, ne prouvent rien; parce que le même Origène a cité le *Pasteur*, livre si suspect. C'est, Monsieur, ce qui fait contre vous; puisqu'en citant le *Pasteur*, il y ajoute ordinairement cette exception : *Si cui tamen libellus ille suscipiendus videtur;* restriction que je n'ai pas remarqué qu'il ajoutât, lorsqu'il cite Judith, Tobie et le livre de la Sagesse; comme on le peut remarquer en plusieurs endroits, et notamment dans ses Homélies XXVII et XXXIII sur les Nombres, où les trois livres qu'on vient de nommer sont allégués sans exception, et en parallèle avec les livres d'Esther, du Lévitique et des Nombres, et même avec l'Evangile et les Epîtres de saint Paul.

XX. Vous aviez comme supposé votre principe, dès votre lettre du 11 décembre 1699; et je vous avais représenté par ma réponse du 9 janvier 1700, n. XV, que cette difficulté vous était commune avec nous; puisque vous receviez pour certainement canoniques l'Epître aux Hébreux et les autres, dont vous voyez aussi bien que moi, qu'on n'a pas plus été toujours d'accord que de la Sagesse, etc.

XXI. Si je voulais dire, Monsieur, que c'est là un raisonnement sans réplique, je le pourrais démontrer par la nullité évidente de vos réponses dans votre lettre du 14 mai 1700.

XXII. Vous en faites deux; la première dans l'endroit de cette lettre[3], où vous parlez en cette sorte : « Il y a plusieurs choses à répondre; car » premièrement les protestants ne demandent pas » que les vérités de foi aient toujours prévalu, ou » qu'elles aient toujours été reçues généralement. » Dites-moi donc, je vous prie, quelle règle se proposent vos Eglises sur la réception des Ecritures canoniques? En savent-elles plus que les autres, pour les discerner? Voudront-elles avoir recours à l'inspiration particulière des prétendus réformés, c'est-à-dire, à leur fanatisme? C'est, Monsieur, ce que je vous laisse à considérer; et je vous dirai seulement que votre réponse est un manifeste abandonnement du principe que vous aviez posé comme certain et commun, dans votre lettre du 11 décembre 1699, qui a été le fondement de tout ce que nous avons écrit depuis.

XXIII. Je trouve une autre réponse dans la même lettre du 14 mai 1700[4], où vous parlez ainsi : « Il » y a bien de la différence entre la doctrine cons- » tante de l'Eglise ancienne, contraire à la pleine

1. *Sup. Lettre du 24 mai 1700.* — 2. *N.* LXXVIII. — 3. *Epiph., Hær.* LXXVI, *c.* V, *tom.* I, *p.* 941.

1. *Epiph. Hær.*, *n.* X. — 2. *Idem*, *n.* XLI. — 3. *N.* XLIII. — 4. *Idem.*

» autorité des livres de l'Ancien Testament, qui » sont hors du canon des Hébreux, et entre les » doutes particuliers que quelques-uns ont formés » contre l'Epître aux Hébreux et contre l'Apoca- » lypse; outre qu'on peut nier qu'elles soient de » saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles » sont divines. »

XXIV. Mais vous voyez bien, en premier lieu, que ceux qui n'admettaient pas l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse, ne leur ôtaient pas seulement le nom de saint Paul ou de saint Jean, mais encore leur canonicité; et en second lieu, qu'il ne s'agit point ici d'un doute particulier, mais du doute de plusieurs Eglises, et souvent même de plusieurs provinces.

XXV. Convaincu par ces deux réponses, que vous avez pu aisément prévoir, vous n'en avez plus que de dire[1], « que quand on accorderait chez les » protestants qu'on n'est pas obligé, sous ana- » thème, de reconnaître ces deux livres, (l'Epître » aux Hébreux et l'Apocalypse,) comme divins et » infaillibles, il n'y aurait pas grand mal. » Ainsi, plutôt que de conserver les livres de la Sagesse et les autres, vous aimez mieux consentir à noyer sans ressource l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse, et par la même raison, les Epîtres de saint Jacques, de saint Jean et de saint Jude. Le livre d'Esther sera entraîné par la même conséquence. Vous ne ferez point de scrupule de laisser perdre aux enfants de Dieu tant d'oracles de leur Père céleste, à cause qu'on aura souffert à Cajétan, et à quelques autres, de ne les pas recevoir. On n'osera plus réprimer Luther, qui a blasphémé contre l'Epître de saint Jacques, qu'il appelle une *Epître de paille :* il faudra laisser dire impunément, à tous les esprits libertins, ce qui leur viendra dans la pensée contre deux livres aussi divins que sont l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse; et l'on en sera quitte pour dire, comme vous faites en ce lieu, » que le moins d'anathèmes, qu'on peut, c'est le » meilleur. »

XXVI. L'Eglise catholique raisonne sur de plus solides fondements, et met les doutes sur certains livres canoniques au rang de ceux qu'elle a soufferts sur tant d'autres matières, avant qu'elles fussent bien éclaircies et bien décidées par le jugement exprès de l'Eglise.

XXVII. Vous avez peine à reconnaître l'autorité de ces décisions. Vous comptez pour innovations, lorsqu'on passe en articles, des points qu'on ne souffre plus qui soient contestés par ceux qu'on souffrait auparavant. Par là vous rejetez la doctrine constante et indubitable que j'avais tâché d'expliquer par ma lettre du 30 janvier 1700, à laquelle vous voulez bien que je vous renvoie; puisque après l'avoir laissée sans contradiction, vous déclarez sur la fin de votre lettre du 24 mai 1700, qu'au fond elle ne doit point nous arrêter.

XXVIII. Aussi cette doctrine est-elle certaine parmi les chrétiens. Personne ne trouve la rebaptisation aussi coupable dans saint Cyprien, qu'elle l'a été dans les donatistes depuis la décision de l'Eglise universelle. Ceux qui ont favorisé les pélagiens et les demi-pélagiens, avant les définitions de Carthage, d'Orange, etc., sont excusés, et non pas ceux qui l'ont fait depuis. Il en est ainsi des autres dogmes. Les décisions de l'Eglise, sans rien dire de nouveau, mettent dans la chose une précision et une autorité à laquelle il n'est plus permis de résister.

XXIX. Quand donc on demande ce que devient cette maxime : Que la foi est enseignée *toujours*, *partout* et *par tous;* il faut entendre ce *tous*, du gros de l'Eglise : et je m'assure, Monsieur, que vous-même ne feriez pas une autre réponse à une pareille demande.

XXX. Il n'y a plus qu'à l'appliquer à la matière que nous traitons. L'Eglise catholique n'a jamais cru que le canon des Hébreux fût la seule règle, ni que pour exclure certains livres de l'Ancien Testament de ce canon, qu'on appelait le canon par excellence, parce que c'était le premier et le primitif, on eût eu intention pour cela de les rayer du nombre des livres que le Saint-Esprit a dictés. Elle a donc porté ses yeux sur toute la tradition; et par ce moyen, elle a aperçu que tous les livres qui sont aujourd'hui dans son canon, ont été communément et dès l'origine du christianisme, cités même en confirmation des dogmes les plus essentiels de la foi, par la plupart des saints Pères. Ainsi elle a trouvé dans saint Athanase, au livre contre les Gentils, la Sagesse citée en preuve indifféremment avec les autres Ecritures. On trouve encore dans sa première lettre à Sérapion, aussi bien qu'ailleurs, le livre de la Sagesse cité sans distinction avec les livres les plus authentiques, en preuve certaine de l'égalité des attributs du Saint-Esprit avec ceux du Père et du Fils, pour en conclure la divinité. On trouvera le même argument dans saint Grégoire de Nazianze et dans les autres saints. Nous venons d'ouïr la citation de saint Epiphane contre l'hérésie d'Aétius, qui dégradait le Fils de Dieu. Nous avons vu dans les lettres du 9 et du 30 janvier 1700, celle de saint Augustin contre les semi-pélagiens, et il y faudra bientôt revenir. Nous produirions aisément beaucoup d'exemples semblables.

XXXI. Pour marcher plus sûrement, on trouve encore des canons exprès et authentiques, où ces livres sont rédigés. C'est le pape saint Innocent, qui, consulté par saint Exupère, a instruit en sa personne toute l'Eglise gallicane de leur autorité, sans les distinguer des autres. C'est le troisième concile de Carthage, qui, voulant laisser à toute l'Afrique un monument éternel des livres qu'elle avait reconnus de tout temps, a inséré dans son canon ces mêmes livres sans en excepter un seul, avec le titre d'*Ecritures canoniques*[1]. On n'a plus besoin de parler du concile romain sous le pape Gélase; et il faut seulement remarquer que s'il ne nomme qu'un livre des Machabées, c'est visiblement au même sens que dans la plupart des canons, les deux livres des Paralipomènes ne sont comptés que pour un, non plus que Néhémias et Esdras, et beaucoup d'autres; à cause, comme saint Jérôme l'a bien remarqué[2], qu'on en faisait un même volume : ce qui peut d'autant plutôt être arrivé au deux livres des Machabées, que dans le fond ils ne font ensemble qu'une même histoire.

1. N. XIV.

1. *Conc., Carth.* III, *Can.* XLVII; *Labb., tom.* II, *col.* 1177. — 2. *Hermann., Ep.* I. *ad Paul.*, *t. n.* IV, *part. II*, *col.* 571.

XXXII. Vous voulez nous persuader que sous le nom d'Ecriture canonique, on entendait souvent en ce temps les Ecritures qu'on lisait publiquement dans les Eglises, encore qu'on ne leur donnât pas une autorité inviolable : mais le langage commun de l'Eglise s'oppose à cette pensée, dont aussi il ne paraît aucun témoignage au milieu de tant de passages que vous produisez.

XXXIII. Je ne sais quelle conséquence vous voulez tirer, dans votre lettre du 24 mai 1700, des paroles de saint Innocent I, qui ajoute au dénombrement des Ecritures la condamnation expresse des apocryphes : *Si qua sunt alia, non solùm repudianda, verùm etiam noveris esse damnanda.* Voici comment vous vous en expliquez[1] : « En » considérant ses paroles, qui sont celles qu'on » vient d'entendre, on voit clairement son but, qui » est de faire un canon des livres que l'Eglise re» connaît pour authentiques, et qu'elle fait lire pu» bliquement comme faisant partie de la Bible. » Ainsi ce canon devait comprendre tant les livres » théopneustes ou divinement inspirés, que les » livres ecclésiastiques, pour les distinguer tous » ensemble des livres apocryphes, plus spéciale» ment nommés ainsi; c'est-à-dire, de ceux qui » devaient être cachés et défendus comme sus» pects. »

XXXIV. J'avoue bien la distinction des livres apocryphes, qu'on défendait expressément comme suspects, ou ainsi que nous l'avons vu dans le fragment de saint Athanase[2], comme inventés par les hérétiques. Ceux-ci devaient être spécialement condamnés, comme ils le sont par saint Innocent. On pouvait aussi rejeter et en un sens condamner les autres, en tant qu'on les aurait voulu égaler aux livres canoniques : mais quant à la distinction des livres authentiques, et qui faisaient partie de la Bible, d'avec les livres divinement inspirés, je ne sais où vous l'avez prise; et pour moi, je ne la vois nulle part. Car aussi quelle autorité avait l'Eglise, de faire que des livres, selon vous, purement humains, et nullement infaillibles, fussent authentiques, et méritassent d'être partie de la Bible[3]? Quelle est l'authenticité que vous leur attribuez, s'il n'est pas indubitable qu'ils sont sans erreur? L'Eglise les déclare utiles, dites-vous : mais tous les livres utiles font-ils partie de la Bible, et l'approbation de l'Eglise les peut-elle rendre authentiques? Tout cela ne s'entend pas; et il faut dire qu'être authentique, c'est, selon le langage du temps, être reçu en autorité comme Ecritures divines. Je ne connais aucun livre qui fasse partie de la Bible, que les livres divinement inspirés, dont la Bible est le recueil. Les apocryphes qu'on a jugés supportables, comme pourrait être la prière de Manassès avec le troisième et le quatrième livre d'Esdras, sont bien aujourd'hui attachés à la Bible; mais ils n'en sont pas pour cela réputés partie, et la distinction en est infinie. Il en était de même dans l'ancienne Eglise, qui aussi ne les a jamais mis au rang des Ecritures canoniques dans aucun dénombrement.

XXXV. Je n'entends pas davantage votre distinction, de la manière que vous la posez, entre les livres que vous appelez ecclésiastiques, et les livres vraiment canoniques. Dans le livre que saint Jérôme a composé, *de Scriptoribus ecclesiasticis*, il a compris les apôtres et les évangélistes sous ce titre. Il est vrai qu'on peut distinguer les auteurs purement ecclésiastiques d'avec les autres. Mais vous ne montrerez jamais que la Sagesse et les autres livres dont il s'agit, soient appelés purement ecclésiastiques. Si vous voulez dire qu'on lisait souvent dans les églises des livres qui n'étaient pas canoniques, mais qu'on pouvait appeler simplement ecclésiastiques, comme les Actes des martyrs; j'en trouve bien la distinction dans le canon XLVII du concile III de Carthage : mais j'y trouve aussi que ce n'est point en ce rang qu'on mettait la Sagesse, et les autres livres de cette nature; puisqu'ils sont très-expressément nommés canoniques, et que le concile déclare en termes formels, que ceux qui sont compris dans son canon, parmi lesquels se trouvent ceux-ci en parfaite égalité, sont les seuls qu'on lit sous le titre de canoniques, *Sub titulo canonicæ Scripturæ.*

XXXVI. Je ne puis donc dire autre chose, sur votre distinction de livre inspiré de Dieu et de livre authentique, et qui fasse partie de la Bible, sinon qu'elle est tout à fait vaine; et qu'ainsi, en rangeant les livres dont vous contestez l'autorité, au nombre des authentiques et faisant partie de la Bible, au fond vous les faites vous-même véritablement des livres divins ou divinement inspirés et parfaitement canoniques.

XXXVII. Saint Augustin, qui était du temps et qui vit tenir le concile de Carthage, s'il n'y était pas en personne, a fait deux choses : l'une, de mettre lui-même ces livres au rang des Ecritures canoniques[1]; l'autre, de répéter trente fois, que les Ecritures canoniques sont les seules à qui il rend cet honneur de les croire exemptes de toute erreur, et de n'en révoquer jamais en doute l'autorité[2] : ce qui montre l'idée qu'il avait, et qu'on avait de son temps, du mot d'Ecritures canoniques.

XXXVIII. Cependant c'est saint Augustin que vous alléguez, dans votre lettre du 24 mai 1700[3], pour témoin de ce langage que vous attribuez à l'Eglise. Voyons donc si vos passages seront sans réplique. « L'Ecriture des Machabées, dit saint » Augustin[4], n'est pas chez les Juifs comme la loi » et les prophètes; mais l'Eglise l'a reçue avec uti» lité, pourvu qu'on la lise sobrement. La Sagesse » et l'Ecclésiastique ne sont pas de Salomon; mais » l'Eglise, principalement celle d'Occident, les a » reçus anciennement en autorité. Les temps du » second temple ne sont pas marqués dans les » saintes Ecritures, qu'on appelle canoniques; mais » dans les livres des Machabées, qui sont tenus » pour canoniques, non par les Juifs, mais par » l'Eglise, à cause des admirables souffrances de » certains martyrs. »

XXXIX. Je vois, Monsieur, dans tous ces passages, qu'on appelle particulièrement *canoniques*, les livres du canon des Hébreux, à cause que c'est le premier et le primitif, comme il a déjà été dit,

1. *N* LXXXIV. — 2. *Sup.*, *n.* VIII. — 3. *Lett. du* 14 *Mai* 1700, *n.* XX.

1. *Lib.* II *de Doct. Christ.*, *c.* VIII, *n.* 12 *et* 13. — 2. *Vid. Ep.* LXXXII, *al.* XIX, *n.* 2 *et* 3; *tom.* II, *col.* 190. — 3. *N* XCIX *et suiv.* — 4. *Aug.*, *lib.* II *cont. Gaud.*, *cap.* XXIII. *Idem*, *de Civit.*, *lib.* XVII, *c.* XX. *Ibid.*, *l.* XIII, *cap.* XIX, *ubi sup.*

pour les autres, qui sont reçus anciennement en autorité par l'Eglise, je vois aussi l'occasion qui l'y a rendue attentive, et qu'il les faut lire avec quelque circonspection, à cause de certains endroits qui, mal entendus, pourraient paraître suspects : mais que leur canonicité consiste précisément en ce qu'on les lit dans l'Eglise, sans avoir dessein d'en recommander l'autorité comme inviolable; c'est de quoi saint Augustin ne dit pas un mot.

XL. Et je vous prie, Monsieur, entendons de bonne foi quelle autorité saint Augustin veut donner à ces livres premièrement, vous auriez pu nous avertir qu'au même lieu que vous alléguez[1] pour donner atteinte à la Sagesse et à l'Ecclésiastique, saint Augustin prétend si bien que ces livres sont prophétiques, qu'il en rapporte deux prophéties très-claires et très-expresses; l'une, de la passion du Fils de Dieu; l'autre, de la conversion des Gentils. Je n'ai pas besoin de les citer : elles sont connues, et il me suffit de faire voir que ce Père, bien éloigné de mettre leur canonicité en ce qu'on les lisait dans l'Eglise, comprenait au contraire que de tout temps, comme il le remarque, on les lisait dans l'Eglise, à cause qu'on les y avait regardés comme prophétiques.

XLI. Venons à l'usage qu'il fait de ces livres; puisque c'est la meilleure preuve du sentiment qu'il en avait. Ce n'est pas pour une fois seulement, mais par une coutume invariable qu'il les emploie pour confirmer les vérités révélées de Dieu, et nécessaires au salut, par autorité infaillible. Nous avons vu son allégation du livre de la Sagesse. Il a cité avec le même respect l'Ecclésiastique, pour établir le dogme important du libre arbitre, et il fait marcher ce livre indistinctement comme Moïse et les Proverbes de Salomon, avec cet éloge commun à la tête : « Dieu nous a révélé par ses Ecritures, qu'il » faut croire le libre arbitre; et je vais vous repré» senter ce qu'il en a révélé par la parole, non des » hommes, mais de Dieu : » *Non humano eloquio sed divino*[2]. Vous voyez donc que s'il a cité le livre de la Sagesse et celui de l'Ecclésiastique, ce n'est pas en passant ou par mégarde, mais de propos délibéré, et parce que chez lui c'était un point fixe de se servir authentiquement des livres du second canon, ainsi que des autres.

XLII. C'est dans ses derniers ouvrages qu'il a parlé le plus ferme sur ce sujet; c'est-à-dire, qu'il allait toujours se confirmant de plus en plus dans la tradition ancienne; et que plus il se consommait dans la science ecclésiastique, plus aussi il faisait valoir l'autorité de ces livres.

XLIII. Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'il s'attacha à soutenir la divinité du livre de la Sagesse, après qu'elle lui eut été contestée par les fauteurs du demi-pélagianisme; et qu'au lieu de lâcher pied, ou de répondre en hésitant, il n'en parla que d'un ton plus ferme.

XLIV. Après cela, Monsieur, pouvez-vous être content de votre réponse, lorsque vous dites, dans votre même lettre du 24 mai 1700[3], que saint Augustin a parlé si ferme de l'autorité de la Sagesse dans la chaleur de son Apologie; pendant que vous voyez si clairement que ce n'est pas ici une affaire de chaleur, mais de dessein et de raison; puisque ce grand homme ne fait que marcher sur les principes qu'il avait toujours soutenus, et dans lesquels il s'affermissait tous les jours, comme on fait dans les vérités bien entendues.

XLV. Vous remarquez qu'il n'a pas dit que ce livre fût égal aux autres; ce qu'il aurait fallu dire s'il eût été des sentiments tridentins. Mais ne voit-on pas l'équivalent dans les paroles, où il inculque avec tant de force qu'on fait injure à ce livre, lorsqu'on lui conteste son autorité; puisqu'il a été écouté comme un témoignage divin? Rapportons ses propres paroles : « On a cru, dit-il[1], qu'on n'y écoutait » autre chose qu'un témoignage divin, » sans qu'il y eût rien d'humain mêlé dedans. Mais encore, qui en avait cette croyance? les évêques et tous les chrétiens, jusqu'au dernier rang des laïques, pénitents et catéchumènes. On eût induit les derniers à erreur, si on leur eût donné comme purement divin ce qui n'était pas dicté par le Saint-Esprit, et si l'on eût fait de l'autorité divine de ce livre comme une partie du catéchisme? Après cela, Monsieur, permettez que je vous demande, si c'est là ce que disent les protestants; et si vous pouvez concilier l'autorité de ces livres purement ecclésiastique et humaine, et nullement infaillible que vous leur donnez, avec celle d'un témoignage divin, unanimement reconnu par tous les ordres de l'Eglise, que saint Augustin leur attribue. C'est ici que j'espère tout de votre candeur, sans m'expliquer davantage.

XLVI. En un mot, saint Augustin ayant distingué, comme on a vu ci-dessus[2], aussi clairement qu'il a fait, la déférence qu'il rend aux auteurs qu'il appelle ecclésiastiques, *ecclesiastici tractatores*, et celle qu'il a pour les auteurs des Ecritures canoniques; en ce qu'il regarde les uns comme capables d'errer, et les autres non : dès qu'il met ces livres au-dessus des auteurs ecclésiastiques, et qu'il ajoute que ce n'est pas lui qui leur a donné ce rang, « mais les docteurs les plus proches du temps des apôtres : » *Temporibus proximi apostolorum ecclesiastici tractatores*; il est plus clair que le jour qu'il ne leur peut donner d'autre autorité que celle qui est supérieure à tout entendement humain, c'est-à-dire, toute divine et absolument infaillible.

XLVII. Vous pouvez voir ici, encore une fois, ce qui a déjà été démontré ci-dessus[3], combien vous vous éloignez de la vérité, en nous disant, qu'en ce temps le livre de la Sagesse et les autres étaient mis simplement au rang des livres ecclésiastiques; puisque vous voyez si clairement saint Augustin, auteur de ce temps, les élever au-dessus de tous les livres ecclésiastiques, jusqu'au point de n'y écouter qu'un témoignage divin; ce que ce Père n'a dit ni pu dire d'aucun de ceux qu'il appelle *ecclésiastiques*, à l'autorité desquels il ne se croit pas obligé de céder.

XLVIII. Quand vous dites, dans votre même lettre du 24 mai 1700[4], qu'il reconnaît dans ces livres seulement l'autorité de l'Eglise, et nullement celle d'une révélation divine; peut-être n'auriez-vous point regardé ces deux autorités comme opposées l'une à l'autre, si vous aviez considéré que le principe perpétuel de saint Augustin est de recon-

1 *De Civit.*, lib. XVII, c. XX. *Sup.* — 2 *De Grat. et lib. arb.*, cap. II, n. 2, tom. X, col. 71[illegible]. — 3 N. CII.

1. *Aug.*, *de Prœd. Sanct.*, cap. XIV. *ubi sup.* — 2. N. XXIII. — [illegible] N. XXXIII, XXX[illegible]. — 4 N. CII.

naître sur les Ecritures l'autorité de l'Eglise, comme la marque certaine de la révélation, jusqu'à dire, comme vous savez aussi bien que moi, qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne l'y portait[1].

XLIX. Que s'il a dit souvent avec tout cela, comme vous l'avez remarqué, qu'on ne cite pas ces livres, que les Hébreux n'ont pas reçus dans leur canon, avec la même force que ceux dont personne n'a jamais douté; j'en dirai bien autant moi-même, et je n'ai pas feint d'avouer que les livres du premier canon sont en effet encore aujourd'hui cités par les catholiques avec plus de force et de conviction; parce qu'ils ne sont contestés ni par les Juifs, ni par aucun chrétien, orthodoxe ou non, ni enfin par qui que ce soit; ce qui ne convient pas aux autres. Mais si vous concluez de là que ces livres ne sont donc pas véritablement canoniques, les regardant en eux-mêmes, vous vous sentirez forcé, malgré vous, à rejeter la parfaite canonicité de l'Apocalypse et de l'Epître aux Hébreux, sous prétexte qu'on n'a pas toujours également produit ces divins livres comme canoniques.

L. Puisque vous appuyez tant sur l'autorité de saint Jérôme, voulez-vous que nous prenions au pied de la lettre ce qu'il dit si positivement en plusieurs endroits? « Que la coutume des Latins ne reçoit pas l'Epître aux Hébreux parmi les Ecritures » canoniques : » *Latina consuetudo inter canonicas Scripturas non recipit*[2]. A la rigueur, ce discours ne serait pas véritable. Le torrent des Pères latins comme des Grecs cite l'Epître aux Hébreux comme canonique, dès le temps de saint Jérôme et auparavant. Faudra-t-il donc démentir un fait constant? ou plutôt ne faudra-t-il pas réduire à un sens tempéré l'exagération de saint Jérôme? Venons à quelque chose de plus précis. Quand saint Augustin, quand les autres Pères, et ce qu'il y a de plus fort quand les papes et les conciles ont reçu authentiquement ces livres pour canoniques, saint Jérôme avait déjà écrit qu'ils n'étaient pas propres, en matière contentieuse, à confirmer les dogmes de la foi : mais l'Eglise, qui dans le fait voyait en tant d'autres, les plus anciens, les plus éminents en doctrine, et en si grand nombre, une pratique contraire, n'a-t-elle pas pu expliquer bénignement saint Jérôme, en reconnaissant dans les livres du premier canon une autorité plus universellement reconnue, et que personne ne récusait? ce qui est vrai en un certain sens encore à présent, comme on vient de le voir, et ce que les catholiques ne contestent pas.

LI. On pourra donc dire que le discours de saint Jérôme est recevable en ce sens, d'autant plus que ce grand homme a comme fourni une réponse contre lui-même, en reconnaissant que le concile de Nicée avait compté le livre de Judith parmi les saintes Ecritures[3], encore qu'il ne fût pas du premier canon.

LII. Vous conjecturez que ce grand concile aura cité ce livre en passant, sous le nom de sainte Ecriture, comme le même concile, à ce que vous dites, Monsieur, car je n'en ai point trouvé le passage, ou quelques autres auteurs auront cité le *Pasteur*, ou bien comme saint Ambroise a cité le quatrième livre d'Esdras. Mais je vous laisse encore à juger, si une citation de cette sorte remplit la force de l'expression, où l'on énonce que le concile de Nicée a compté le livre de Judith parmi les saintes Ecritures. Que si vous me demandez pourquoi donc il hésite encore, après un si grand témoignage, à recevoir ce livre en preuve sur les dogmes de la foi; je vous répondrai que vous avez le même intérêt que moi à adoucir ses paroles par une interprétation favorable, pour ne le pas faire contraire à lui-même. Au surplus, je me promets de votre candeur, que vous m'avouerez que le *Pasteur*, et encore moins le quatrième livre d'Esdras, n'ont été cités ni pour des points si capitaux, ni si généralement, ni avec la même force, que les livres dont il s'agit. Nous avons remarqué comment Origène cite le livre du *Pasteur*[1]. Il est vrai que saint Athanase cite quelquefois ce livre : mais il ne faut pas oublier comment; car au lieu qu'il cite partout le livre de la Sagesse comme l'Ecriture sainte, il se contente de dire, le *Pasteur, le très-utile livre du Pasteur*. Du moins est-il bien certain que jamais ni en Orient ni en Occident, ni en particulier ni en public, on n'a compris ces livres dans aucun canon ou dénombrement des Ecritures. Cet endroit est fort décisif, pour empêcher qu'on ne les compare avec des livres qu'on trouve dans les canons si anciens et si authentiques, que nous avons rapportés.

LIII. Vous avez vu les canons que le concile de Trente a pris pour modèles. Je dirai à leur avantage qu'il n'y manque aucun des livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Le livre d'Esther y trouve sa place, qu'il avait perdue parmi tant de Grecs : le Nouveau Testament y est entier. Ainsi déjà de ce côté-là, les canons que le concile de Trente a suivis sont sans reproche. Quand il les a adoptés, ou plutôt transcrits, il y avait douze cents ans que toute l'Eglise d'Occident, à laquelle depuis plusieurs siècles toute la catholicité s'est réunie, en était en possession; et ces canons étaient le fruit de la tradition immémoriale, dès les temps les plus prochains des apôtres; comme il paraît, sans nommer les autres, par un Origène et par un saint Cyprien, dans lequel seul on doit croire entendre tous les anciens évêques et martyrs de l'Eglise d'Afrique. N'est-ce pas là une antiquité assez vénérable?

LIV. C'est ici qu'il faut appliquer cette règle tant répétée et tant célébrée par saint Augustin[2] : « Ce » qu'on ne trouve pas institué par les conciles, mais » reçu et établi de tout temps, ne peut venir que » des apôtres. » Nous sommes précisément dans le cas. Ce n'est point le concile de Carthage qui a inventé ou institué son canon des Ecritures; puisqu'il a mis à la tête que c'était celui qu'il avait trouvé de toute antiquité dans l'Eglise. Il était donc de tout temps; et quand saint Cyprien, quand Origène, quand saint Clément d'Alexandrie, quand celui de Rome, car comme les autres il a cité ces livres en autorité; en un mot, quand tous les autres ont concouru à les citer comme on a vu, c'était une impression venue des apôtres, et soutenue de leur autorité, comme les autres traditions non écrites, que vous avez paru reconnaître dans votre lettre du

1. *S. Aug., lib. cont. Epist. fundam., cap.* v, *n.* 6, *tom.* VIII, *col.* 153 *et seq.* — 2. *In Isai.* VI *et* VIII. *inter Ep. Crit. Epist ad Dard., tom.* II, *col.* 608 *et Lib.* II; *in Zachar., tom.* III, *col.* 1744, *et alib.* — 3. *Præf. in Judith., tom.* I, *col.* 1170.

1. *Suprà, n.* XIX — 2. *Lib.* IV *de Bapt., c.* XXIV, *n.* 31, *tom.* IX, *col.* 140; *et alib. pass.*

premier décembre 1699, comme je l'ai remarqué dans les lettres que j'écrivis en réponse.

LV. Cette doctrine doit être commune entre nous; et si vous n'y revenez entièrement, vous voyez que non-seulement les conciles seront ébranlés, mais encore que le canon même des Ecritures ne demeurera pas en son entier.

LVI. Cependant c'est pour un canon si ancien, si complet, et de plus venu d'une tradition immémoriale, qu'on accuse d'innovation les Pères de Trente; au lieu qu'il faudrait louer leur vénération et leur zèle pour l'antiquité.

LVII. Que s'il n'y a point d'anathèmes dans ces trois anciens canons, non plus que dans tous les autres, c'est qu'on n'avait point coutume alors d'en appliquer à ces matières, qui ne causaient point de dissension; chaque Eglise lisant en paix ce qu'elle avait accoutumé de lire, sans que cette diversité changeât rien dans la doctrine, et sans préjudice de l'autorité que ces livres avaient partout, encore que tous ne les missent pas dans le canon. Il suffisait à l'Eglise qu'elle se fortifiât par l'usage, et que la vérité prît tous les jours de plus en plus le dessus.

LVIII. Quand on vit à Trente que des livres canonisés depuis tant de siècles, non-seulement n'étaient point admis par les protestants, mais encore en étaient repoussés le plus souvent avec mépris et avec outrage, on crut qu'il était temps de les réprimer, de ramener les catholiques qui se licenciaient, de venger les apôtres, et les autres hommes inspirés, dont on rejetait les Ecrits, et de mettre fin aux dissensions par un anathème éternel.

LIX. L'Eglise est juge de cette matière comme des autres de la foi : c'est à elle de peser toutes les raisons qui servent à éclaircir la tradition; et c'est à elle à connaître quand il est temps d'employer l'anathème qu'elle a dans sa main.

LX. Au reste, je ne veux pas soupçonner que ce soient vos dispositions peu favorables envers les canons de Rome et d'Afrique, qui vous aient porté à rayer ces Eglises du nombre de celles que saint Augustin appelle *les plus savantes, les plus exactes, les plus graves :* DOCTIORES, DILIGENTIORES, GRAVIORES : mais je ne puis assez m'étonner que vous ayez pu entrer dans ce sentiment. Où y a-t-il une Eglise mieux instruite en toutes matières de dogmes et de discipline, que celle dont les conciles et les conférences sont le plus riche trésor de la science ecclésiastique, qui en a donné à l'Eglise les plus beaux monuments, qui a eu pour maîtres un Tertullien, un saint Cyprien, un saint Optat, tant d'autres grands hommes, et qui avait alors dans son sein la plus grande lumière de l'Eglise, c'est-à-dire, saint Augustin lui-même? Il n'y a qu'à lire ses livres de la Doctrine chrétienne, pour voir qu'il excellait dans la matière des Ecritures comme dans toutes les autres. Vous voulez qu'on préfère les Eglises grecques : à la bonne heure. Recevez donc Baruch et la lettre de Jérémie, avec celles qui les ont mis dans leur canon. Rendez raison pourquoi il y en a tant qui n'ont pas reçu Esther; et cessez de donner pour règle de ces Eglises le canon hébreu où elle est. Dites aussi pourquoi un si grand nombre de ces Eglises ont omis l'Apocalypse, que tout l'Occident a reçu avec tant de vénération, sans avoir jamais hésité. Et pour Rome, quand il n'y aurait autre chose que le recours qu'on a eu dès l'origine du christianisme à la foi romaine, et dans les temps dont il s'agit à la foi de saint Anastase, de saint Innocent, de saint Célestin et des autres; c'en est assez pour lui mériter le titre que vous lui ôtez. Mais surtout on ne peut le lui disputer en cette matière; puisqu'il est de fait que tout le concile d'Afrique a recours au pape saint Boniface II, pour confirmer le canon du même concile sur les Ecritures, comme il est expressément porté dans ce canon même; ce qui pourtant ne se trouva pas nécessaire, parce qu'apparemment on sut bientôt ce qu'avait fait par avance saint Innocent sur ce point.

LXI. J'ai presque oublié un argument que vous mettez à la tête de votre lettre du 24 mai 1700, comme le plus fort de tous; c'est que depuis la conclusion du canon des Hébreux sous Esdras, les Juifs ne reconnaissaient plus parmi eux d'inspirations prophétiques : ce qui me paraît à l'endroit du premier livre des Machabées[1], où nous lisons ces mots : « Il n'y a point eu de pareille tribulation en » Israël, depuis le jour qu'Israël a cessé d'avoir des » prophètes. » Mais entendons-nous, et toute la difficulté sera levée. Israël avait cessé d'avoir des prophètes; c'est-à-dire, des prophètes semblables à ceux qui paraissent aux livres des Rois, et qui réglaient en ce temps les affaires du peuple de Dieu, avec des prodiges inouïs et des prédictions aussi étonnantes que continuelles; en sorte qu'on les pouvait appeler, aussi bien qu'Elie et Elisée, *les conducteurs du char d'Israël*[2]; je l'avoue : des prophètes, c'est-à-dire en général des hommes inspirés, qui aient écrit les merveilles de Dieu, et même sur l'avenir; je ne crois pas que vous-même le prétendiez. Saint Augustin, non content de mettre les livres que vous contestez parmi les livres prophétiques, a remarqué en particulier deux célèbres prophéties dans la Sagesse et dans l'Ecclésiastique; et celle entre autres de la passion de Notre Seigneur est aussi expresse que celles de David et d'Isaïe. S'il faut venir à Tobie, on y trouve une prophétie de la fin de la captivité, de la chute de Ninive, et de la gloire future de Jérusalem rétablie[3], qui ravit en admiration tous les cœurs chrétiens; et l'expression en est si prophétique, que saint Jean l'a transcrite de mot à mot dans l'Apocalypse[4]. On ne doit donc pas s'étonner si saint Ambroise appelle Tobie un prophète, et son livre est un livre prophétique[5]. C'est une chose qui tient du miracle, et qui ne peut être arrivée sans une disposition particulière de la divine Providence, que les promesses de la vie future, scellées dans les anciens livres, soient développées dans le livre de la Sagesse et dans le martyre des Machabées, avec presque autant d'évidence que dans l'Evangile; en sorte qu'on ne peut pas s'empêcher de voir qu'à mesure que les temps de Jésus-Christ approchaient, la lumière de la prédication évangélique commençait à éclater davantage par une espèce d'anticipation.

LXII. Il est pourtant véritable que les Juifs ne purent faire un nouveau canon, non plus qu'exécuter beaucoup d'autres choses encore moins im-

1. *I. Mach.*, IX, 27. — 2. *IV. Reg.*, II, 12, XIII. 14. — 3. *Tob.*, XIII *et* XIV. — 4. *Apoc.*, XXII. 16 *et seq.* — 5. *S. Amb., de Tob., part. I, n.* 1; *tom. I, col.* 591

portantes, jusqu'à ce qu'il leur vînt de ces prophètes, du caractère de ceux qui réglaient tout autrefois avec une autorité manifestement divine; et c'est ce qu'on voit dans le livre des Machabées[1]. Si cependant cette raison les empêchait de reconnaître ces livres par acte public, ils ne laissaient pas de les conserver précieusement. Les chrétiens les trouvèrent entre leurs mains : les magnifiques prophéties, les martyrs éclatants et les promesses si expresses de la vie future, qui faisaient partie de la grâce du Nouveau Testament, les y rendirent attentifs : on les lut, on les goûta, on y remarqua beaucoup d'endroits que Jésus-Christ même et ses apôtres semblaient avoir expressément voulu tirer de ces livres, et les avoir comme cités secrètement; tant la conformité y paraissait grande. Il ne s'agit pas de deux ou trois mots marqués en passant, comme sont ceux que vous alléguez de l'Epître de saint Jude : ce sont des versets entiers tirés fréquemment et de mot à mot de ces livres. Nos auteurs les ont recueillis; et ceux qui voudront les remarquer, en trouveront de cette nature un plus grand nombre et de plus exprès qu'ils ne pensent. Toutes ces divines conformités inspirèrent aux plus saints docteurs, dès les premiers temps, la coutume de les citer comme divins avec la force que nous avons vue. On a vu aussi que cette coutume ne pouvait être introduite ni autorisée que par les apôtres, puisqu'on n'y remarquait pas de commencement. Il était naturel, en cet état, de mettre ces livres dans le canon. Une tradition immémoriale les avait déjà distingués d'avec les ouvrages des auteurs qu'on appelait ecclésiastiques : l'Occident, où nous pouvons dire avec confiance que la pureté de la foi et des traditions chrétiennes s'est conservée avec un éclat particulier, en fit le canon; et le concile de Trente en a suivi l'autorité.

Voilà, Monsieur, les preuves constantes de la tradition de ce concile. J'aime mieux attendre de votre équité que vous les jugiez sans réplique, que de vous le dire; et je me tiens très-assuré que M. l'abbé de Lokkum ne croira jamais que ce soit là une matière de rupture, ni une raison de vous élever avec tant de force contre le concile de Trente. Je suis avec l'estime que vous savez, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. Bénigne, *év. de Meaux*.

Ce 17 août 1701.

SUMMA CONTROVERSIÆ
DE EUCHARISTIA[2],

Inter quosdam Religiosos et me (nempe Molanum).

Licet plurimi dicant Christum esse in hoc mysterio prout sol irradiat cubiculum, existimo tamen simile esse dissimile, solemque justitiæ adesse non præsentiâ virtutis solùm, quæ est omnibus Sacramentis et sacris communis, sed virtute præsentiæ personalis, includentis totum Christum et totum Christi; ita ut corpus Christi in cœlo, in cruce, et in arâ modaliter, non substantialiter et numericè distinctum existat : in cruce modo naturali et cruento, in cœlo visibili et glorioso, in altari modo invisibili, incruento et gratioso, sed semper idem corpus. Cum itaque Ecclesiæ Orientalis et Occidentalis Patribus agnosco realem alterationem significatam per terminos TRANSMUTATIONIS, TRANSELEMENTATIONIS, TRANSSUBSTANTIATIONIS, quos Græci exprimunt per μετονσίωσιν; undè post verba Dominica congruè prolata, significatur hoc totum virtute unionis realiter esse quod non erat, adorabilis scilicet Jesus. Verùm cùm hìc visibilia et invisibilia concurrant, in quo composito necessariò sequitur mutatio, quæritur qualis sit hæc mutatio in partibus componentibus? Pro responso, termini *ad quem* et *à quo* considerentur. *Ad quem*, est corpus Christi, quod ut glorificatum, idcircò ingenerabile et incorruptibile. Quâ cum variatione existat in altari, varii variè opinantur. Communiter dicitur fieri per productionem aut reproductionem. At Scotus cum Bellarmino et aliis, dicunt non produci nec reproduci, sed adduci per novam unionem vel conservationem cum hoc quod sentitur et videtur. Num hæc sint admittenda, doctiores hisce cùm invenientur determinent. Tales enim in Ecclesiâ coriphæi cùm discrepent, propriam ignorantiam non erubescens, nec anathema metuens confiteor. Quòd ad terminum *à quo*, panem videlicet et vinum, quanta in his detur mutatio? Respondeo, hoc esse mysterium magnum, superans hominum captum, forsitan et Angelorum. Quis igitur vel quantus sum ego humi reptitans vermiculus, qui gigantæo conatu audeam imponere Pelion Ossæ? quis sum ego homuncio in naturâ vermium et ranarum ignarus, quamque noctivolans, et ad solem lippiens sum ego vespertilio, qui offuscato rationis lumine hanc sacrilegè attentem introspicere arcam mysteriis plenam? Atheniensi igitur, ipso Gentium non renuente Doctore, litans altari, piè adoro quod simplex ignoro; nec contra me ut opinor, Concilium militat Tridentinum. Si enim Canon quem intelligo sine rigore, sumatur in rigore, contrarium, scilicet nullam dari vel posse dari transsubstantiationem, non dico. Audax enim est illud Japeti genus, quod Omnipotenti sicut et Herculi imponit terminos, *nec plus ultrà*. Verè tamen dubito num hæc dissertatio : utrùm hìc detur mutatio physica, non sit quæstio magis philosophica quàm theologica. Distinctio enim inter substantiam et accidentia, materiam et formam, quantitatem et materiam quam nominant primam, vel suppositum quoddam, quod nec est quantitativum, nec sensibile, et forsitan cognoscibile tantùm instar entis rationis, alter fœtus ejus-

1. *I. Mach.*, IV. 46; XIV. 41.

2. Cette pièce et la suivante s'étant trouvées parmi les papiers de M. de Meaux, dans le portefeuille du *Projet de réunion*, *etc.*, nous les publions à la suite de ce *Projet*. L'Ecrit intitulé *Summa*, *etc.*, est de Molanus, abbé de Lokkum. C'est le résultat de plusieurs disputes qu'il avait eues au sujet de la présence réelle, avec quelques religieux. Il y a lieu de croire que ces religieux étaient les Capucins d'Hanovre, et surtout le célèbre Père Denis, auteur du *Via pacis*, cité si souvent avec éloge par Molanus et Leibnitz, et même par Bossuet. On reconnaît dans cet Ecrit le caractère de modération, et l'esprit de conciliation de l'abbé de Lokkum, qui fait tous ses efforts pour rapprocher la doctrine des Eglises protestantes de la Confession d'Augsbourg, de la foi de l'Eglise catholique. L'auteur ayant envoyé, en 1692, son Ecrit à M. de Meaux, ce prélat y fit une réponse nette et précise, dans laquelle il met à l'écart tout ce qui n'est que subtilité, et démontre si clairement le fond du dogme catholique, qu'on peut dire qu'il ne laisse rien à désirer. (*Edit. de Paris.*) Nous omettons la traduction française que l'éditeur avait donnée de ces deux écrits.

dem cerebri est, ex Aristotelis lacunis hausta, quæ multipartitos habet patronos et antagonistas. Difficultatum itaque, si non contradictionum conglomerato prævisо agmine, talia disquirere ex fide non teneor; licetque Concilia duo utantur termino *transsubstantiationis*, non sonus, sed sensus; non verba, sed scopus est spectandus, quem conjicio, magis esse ad adstruendam veritatem præsentiæ Corporis Christi contri Figurisantes, quàm ad determinationem modi, multò minùs modalitatis hujus modi; cùm simplex Christi Sponsa per decem vel duodecim sæcula, fide, sine philosophià ex hoc verè divino vixerit cibo, qui est cibus Domini et cibus Dominus. Quamvis enim hoc sit mysterium super superlativè magnum, ut tamen argutè contra Calvinianos argumentatur, si mysterium consistat in figurâ, instar hederæ pro vino vendibili, mysterium est nullum : ita ego similiter applico : si præsentia non tantùm credatur, sed pariter modus intelligatur, mysterium aut est nullum aut parvum. Nec sum adeo Lynceus, ut videam quæ major sit necessitas cognoscere quomodo terminus *à quo* quàm terminus *ad quem* mutatur. Unum vos confitemini vos ignorare, et ego alterum Deo cognitum et congruum cognoscere remitto. Quocircà si simus pacifici (virtus et finis sacrificii) veniam petimusque damusque vicissim. Quod ad me igitur, qui non sum de gente Figuratorum, nullam faciens distinctionem, inter *hîc est Christus in cœnâ*, et *hoc est Corpus meum;* dialecticis sepositistricis, ut vanam sapientibus philosophiam, campique Martii, quem licet intelligerem non amo, sepositâ curâ, sat esse opinor, Christi gloriosum corpus, non seorsim et in sensu divino, sed conjunctim et in sensu composito, unà cum gloriosâ animâ et adorandâ divinitate, in hoc stupendo mysterio summâ cum humilitate, timore et tremore agnoscere, ut Deum factum refugium meum.

Hæc pauca consideranda significo, quò faciliùs, Ecclesiæ decisivo submittam sigillo, contra quam nemo sobrius.

JUDICIUM MELDENSIS EPISCOPI,

DE

SUMMA CONTROVERSIÆ DE EUCHARISTIA.

Hæc summa de reali præsentiâ Corporis Christi verissima tradit : θεολογικώτατα, ορθοδοξώτητα.

Rectè docet de reproductione et adductione Scholasticorum sententias inter ἀδιάφορα relinquendas.

De Transsubstantiatione rectum illud quod est in summâ : « Agnosco realem alterationem significa- » tam per terminos *Transmutationis, Transelemen-* » *tationis*, *Transsubstantiationis*, quam Græci di- » cunt μετουσίωσιν. »

De termino *ad quem* hujus alterationis seu transmutationis, nempe corpore et sanguine Christi, rectè et præclarè docet.

De termino *à quo*, nempe pane et vino, ait « esse » mysterium magnum superans hominum captum, » fortè et Angelorum; » quod quidem explicatione indiget. Nam res ipsa certa ex Ecclesiæ decretis; modus autem faciendi rem theologorum disputationi relictus.

Res ipsa, inquam, certa per Ecclesiæ decreta : nempe Tridentinum, Sess. XIII, Can. II, anathema dicit : « ei qui dixerit in sacrosancto Eucharistiæ » Sacramento remanere substantiam panis et vini, » etc., negaveritque mirabilem illam et singularem » conversionem totius substantiæ panis in Corpus, » et totius vini in Sanguinem, manentibus dun- » taxat speciebus panis et vini. » Qui Canon Tridentinus respondet capiti IV ejusdem sessionis, titulo *de Transsubstantiatione.*

Quo decreto clarum est, nullam partem substantiæ panis et vini in Sacramento remanere; cùm tota substantia panis et vini in corpus et sanguinem Christi convertatur. Manifesta ergò est Ecclesiæ sententia, de quâ præclarè summæ auctor ait contra eam *neminem esse sobrium.*

Congruit Tridentinum decretum cum Lateranensi sub Innocentio III, cap. I, *de Fide Catholicâ.*

Congruit et confessioni fidei Berengarii Turonensis, in quâ confitetur « panem et vinum substan- » tialiter converti in propriam et veram, ac vivifica- » tricem carnem et sanguinem Jesu Christi; » quæ confessio edita est ab eodem Berengario in Concilio Romano VI, cùm hæresim suam secundò ejuravit.

Quare si quis aliquam partem substantiæ panis aut vini remanere dixerit, sive ea materia sit, sive forma, apertissimis verbis ab Ecclesiâ condemnatur.

Sanè « quæ distinctio sit inter substantiam et ac- » cidentia, materiam et formam, in quantitatem et » materiam quam vocant primam, » meritò summæ auctor refert inter quæstiones *philosophicas magis quàm theologicas.*

Interim certum illud, substantiæ panis et vini partem remanere nullam, quocumque nomine appelletur; alioqui falsum esset decretum Ecclesiæ de totâ substantiâ immutatâ, speciebus tantùm remanentibus.

Quo etiam constat, mutationem illam verè esse physicam; hoc est realem et veram, non moralem aut impropriè dictam; cùm sit rei ipsius in aliam rem vera conversio.

Quin etiam auctor pius et eruditus confitetur rea- » lem alterationem significatam per terminos trans- » mutationis, transelementationis, etc. » Realis autem alteratio procul dubio est physica mutatio. Certum ergò, ex ipso auctore est, intervenire in pane et vino mutationem physicam, quæ non sit simplex alteratio ad qualitatem aut accidens spectans, sed vera ac realis in ipsâ substantiâ mutatio aut conversio.

Neque hoc ad modum pertinet, sed ad rem ipsam; cùm Ecclesia clarè definiverit rem ipsam, sive substantiam panis et vini converti, transmutari, transsubstantiari.

Ad modum quidem pertinet, an transsubstantiatio sit annihilatio, quod negat sanctus Thomas. Item ad modum pertinet, cujus naturæ sint illæ species quæ remanent, aliaque ejusmodi; sed fieri mutationem substantiæ in substantiam, est ipsa res quæ fit, non rei, conficiendi modus.

Congruunt Ecclesiæ decretis antiqua illa dicta Patrum Orientalium æquè ac Occidentalium : « Qui » apparet panis, non est panis, sed corpus Christi : » quod apparet vinum, non esse vinum, sed san- » guinem Christi : tam verè mutari panem in » corpus, et vinum in sanguinem, quàm verè mu-

» tata est à Christo aqua in vinum : adesse Spi-
» ritum sanctum, velut ignem invisibilem, quo
» panis et vinum depascantur, consumantur, ut
» olim victimœ cœlestis ignis descendit, » et cætera ejusmodi, quæ veram, physicam et substantialem indicant conversionem. Quæ omnia eo nituntur, quod Christus non dixerit : *Hîc*, sive in re tali *est corpus meum;* quæ locutio conjunctionem panis cum corpore efficeret; sed *Hoc est corpus meum*, quo Patres omnes, atque Ecclesia semper intellexerit id fieri, ut corpus Christi jam esset illa substantia, quæ antea panis erat, conversione verâ, non conjunctione.

Hæc est procul dubio vera et catholica fides, quam summæ auctor sequendam tam piè profitetur.

Cæterùm, si quid adhuc obscurum est, exponere non gravabimur.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME QUATRIÈME.

Troisième Partie. — PROTESTANTISME.

(*Suite.*)

Pages.

L'antiquité éclaircie sur l'immutabilité de l'Être divin et sur l'égalité des trois personnes.

Sixième et dernier avertissement contre M. Jurieu........ 1

Première partie. — Que le ministre renverse ses propres principes, et le fondement de la foi, par les variations qu'il introduit dans l'ancienne Eglise.................. 3

Seconde partie. — Que le ministre ne peut se défendre d'approuver la tolérance universelle................. 38

État présent des controverses, et de la religion protestante.

Troisième et dernière partie du sixième avertissement contre M. Jurieu... 43

Extraits de quelques lettres de M. Burnet.............. 88

Dénombrement de quelques hérésies.................. 89

Instruction pastorale sur les promesses de l'Église, pour montrer aux réunis, par l'expresse parole de Dieu, que le même principe qui nous fait chrétiens, nous doit aussi faire catholiques............................ 90

Seconde instruction pastorale sur les promesses de Jésus-Christ a son Eglise.................................. 112

Remarques sur le Traité du ministre, et premièrement sur ce qu'il autorise le schisme...................... 129

Remarques sur le fait de Paschase Radbert, où le ministre tâche de marquer une innovation positive...... 134

Remarque sur le fait des Grecs........................ 135

Remarque sur l'histoire de l'arianisme................ 137

Réponse à diverses calomnies qu'on nous fait sur l'Ecriture et sur d'autres points.......................... 143

Réfutation du Catéchisme du sieur Paul Ferry.

Epître dédicatoire au maréchal de Schomberg.......... 148

Avertissement.. 148

Entrée au discours et proposition du sujet............ 149

Première vérité. *Que l'on peut se sauver en la communion de l'Eglise romaine.* — Section première, *où cette vérité est prouvée par les principes du ministre.*

Chapitre premier. — Que selon le sentiment du ministre on pouvait se sauver en la communion et en la créance de l'Eglise romaine, jusqu'à l'an 1543............... 152

Pages

Chapitre II. — Qu'il n'y a aucune difficulté que nous ne soyons dans le même état que nos pères en ce qui regarde la religion.................................. 153

Chapitre III. — Que cette conformité de créance prouve clairement que nous pouvons nous sauver en l'Eglise romaine avec la même facilité que nos ancêtres; et que le ministre, qui nous condamne, ne s'accorde pas avec lui-même.. 155

Chapitre IV. — Que le ministre, voulant mettre de la différence entre nos ancêtres et nous, établit encore plus solidement la sûreté de notre salut dans l'Eglise romaine.. 156

Chapitre V. — Continuation de la même matière. Explication du sentiment du ministre, qui déclare que l'invocation des saints n'empêche pas notre salut........ 157

Chapitre VI. — Seconde et troisième propositions qui assurent notre salut dans l'Eglise romaine; que, selon les principes du ministre, le fondement essentiel de la foi, lequel étant posé, les erreurs surajoutées ne nous damnent pas, c'est la confiance en Jésus-Christ seul; et que c'est vouloir s'aveugler que de nier que nous ayons cette confiance.. 159

Chapitre dernier. — Conclusion et sommaire de tout ce discours.. 161

Section seconde, *où il est prouvé, contre les suppositions du ministre, que la foi du concile de Trente, touchant la justification et le mérite des bonnes œuvres, nous a été enseignée par l'ancienne Eglise, et qu'elle établit très-solidement la confiance du fidèle en Jésus-Christ seul*.... 162

Chapitre premier. — Que l'Eglise catholique enseigne très-purement le mystère de la rédemption du genre humain.. 163

Chapitre II. — Diverses choses à considérer touchant la justification, et premièrement, qu'elle est gratuite, selon le concile de Trente........................... 163

Chapitre III. — Ce que c'est que la justification, selon les principes des adversaires : les fondements ruineux de leur doctrine... 164

Chapitre IV. — Ce que c'est que la justification du pécheur selon la doctrine de l'Eglise, qui est éclaircie par les Ecritures... 165

Chapitre V. — Que les péchés sont détruits dans les justes, bien qu'il n'y ait point de justes qui ne soient pécheurs.. 167

Chapitre VI. — Que nous sommes justifiés par l'infusion du don de justice qui nous régénère en Notre Seigneur : belle doctrine de l'Apôtre très-bien entendue par saint Augustin.. 168

Chapitre VII. — Réflexion sur la doctrine précédente; qu'elle relève la gloire de Jésus-Christ, et que nos adversaires la diminuent................................ 169

Pages.

Chapitre VIII. — De la justification par la foi 170

Chapitre IX. — De la justification par les œuvres....... 173

Chapitre X. — De l'accomplissement de la loi, et de la vérité de notre justice, à cause du règne de la charité. 174

Chapitre XI. — Continuation de la même matière, où il est traité de l'imperfection de notre justice à cause du combat de la convoitise 175

Chapitre XII. — Du mérite des bonnes œuvres. Sentiments de l'ancienne Eglise 176

Chapitre XIII. — Que la doctrine du concile de Trente, touchant le mérite des bonnes œuvres, honore la grâce de Jésus-Christ, et nous apprend à nous confier en lui seul.......... 178

Chapitre dernier. — Conclusion de la seconde section. Injustice du ministre qui nie que nous ayons notre confiance en Jésus-Christ 181

SECONDE VÉRITÉ. *Qu'il est impossible de se sauver en la Réformation prétendue.*

Chapitre premier. — Que, selon les principes du ministre, les premiers auteurs de la Réformation prétendue sont des schismatiques; qu'il se contredit lui-même quand il enseigne que du temps de ses pères, l'Eglise romaine était la Babylone de l'Apocalypse 184

Chapitre II. — De la durée perpétuelle de l'Eglise visible; que le ministre la reconnaît; et que l'Eglise prétendue réformée confesse sa nouveauté, et prononce sa condamnation.......... 185

Chapitre III. — Que, selon les principes du ministre, nos adversaires ne peuvent apporter aucune cause de séparation.......... 187

Chapitre IV. — Que la Réformation prétendue est une rébellion contre l'Eglise : de l'infaillibilité de l'Eglise... 190

Chapitre dernier. — Que le ministre corrompt manifestement le sens des auteurs, qu'il allègue pour justifier la nécessité de la Réformation prétendue.......... 193

CONCLUSION. Exhortation à nos adversaires de retourner à l'unité de l'Eglise.......... 198

CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE, SUR LA MATIÈRE DE L'EGLISE.

Avertissement.......... 199

I. Préparation à la conférence, et instruction particulière. 201

II. La conférence 208

III. Suite de la Conférence.......... 219

RÉFLEXIONS SUR UN ÉCRIT DE M. CLAUDE.

Première réflexion : sur la réponse de M. Claude, aux actes tirés de la discipline des prétendus réformés.... 221

Seconde réflexion : sur une des propositions avouées par M. Claude, dans la conférence, et sur l'examen qu'il prescrit après le jugement de l'Eglise 224

Troisième réflexion : sur une autre proposition avouée par M. Claude, dans la conférence : explication de la manière d'instruire les chrétiens; et que l'autorité infaillible de l'Eglise est nécessaire pour reconnaître et entendre l'Ecriture.......... 227

Quatrième réflexion : sur ce que M. Claude nous fait sur l'Eglise la même difficulté que nous lui faisons sur l'Ecriture.......... 228

Cinquième réflexion : sur ce que M. Claude nous allègue ici l'Eglise grecque, et les autres semblables : que c'est vouloir embrouiller la matière, et non pas résoudre la difficulté.......... 228

Sixième réflexion : sur ce que M. Claude réduit, autant qu'il peut, cette dispute à l'instruction des enfants.... 229

Pages.

Septième réflexion : sur ce que M. Claude a dit dans sa Relation, que j'avais paru embarrassé en cet endroit de la dispute 231

Huitième réflexion : sur une autre proposition, que M. Claude avoua dans la conférence, où est exposée la manière dont toutes les fausses Eglises se sont établies... 232

Neuvième réflexion : sur la visibilité de l'Eglise : que M. Claude ne combat la doctrine que j'ai expliquée, qu'après s'en être formé une fausse idée.......... 232

Dixième réflexion : sur ce que la Confession de foi des prétendus réformés ne reconnaît point d'Eglise qui ne soit visible, et sur ce que M. Claude répond à cette difficulté 234

Onzième réflexion : sur ce que M. Claude reconnaît lui-même la perpétuelle visibilité de l'Eglise : doctrine surprenante de ce ministre.......... 235

Douzième réflexion : Deux principales objections de M. Claude, résolues par sa doctrine.......... 237

Treizième et dernière réflexion : que la doctrine de M. Claude montre à messieurs de la religion prétendue réformée, qu'il n'y a de salut pour eux que dans l'Eglise romaine.......... 238

TRAITÉ DE LA COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES.

PREMIÈRE PARTIE. *La pratique et le sentiment de l'ancienne Eglise.* Explication de cette pratique.......... 246

SECONDE PARTIE. *Les principes sur lesquels sont appuyés les sentiments et la pratique de l'Eglise : que les prétendus réformés se servent de ces principes aussi bien que nous*.......... 265

LA TRADITION DÉFENDUE SUR LA MATIÈRE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE, CONTRE LES RÉPONSES DE DEUX AUTEURS PROTESTANTS.

AVERTISSEMENT. — I. Des deux réponses qu'on a faites à ce Traité 288

II. Etat de la question, et division de ce traité en trois parties.......... 289

PREMIÈRE PARTIE. *Que la tradition est nécessaire pour entendre le précepte de la communion sous une ou deux espèces.*

Chapitre premier. — Premier argument tiré du baptême par infusion ou aspersion 290

Chapitre II. — Du baptême des petits enfants : de celui qui est donné par les hérétiques : de celui qui est donné par les simples fidèles en cas de nécessité 293

Chapitre III. — Second argument tiré de l'Eucharistie. Les protestants n'observent point dans la célébration de la cène ce que Jésus-Christ a fait, et ils omettent plusieurs choses importantes.......... 295

Chapitre IV. — De la forme de l'Eucharistie : les protestants ne joignent pas la parole à l'action.......... 298

Chapitre V. — Que la seule Tradition explique quel est le ministre de l'Eucharistie, et décide de la communion des petits enfants.......... 299

Chapitre VI. — La communion de ceux qui ne peuvent pas boire du vin : M. Jurieu abandonné, quoiqu'il soit le seul qui raisonne bien selon les principes communs des protestants. L'hydromel, et ce qu'on mange au lieu de pain dans quelques pays, peuvent, selon les protestants, servir pour l'Eucharistie.......... 300

Chapitre VII. — De la prière pour les morts. Tradition rapportée dans le *Traité de la Communion*.......... 304

Pages.

SECONDE PARTIE. *Qu'il y a toujours eu dans l'Eglise chrétienne et catholique des exemples approuvés, et une tradition constante de la communion sous une espèce.*

Chapitre premier. — Que l'examen de la Tradition est nécessaire, et qu'il n'est ni impossible ni embarrassant : Histoire de la communion sous une espèce. Que, de l'aveu de nos adversaires, elle s'est établie sans contradiction 306

Chapitre II. — Décret du concile de Constance : Equité de ce décret 308

Chapitre III. — Il n'y a que contention dans les discours des ministres : ils rejettent l'argument dont Pierre de Dresde et Jacobel se servaient, pour autoriser leur révolte 310

Chapitre IV. — Mépris de Luther et des premiers réformateurs, pour les défenseurs de la Communion sous les deux espèces 311

Chapitre V. — La communion sous une ou sous deux espèces reconnue indifférente dans la Confession d'Augsbourg 312

Chapitre VI. — La communion sous une ou sous deux espèces jugée égale, dès la première antiquité, du consentement unanime de tous les chretiens 313

Chapitre VII. — De la communion domestique 314

Chapitre VIII. — Pourquoi l'on a fait la réserve de l'Eucharistie plutôt sous l'espèce du pain que sous celle du vin : que les solitaires ne recevaient que l'espèce du pain. 315

Chapitre IX. — La réserve de l'Eucharistie aussi nécessaire pour tous les fidèles, surtout dans les temps de persécution, que pour les solitaires : on ne réservait que l'espèce du pain : preuves tirées de Tertullien et de l'histoire de saint Satyre 317

Chapitre X. — Suite des preuves de la réserve sous la seule espèce du pain : saint Optat ; Jean Moschus 318

Chapitre XI. — Suite : Sacramentaire de Reims ; dispute du cardinal Humbert avec les Grecs 319

Chap. XII. — Suite : Actes de saint Tharsice et des martyrs de Nicomédie 319

Chap. XIII. — Suite : vie de sainte Eudoxe 319

Chap. XIV. — Communion des malades 320

Chap. XV. — De la réserve 325

Chap. XVI. — De la communion de saint Ambroise mourant 327

Chap. XVII. — Les ministres abusent de la synecdoche : deux raisons d'exclure cette figure des passages où le corps de Notre Seigneur est nommé seul, et en particulier dans ceux où il s'agit de la communion des mourants 329

Chap. XVIII. — Examen des endroits où il est parlé de la réserve 330

Chap. XIX. — Suite de la même matière 332

Chap. XX. — Suite : Examen d'un canon du deuxième concile de Tours 335

Chap. XXI. — Réflexions sur la prodigieuse opposition qui se trouve entre les premiers chrétiens et les protestants. 339

Chap. XXII. — Réponses aux objections des ministres contre la réserve de l'Eucharistie 342

Chap. XXIII. — Qu'on n'a jamais réservé l'Eucharistie sous l'espèce du vin : réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer de l'antiquité 343

Chap. XXIV. — Réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer des modernes 347

Chap. XXV. — Examen des passages de Baronius 348

Chap. XXVI. — Examen de quelques autres endroits où M. de la Roque a cru trouver la réserve de l'Eucharistie sous les deux espèces pour la communion des malades 349

Pages.

Chap. XXVII. — Examen des Sacramentaires du Père Ménard 350

Chap. XXVIII. — Examen d'un canon d'un concile de Tours. 352

Chap. XXIX. — Les pénitents n'étaient pas les seuls qu'on communiaient dans la maladie, il était ordinaire de donner la communion à tous les malades 354

Chap. XXX. — Communion des enfants sous la seule espèce du vin : chicane des ministres sur le passage de saint Cyprien : passages de saint Augustin, de saint Paulin, de Gennade 355

Chapitre XXXI. — Passage de Jobius, auteur grec 358

Chapitre XXXII. — De la nécessité de la communion des petits enfants : si elle a été crue dans l'ancienne Eglise, et si en tout cas elle fait quelque chose contre nous en cette occasion 362

Chapitre XXXIII. — De la communion donnée sous la seule espèce du pain aux enfants plus avancés en âge. Histoire rapportée par Evagrius et par Grégoire de Tours : second concile de Mâcon 364

Chapitre XXXIV. — De la communion sous une espèce dans l'office public de l'Eglise 367

Chapitre XXXV. — De l'office des présanctifiés parmi les Grecs : définition de cet office par M. de la Roque, et ses deux différences d'avec le sacrifice parfait 372

Chapitre XXXVI. — Antiquité de l'office des présanctifiés. 375

Chapitre XXXVII. — Le corps et le sang nommés, quoiqu'il n'y ait qu'une espèce ; parce que leur substance et leur vertu sont inséparables 376

Chapitre XXXVIII. — De l'office des présanctifiés parmi les Latins 378

Chapitre XXXIX. — Que le vin n'est point consacré par le mélange du corps 380

Chapitre XL. — Réponses aux preuves des ministres. Ordre romain 381

Chapitre XLI. — Suite des réponses aux preuves des ministres : premier concile d'Orange 382

Chapitre XLII. — Ce que signifie le mot *sanctifié* dans l'Ordre romain 384

Chapitre XLIII. — La nouvelle manière de consacrer, imaginée par les ministres, est sans fondement, et ils n'en peuvent tirer aucun avantage 385

Chapitre XLIV. — Amalarius et l'abbé Rupert n'autorisent pas la consécration par le mélange 387

Chapitre XLV. — La coutume de mêler le sang de Notre Seigneur avec du vin n'a jamais été approuvée. Dans les églises où l'on communiait le vendredi saint sous les deux espèces, elles étaient toutes deux réservées de la veille 388

Chapitre XLVI. — Absurdités et excès de l'anonyme pour trouver la consécration du vin dans l'office du vendredi saint 389

Chapitre XLVII. — Il est absurde de prétendre que la consécration se fait dans l'office du vendredi saint par le *Pater* 391

Chapitre XLVIII. — Dans l'office des présanctifiés des Grecs, il n'y a aucune prière à laquelle on puisse attribuer la consécration : la doctrine constante des Grecs et des Latins est que la consécration du calice, comme celle du pain, se fait par les paroles de Jésus-Christ... 393

EXPLICATION DE QUELQUES DIFFICULTÉS SUR LES PRIÈRES DE LA MESSE, A UN NOUVEAU CATHOLIQUE 396

LETTRE PASTORALE AUX NOUVEAUX CATHOLIQUES POUR LES EXHORTER A FAIRE LEURS PAQUES 426

Pages.

Lettre à frère N. converti de la religion protestante à la religion catholique, sur l'adoration de la croix 437

Règlement du séminaire des filles de la propagation de la foi 438

Instruction aux filles du séminaire pour rendre compte de leur conscience et intérieur au confesseur 446

Pièces concernant un projet de réunion des protestants de France a l'Eglise catholique 447

Recueil de dissertations et de lettres, *composées dans la vue de réunir les protestants d'Allemagne, de la Confession d'Augsbourg, à l'Eglise catholique.*

Avertissement de l'éditeur 464

Première partie, *qui contient les dissertations.* — Copie du plein pouvoir donné par l'empereur Léopold, à Mgr l'évêque de Neustadt, en Autriche, pour travailler à la réunion des protestants d'Allemagne 464

Regulæ *circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem*, tam à sacrâ Scripturâ, quàm ab universali Ecclesiâ, et Augustanâ Confessione præscriptæ, et à nonnullis, iisque professoribus, zelo pacis collectæ, cunctorumque Christianorum correctioni ac pietati subjectæ 465

Cogitationes privatæ *de Methodo reunionis Ecclesiæ Protestantium cum Ecclesia Romano-Catholica,* à Theologo quodam Augustanæ Confessioni sincerè addicto, citra cujusvis præjudicium, in chartam conjectæ, et Superiorum suorum consensu, privatim communicatæ cum illustrissimo ac reverendissimo DD. Jacobo Benigno S. R. E. Meldensi Episcopo 470

Projet de réunion, composé par M. Molanus, abbé de Lokkum, et traduit en français par messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, en l'abrégeant tant soit peu en quelques endroits, sans rien ôter d'essentiel, sous ce titre : *Pensées particulières, sur le moyen de réunir l'Eglise protestante avec l'Eglise catholique romaine,* proposées par un théologien sincèrement attaché à la Confession d'Augsbourg, etc. 482

De scripto cui titulus : *Cogitationes privatæ* de methodo reunionis Ecclesiæ protestantium cum Ecclesiâ Romano-Catholicâ à Theologo Augustanæ Confessionis, ad Jacobum Benignum Episcopum Meldensem, *Ejusdem episcopi Meldensis sententia* 490

Declaratio fidei orthodoxæ quam Romano Pontifici offerre possint Augustanæ Confessionis defensores.

Caput I. — De justificatione 505

Caput II. — De Sacramentis 508

Caput III. — De cultu et ritibus 512

Caput IV. — De fidei firmandæ mediis 513

Réflexion de M. l'évêque de Meaux sur l'écrit de M. l'abbé Molanus.

Avant-propos, où l'on explique l'ordre et le dessein de ces réflexions 521

Première partie, *contenant les articles conciliés.* — *Chapitre premier.* — De la Justification 521

Chapitre II. — Des sacrements, et premièrement du Baptême 526

Chapitre III. — Du culte et des coutumes ecclésiastiques, et premièrement du culte et de l'invocation des saints. 530

Chapitre IV. — Des moyens d'établir la foi, et premièrement de l'Ecriture et des traditions non écrites 532

Seconde partie. — *Chapitre V.* — Ce qu'il faut faire sur les fondements qu'on vient d'établir 534

Chapitre VI. — Réflexion sur le projet de notre auteur .. 536

Chapitre VII. — Sur le concile de Trente 539

Chapitre VIII. — Dernière résolution de la question de M. de Leibnitz par les principes posés 540

De professoribus confessionis Augustanæ *ad repentendam unitatem catholicam disponendis.*

Præfatio. De verâ ratione ineundæ pacis, deque duobus postulatis nostris 544

Pars prima. — *Caput I.* — De primo postulato nostro ... 545

Caput II. — Spreto nostro postulato, ac suspensis Tridentinis aliisque ab annis ferè mille decretis, an primorum quatuor vel quinque sæculorum tutior futura sit auctoritas? 545

Caput III. — An tutior ac facilior futura sit pax, si hæreamus articulis quos fundamentales vocant 546

Caput IV. — Unâ interrogatiunculâ res tota transigitur ... 546

Caput V. — Concilii Tridentini in hâc tractatione quis usus futurus sit? 546

Pars secunda. *De altero postulato nostro, sive de via declaratoria et expositoria.*

Præfatio. Quædam præmittuntur de Lutheranorum libris symbolicis : Controversiarum articuli ad quatuor capita reducuntur 547

Caput I. — De justificatione, eique connexis articulis 547

Caput II. — De Sacramentis 550

Caput III. — De cultu ac ritibus 556

Caput IV. — De fidei firmandæ mediis 556

Tertia pars. De disciplinæ rebus, ac totâ tractatione ordinandâ 558

Explicatio ulterior *methodi reunionis ecclesiasticæ*, occasione eorum instituta quæ illustrissimo et reverendissimo D. Jacobo Benigno Episcopo Meldensi moderatè non minùs quàm eruditè ad eamdem annotare placuit. 561

Prologus 561

Excepta ex hac ulteriori explicatione. De Conciliis œcumenicis in genere, et in specie de Concilio Tridentino ... 562

Epilogus 567

Seconde partie, *qui contient les lettres.*

Lettre première. — De Leibnitz à Mme de Brinon. Il tâche de persuader qu'il est ouvertement catholique; fait beaucoup valoir son zèle pour la vérité, et propose les moyens qu'il croit nécessaires pour concilier les esprits. 568

Extrait d'une lettre de Mme la duchesse de Hanovre, à Mme l'abbesse de Maubuisson. Sur le mariage des prêtres, et les difficultés qu'elle trouvait à la réunion 569

Lettre II. — De Bossuet à Mme de Brinon. Il répond à la lettre de Mme la duchesse de Hanovre, fait voir que le concile de Trente a été reçu en France quant aux dogmes; explique comment les Grecs ont été admis dans l'Eglise, et de quelle condescendance on peut user à l'égard des protestants 569

Lettre III. — De Leibnitz à Mme de Brinon. Il lui expose ses sentiments sur la lettre précédente 570

Lettre IV. — Du même à la même. Il cherche à excuser le schisme des protestants, et s'efforce de prouver qu'ils sont virtuellement dans l'Eglise. Désirs qu'il témoigne de la réunion, et dispositions des princes protestants d'Allemagne pour y contribuer 572

Lettre V. — Du même à la même. Sur l'écrit de M. Molanus. 575

Lettre VI. — Du même à Bossuet. Sur les éclaircissements qu'il avait demandés 575

Lettre VII. — De Bossuet à Leibnitz. Il lui propose plusieurs questions capables de lui faire sentir l'obligation de déférer aux décisions du concile de Trente sur le dogme. Méthode que le prélat a suivie en écrivant son *Histoire des Variations* 575

Pages.

Lettre VIII. — Réponse de Leibnitz. Il tâche de résoudre les cinq questions que Bossuet lui avait proposées, et le fait d'une manière qui prouve qu'il n'était guère disposé à se rendre à la vérité. Belles espérances qu'il feignait de concevoir pour la réconciliation des protestants avec l'Eglise : fausses règles qu'il proposait pour y parvenir 576

Lettre IX. — De Mme de Brinon à Bossuet. Elle se félicite d'être associée au grand ouvrage de la réunion, et déclare au prélat la manière dont elle a écrit à Leibnitz, sur les dispositions nécessaires pour revenir sincèrement à l'Eglise 578

Lettre X. — De Leibnitz à Bossuet. Sur les condescendances dont on doit, selon lui, user à l'égard des protestants; sur l'essence de la matière, l'ouvrage de M. Seckendorf, et le mécanisme du monde.................... 579

Sentence exécutoriale rendue par les légats du concile de Bâle, au sujet du traité conclu avec les Bohémiens, l'an 1436 ; en latin et en français........................ 581

Observations de Leibnitz, sur cet acte................. 583

Lettre XI. — De Bossuet à Pelisson. Il discute et explique le fait concernant les calixtins, dont Leibnitz prétendait s'autoriser.. 583

Lettre XII. — De Pelisson à Bossuet. Il lui parle de sa réponse à l'écrit de Molanus, et d'un écrit attribué à l'évêque de Neustadt.................................. 584

Extrait d'une lettre de Leibnitz à Pelisson. Il y fait encore valoir, en faveur des protestants, la condescendance dont le concile de Bâle usa à l'égard des calixtins.... 584

Extrait d'une autre lettre du même à Mme de Brinon. Jugement qu'il porte des raisonnements de Bossuet et de Pelisson; moyen qu'il propose pour guérir les défiances des protestants.................................. 584

Lettre XIII. — De Mme de Brinon à Bossuet. Elle dépeint fort bien le caractère de Leibnitz, et encourage le prélat à travailler à l'œuvre de la réunion, malgré les obstacles.. 585

Lettre XIV. — De Leibnitz à Bossuet. Sur le livre du Père Denis, capucin, les avantages prétendus que les protestants ont procurés à la religion, la conduite tenue à l'égard des calixtins, et la philosophie................ 585

Lettre XV. — Réponse de Bossuet à la lettre précédente. Il assure Leibnitz de sa fidélité au secret dont on était convenu, et lui fait voir combien ses raisonnements donnaient atteinte au grand principe de l'infaillibilité qu'il admettait.................................... 586

Lettre XVI. — Du même à Leibnitz. Il lui rend raison de la méthode qu'il a suivie dans ses Réflexions sur l'écrit de Molanus. Grand obstacle qu'il voit à la réunion. En quoi consiste la véritable simplicité chrétienne, et de quelle manière toutes les questions ont été décidées dans l'Eglise 586

Lettre XVII. — Réponse de Leibnitz à Bossuet. Il lui parle de l'accueil qu'ils avaient fait à ses Réflexions, explique quelques points de ses lettres, et fait des objections contre le principe que Bossuet avait établi touchant les décisions de l'Eglise...................... 587

Lettre XVIII. — Du même au même. Sur la mort de Pelisson, les réponses faites par Bossuet aux objections de Leibnitz, et quelques points de philosophie.......... 588

Lettre XIX. — Du même au même. Sur la Réponse que Molanus préparait à l'Ecrit de Bossuet 590

Lettre XX. — De Mme de Brinon à Bossuet. Sur le peu de bonne foi de Leibnitz, et les instructions demandées par la duchesse de Brunswick, touchant le concile de Trente.. 590

Lettre XXI. — Réponse de Leibnitz au Mémoire de l'abbé Pirot, touchant l'autorité du concile de Trente....... 591

Pages.

Lettre XXII. — Réponse de Bossuet à plusieurs lettres de Leibnitz, et en partieulier à celle du 29 mars 1693. Il satisfait aux difficultés tirées du culte des images, de l'erreur des monothélites, et de la concession des deux espèces par le concile de Bâle : et réfute la Réponse de Leibnitz à la Dissertation de l'abbé Pirot sur l'autorité et la réception du concile de Trente................ 598

Lettre XXIII. — Réponse de Leibnitz à la lettre précédente, sur la réception et l'autorité du concile de Trente..... 603

Lettre XXIV. — De Leibnitz à Mme de Brinon. Sur les obstacles qu'il trouvait à la réunion.................. 605

Lettre XXV. — De Mme de Brinon à Bossuet. Elle témoigne un grand empressement pour la réunion des protestants à l'Eglise, et sollicite le prélat d'user à leur égard de toute la condescendance possible........... 606

Lettre XXVI. — De Leibnitz à Bossuet. Il se plaint de sa trop grande réserve; loue un expédient proposé par Bossuet, pour faciliter la conciliation, et marque la condescendance que les protestants croient être en droit d'exiger pour se réunir......................... 606

Lettre XXVII. — Du même à Mme la duchesse de Brunswick. Il lui rend raison du refus qu'il faisait de reconnaître que le concile de Trente fût reçu en France pour règle de foi.................................... 608

Lettre XXVIII. — Du même à Bossuet. Il lui parle d'un nouvel Ecrit auquel aurait travaillé l'abbé Molanus; fait instance pour qu'on n'exige pas des protestants de reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, et l'entretient de quelques questions de philosophie..... 609

Lettre XXIX. — De Mme de Brinon à Bossuet. Elle instruit le prélat de plusieurs faits relatifs à la réunion des protestants ; l'exhorte à ne pas se décourager dans cette grande entreprise ; et lui marque le sentiment d'un docteur de Sorbonne, sur les ménagements dont on pouvait user à leur égard pour les ramener 610

Lettre XXX. — De la même au même. Elle répond à l'objection faite par Leibnitz, sur le concile de Trente; déplore le malheur des protestants, qui se contentent de témoigner quelque bonne volonté pour la réunion, sans en venir aux effets; et parle fort avantageusement de l'Ecrit de l'abbé Pirot en faveur du concile de Trente. 611

Lettre XXXI. — De Leibnitz à Bossuet. Il le consulte de la part du duc de Wolfenbutel, sur un livre du Père Véron, *de la Règle de la foi;* sur les moyens de reconnaître ce qui est de foi ou ce qui n'en est pas, et ce qui est plus ou moins important dans la foi................. 611

Lettre XXXII. — Réponse de Bossuet. Il établit que la perpétuité de la doctrine, ou le consentement unanime et perpétuel de l'Eglise, forme la règle infaillible des vérités de foi, et prouve que les livres de l'Ecriture, regardés comme apocryphes par les protestants, ont toujours été reconnus pour canoniques dans l'Eglise..... 612

Lettre XXXIII. — Autre réponse de Bossuet. Sur les articles de foi fondamentaux et non fondamentaux....... 616

Lettre XXXIV. — De Leibnitz à Bossuet. — Il s'excuse du retardement de ses deux lettres suivantes, et de ne pouvoir entrer dans tous les sentiments du prélat, notamment sur la canonicité des livres de l'Ecriture sainte, non reconnus par les protestants 619

Lettre XXXV. — Réponse de Bossuet. Il explique quelques endroits de sa dernière lettre, et fait voir combien il est dangereux de prétendre que l'on puisse changer les décrets de l'Eglise sur la foi 620

Lettre XXXVI. — De Leibnitz à Bossuet. Il prétend prouver que l'Eglise établit de nouveaux dogmes, et combat les preuves, apportées par Bossuet, de la canonicité des livres rejetés par les protestants............ 621

Lettre XXXVII. — Du même au même. — Il continue de combattre la canonicité des livres de l'Ancien Testament, que les protestants regardent comme apocryphes. 627

Pages.

Lettre XXXVIII. — Du même au même. Il emploie de mauvais raisonnements et de vaines déclamations, pour prouver qu'on doit accorder aux protestants de ne reconnaître pour décisions de l'Eglise que ce qu'il leur plaira.. 634

Lettre XXXIX. — Du même au même. Sur une prétendue opposition témoignée par Bossuet, de traiter avec Molanus.. 636

Lettre XL. De Bossuet à Leibnitz. Il se justifie du reproche qui lui avait été fait de récuser l'abbé Molanus; montre que l'Eglise ne peut rien céder sur les dogmes; que le concile de Trente est réellement reçu en France à cet égard, et que l'expédient proposé par Leibnitz tend à rendre tout incertain............................ 637

Lettre XLI. — Du même au même. Il justifie le décret du concile de Trente, Sess. IV, touchant le canon des Ecritures, et répond aux objections faites par Leibnitz.... 639

Summa controversiæ de Eucharistia inter quosdam Religiosos et me (nempe Molanum).................... 647

Judicium Meldensis episcopi, de Summâ controversiæ de Eucharistiâ.................................... 648

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.

